

JOSEPH TONDA

ÉCONOMIE DES MIRACLES ET DYNAMIQUES DE « SUBJECTIVATION/CIVILISATION¹ » EN AFRIQUE CENTRALE

CET ARTICLE SUGGÈRE QUE L'ÉCONOMIE (AU DOUBLE SENS DE PRINCIPE ET DE COMMERCE) CONTEMPORAINE DES MIRACLES DE LA FOI, DES FÉTICHES, DES MAGIES ET DES SORCELLERIES PROCÈDE DES MÊMES « STRUCTURES DE CAUSALITÉ » QUE LES PROCÈS DE « SUBJECTIVATION/CIVILISATION » DES PRODUCTEURS, CONSOMMATEURS ET/OU VICTIMES DES MIRACLES EN AFRIQUE CENTRALE.

Le contexte socio-historique africain contemporain est caractérisé par les effervescences corrélées des miracles de la foi, des magies, des fétichismes et des sorcelleries. Dans cet univers, agents, moyens et lieux de production et de consommation des miracles rendent incertaines les limites entre, d'une part, des modalités dites « occultes », « traditionnelles » ou « païennes » des officines des *nganga* et autres spécialistes qui travaillent avec des « pièces détachées », comme on appelle à Libreville des organes humains prélevés sur des corps morts ou vivants², et, d'autre part, celles dites « publiques » des Églises de la guérison divine. L'incertitude concerne aussi les limites entre les transactions matérielles en argent, en marchandises importées, en biens locaux de consommation, et les transactions symboliques, notamment les charismes. L'argent sert par exemple à payer les dîmes et autres requêtes commandées par la foi pour obtenir en retour santé, prospérité économique, puissance politique, enfants, succès aux examens, protections diverses. De ce point de vue, on peut dire que l'argent est *investi* (dans tous les sens de ce mot) pour produire des profits, car « les gens viennent aujourd'hui à l'église dans l'attente d'un miracle, surtout financier. Pour aider à la réalisation de ce miracle, on leur demande sans cesse de donner de l'argent pour le travail de Dieu, un investissement qui leur sera rendu, selon un texte biblique, au "centuple"³ ». Mais il sert également à obtenir les mêmes avantages dans les lieux peuplés d'esprits autochtones

ou internationaux divers. Ainsi, les transactions matérielles conditionnent, reproduisent les transactions symboliques, et réciproquement. Sont également marquées par cette incertitude les lignes de partage entre usages spirituels, usages magiques (magies noires, magies blanches⁴), usages sorcellaires, usages fétichistes des pouvoirs extraordinaires des uns et des autres. Pour tout dire, le miracle relie l'espace privé à l'espace public, la science à la religion, oblitère la frontière entre le monde dit « visible », le « premier monde », et le monde dit « invisible », le « deuxième monde⁵ », provoquant des dilemmes profonds : comment discerner les figures de Dieu, du diable et du sorcier dans les imaginaires de la foi, des croyances et du pouvoir ? Comment déterminer des identités qui ne seraient pas travaillées par l'incertitude et l'ambiguïté ?

Tout se passe alors comme si la matrice des significations imaginaires qui fondent la vie d'une société se mettait à fonctionner, si l'on peut dire, « à l'imaginaire⁶ », c'est-à-dire à vide, de manière dérégulée, commandée par l'incertitude. Ce constat d'une incertitude manifeste et généralisée sur les limites en tout genre, dans un monde où le miracle est non seulement une marchandise, mais aussi une valeur d'usage ambivalente, à la fois diabolisée, divinisée, sorcellarisée, fétichisée, magifiée, soutenue par des significations imaginaires sociales dérégulées et en expansion exponentielle, ne suscite généralement que théodicées ou idéologies charismatiques. Sous des formes diverses et variées, celles-ci insistent sur l'extériorité du Dieu chrétien par rapport à ces effervescences des miracles et de la foi, fussent-elles pentecôtistes,

1. N'étant pas foucauldien, et usant par effraction/infraction de concepts de M. Foucault, dérogeant peut-être à la qualité exigée par la ligne générale de l'argumentaire de ce numéro, nous ne pouvons espérer ici, au mieux, que suggérer quelques effets de connaissance par le télescopage de notions foucauldienne avec d'autres.

2. Lire à ce sujet C. Toulabor, « Sacrifices humains et politique : quelques exemples contemporains en Afrique », in P. Konings, W. van Binsbergen et G. Hesselting (dir.), *Trajectoires de libération en Afrique contemporaine. Hommage à Robert Buijtenhuijs*, Paris, Leiden, Karthala, ASC, 2000, pp. 207-221. Voir aussi J. Tonda, « Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon », communication au colloque *Voter en Afrique : différenciations et comparaisons*, 7-8 mars 2002, Bordeaux, AFSP, CEAN-IEP.

3. R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse : les pasteurs pentecôtistes et l'argent de Dieu au Nigeria », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, p. 34.

4. C. Toulabor soutient qu'il faudrait distinguer ces différents registres et récuse l'ambivalence de la sorcellerie. Nous pensons que la distinction est sans doute indispensable pour des raisons pédagogiques et analytiques, mais qu'en réalité un principe unique est au fondement de l'efficacité de toutes ces « puissances » dans le monde globalisé.

5. F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" en République démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 80, décembre 2000, pp. 32-57.

6. A. Corten et A. Mary, « Introduction », in A. Corten et A. Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtismes*, Paris, Karthala, 2001.

c'est-à-dire s'originant dans la forme ultime de la civilisation de Dieu : les États-Unis. Elles font valoir que la puissance à laquelle s'abandonnent les Africains dans les lieux charismatiques, pentecôtistes de la guérison divine en Afrique est un « complexe fascinant⁷ » constitué par les spécialistes des dispositifs rituels traditionnels, assimilés aux agents personnels du démon, coalisés avec les légions de sorciers, les dieux païens de possession, les marchandises (re)fétichisées, le capital international, le Saint-Esprit ancestralisé et les esprits internationaux, comme Mami Wata, qui « parodient » le système symbolique du Christ qui leur serait irréductiblement extérieur. Autrement dit, toutes ces puissances revanchardes seraient en insurrection armée de paganisme contre Jésus, la Raison, l'État, l'Écriture⁸. Pourtant, les travailleurs de Dieu, notamment pentecôtistes, insistent eux-mêmes sans se lasser et sans le savoir sur l'appartenance commune de la figure chrétienne de Satan, de l'État, de la Bureaucratie, de l'Armée, de la Banque, de la Sorcellerie au *même monde*. Dans leurs inflexions fonctionnalistes et normatives, ces idéologies laissent entendre que, face aux ravages de la sorcellerie⁹, les Églises remplissent une fonction psychiatrique ou médicale d'intégration, suggérant ainsi en filigrane une extériorité radicale de la sorcellerie et des Églises.

Pour sortir de ces théodicées, il faut s'interroger sur la nature des « forces » historiques réelles, dont la transfiguration est au principe des imaginaires de l'efficacité des « techniques de soi », c'est-à-dire des techniques qui « permettent à des individus d'effectuer, par eux-mêmes, un certain nombre d'opérations sur leur corps, leur âme, leur pensée, leurs conduites, et ce de manière à produire en eux une transformation, une modification et atteindre un certain état de perfection, de bonheur, de pureté, de pouvoir surnaturel¹⁰ », dans l'économie des miracles.

La « perfection », la « pureté » et le « pouvoir surnaturel » sont précisément des moyens de production des miracles, dans les Églises et ailleurs. Tandis que les techniques dictées par les divinités qui permettent d'obtenir ces moyens sont, entre autres : toutes les privations de nourriture, de boisson, de tabac, de satisfaction de désir sexuel ; toutes les règles qui proscrivent de se couper les cheveux, de porter tel ou tel vêtement, tel ou tel bijou, de couvrir ou de dénuder telle ou telle partie du corps ; toutes les règles d'hygiène corporelle observées de manière scrupuleuse, ainsi que des postures ou des exercices corporels, mentaux, constitués de récitations chantées ou non, de prières, de formules magiques, de versets bibliques, etc. Bref, toutes ces *disciplines* qui ont pour vocation de produire des sujets en les *assujettissant* (c'est-à-dire en les constituant « comme sujet aux deux sens du mot¹¹ ») à des pouvoirs surnaturels, afin de « fixer leur identité, la maintenir ou la transformer en fonction d'un certain nombre de fins...¹² ».

Or, la « perfection », le « bonheur », la « pureté » et le « pouvoir surnaturel » comme « fins » des « techniques de soi » dans l'économie des miracles n'ont pas les mêmes *valeurs*, suivant les lieux de leur recherche, depuis la colonisation. Celles-ci font en effet l'objet de disputes entre partisans de théodicées et sociodicées qui ont fortement partie liée à la fois avec l'ethnocentrisme, le relativisme culturel et le culturalisme¹³. Des notions telles que « sorcellerie », « diable », « satanisme », « religion », « fétichismes », etc., donnent également lieu à des disputes et à des clivages institutionnels¹⁴. De ce fait, les « techniques de soi » prescrites dans les lieux des miracles de la guérison divine, ou dans ceux où officient des *nganga*, ne permettent aux individus de s'appliquer à les mettre en œuvre afin d'atteindre un état de « pouvoir surnaturel » que parce qu'ils les « jugent » plus efficaces par rapport à d'autres qui sont dévalorisées ou disqualifiées idéologiquement et politiquement. Il arrive certes que les « choix » ne soient pas perçus comme incompatibles par les « sujets », dans la mesure où ceux-ci ne se privent pas, dans la plupart des cas, de négocier la terreur idéologique des lieux de production de miracles. Il n'empêche que ces « choix » s'inscrivent nécessairement dans les vicissitudes des rapports de forces en vigueur dans la société coloniale ou postcoloniale.

Dans ce sens, les adhésions à des systèmes de significations imaginaires sociales dont l'efficacité est reconnue par les individus échappent peu à l'arbitraire d'une violence symbolique, expression d'une violence matérielle, physique, *originnaire* ou *actuelle* d'institutions, de techniques, d'entités historiques réelles. Penser le contraire, c'est méconnaître dangereusement les effets des socialisations que supposent les mises en œuvre des « techniques de soi » historiquement produites et accréditer l'authenticité, c'est-à-dire la naturalité du charisme ou des pouvoirs surnaturels, et donc du fétichisme de l'autonomie des objets ou des esprits doués d'un pouvoir extraordinaire. Nous

7. B. Meyer, « Les Églises pentecôtistes africaines, Satan et la dissociation de la "tradition" », *Anthropologie et société*, 22 (1), 1998, p. 78.

8. R. Devisch, « "Pillaging Jesus" : Healing churches and the villagisation of Kinshasa », *Africa*, 66 (4), 1996.

9. F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers"... », art. cit.

10. M. Foucault, cité par Y. Michaud, « Des modes de subjectivation aux techniques de soi : Foucault et les identités de notre temps », *Cités : philosophie, politique, histoire*, n° 2, 2000, p. 27.

11. M. Foucault, *La Volonté de savoir*, Paris, Gallimard, 1976, p. 81.

12. *Ibid.*, p. 28.

13. Voir sur ces notions C. Grignon et J.-C. Passeron, *Le Savant et le populaire. Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, Paris, Gallimard, le Seuil, coll. Hautes Études, 1989.

14. Voir V. Faure, « L'occulte et le politique en Afrique du Sud », in V. Faure (dir.), *Dynamiques religieuses en Afrique australe*, Paris, Karthala, 2000, pp. 175-205.

reconduirions, ce faisant, les théodicées instruites par un fantasme qui veut qu'il existe des imaginaires légitimes et des imaginaires illégitimes, les premiers étant considérés comme de *vrais* imaginaires, les seconds de *faux*. De manière plus précise encore, nous nous inscrivons dans la logique du « Grand Partage¹⁵ », et accepterions le présupposé théologique et téléologique qui veut que l'imaginaire chrétien, en tant qu'imaginaire d'une religion de sortie de religion¹⁶, soit le seul imaginaire vrai, naturel, ontologiquement congruent avec l'imaginaire capitaliste, scientifique, technique ; tandis que l'imaginaire païen, indocile¹⁷, caractérisé par la plasticité de ses figures, schèmes et logiques de pensée, serait seul comptable des effervescences actuelles de l'économie des miracles en Afrique et des délires de l'irrationalisme qu'elle entraîne.

L'identification des « forces » qui participent de l'imaginaire de l'efficacité des « techniques de soi » déployées dans les lieux de production des miracles peut s'opérer à partir des questions suivantes : comment qualifier, dans un contexte historique de dérégulation des significations imaginaires sociales, les « techniques de soi » mises en œuvre depuis la colonisation jusqu'à la postcolonisation et dont la prétention est non seulement de fixer des identités *valorisées*, mais aussi de produire des miracles *légitimes*, aussi bien dans les lieux du travail de Dieu que dans ceux du travail des *nganga* ? Qui définit les fins légitimes en fonction desquelles ces « techniques de soi », forcément conflictuelles, sont mises en œuvre dans l'économie des miracles dans la contemporanéité africaine ?

Nos hypothèses peuvent se formuler de la manière suivante : 1) ces procès de « subjectivation » et les « techniques de soi » qu'ils impliquent sont, dans le contexte socio-historique *contemporain*, des procès de *civilisation*, au sens actif de « civiliser » qui inclut la rationalisation¹⁸ par la scolarisation, l'industrialisation, le développement, la christianisation, la politisation, etc., coextensive à la rationalisation par le « dialogue sans fin » où « chacun des partenaires objectivise son propre monde au contraste de celui de l'autre et "invente" une cohérence et une différence non encore formulée auparavant¹⁹ » ; 2) ces procès de civilisation/subjectivation, qui s'inaugurent avec la colonisation et se poursuivent avec la postcolonisation, sont coextensifs, en Afrique centrale, des procès d'institutionnalisation de l'économie actuelle des miracles, ou économie des pouvoirs surnaturels ; 3) dès lors, la puissance civilisatrice qui définit les fins en fonction desquelles des « techniques de soi » conflictuelles sont mises en œuvre et perçues comme efficaces est nécessairement constituée par les « forces » ou les significations imaginaires sociales relevant à la fois des temporalités précoloniales, coloniales et postcoloniales. Nous proposons de l'appeler le « Souverain moderne », à savoir : la science, la technique, l'État, le capital, le Dieu chrétien, le Blanc, le Noir, le génie sorcier²⁰.

Nous soutenons que ce Souverain moderne est partie prenante des « structures de causalité » des miracles et de la civilisation/subjectivation qui le constituent. Nous désignons par cette notion de « structures de causalité » les structures constituées par les dialectisations des figures (Dieu, le Blanc, Satan, le Sorcier, le Diable, le Noir, les Ancêtres, Mami Wata, etc.), logiques et schèmes (notions de réussite, de pouvoir, de force, d'exploitation, de justice, de solidarité, de domination, d'échec, etc.) appartenant à des temporalités en décalage ou *contradictoires*, mais aussi « complices », faites de connivences complexes, de la tradition, de la modernisation et de la globalisation, mais relevant de la même contemporanéité.

Ces structures de causalité des miracles du Souverain moderne civilisateur sont donc : 1) au fondement de la foi, des croyances aux miracles et de leur propagation ; 2) des procès coloniaux de civilisation/subjectivation transformant, simplifiant ou amplifiant les procès précoloniaux, reproduits ensuite par les procès (post)coloniaux de développement. Parce que le système du Souverain moderne n'est pas désincarné, nous faisons valoir que les décalages et contradictions de temporalités sont articulés à trois formes de rapports en interaction : les rapports de connaissance et de pouvoir/commandement ; les rapports aux classes d'âge et de genre, et les rapports aux choses de Dieu, de l'État et du capital.

15. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 1997 (1^{re} éd. 1991).

16. M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde*, Paris, Gallimard, 1985.

17. Voir A. Mbembe, *Afriques indociles. Christianisme, pouvoir et État en société postcoloniale*, Paris, Karthala, 1988, et R. Otayek et C. Toulabor, « Innovations et contestations religieuses », *Politique africaine*, n° 39, septembre 1990, pp. 109-123. Voir aussi R. Devisch, « "Pillaging Jesus" ... », art. cit., pour le paradigme de la « parodie », B. Meyer, « Les Églises pentecôtistes africaines... », art. cit., et P. Geschiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995, pour le paradigme d'une modernité complice de la sorcellerie, mais qui exclut Jésus sous sa figure pentecôtiste des structures de causalité du malheur et des miracles.

18. La subjectivation par la rationalisation s'inscrit dans le paradigme de Norbert Elias. Celui de Herbert Marcuse, à la suite de Weber et de l'école de Francfort, voit dans la rationalisation une entrave à la subjectivation. Lire à ce sujet D. Martuccelli, *Sociologies de la modernité*, Paris, Gallimard, « coll. Folio/Essais », 1999.

19. Nous reprenons ici l'idée de J. et J. Comaroff, résumée par H. Behrend dans *La Guerre des esprits en Ouganda, 1985-1996. Le mouvement du Saint-Esprit d'Alice Lakwena*, Paris, L'Harmattan, 1997, p. 172.

20. Nous développons longuement cette notion dans J. Tonda, *La Guérison divine en Afrique centrale*, Paris, Karthala, 2002. Le Souverain moderne se distingue du « complexe fascinant » de B. Meyer en ce que sa puissance inclut celles du Dieu chrétien et du génie sorcier en interactions dialectiques (Jésus et le génie sorcier sont des puissances associées, identiques, parce qu'ambivalentes. Sur l'ambivalence de Jésus, lire Mathieu : 10, 34-36, ou Luc : 12, 51-53).

**LES RAPPORTS DE CONNAISSANCE ET
DE POUVOIR/COMMANDEMENT**

Le problème de la vérité à laquelle on accède par la connaissance est inséparable, dans l'économie des miracles²¹, de celui du pouvoir. En colonie et en postcolonie, la thématique de la connaissance civilisatrice est manifeste dans les imaginaires de la connaissance écrite ; thématique récurrente dans l'économie des miracles du Dieu historique, Dieu des missions, c'est-à-dire Dieu de la Mission civilisatrice, de la science, de la technologie, du capital et des esprits dans lesquels il se démultiplie. Il s'agit donc du Dieu à propos de qui Marc Augé écrit : « Le christianisme débarque avant ou sans le colonisateur, parlant de la vraie force et des vrais miracles ; en un sens la force matérielle des conquérants militaires lui sert de preuve, comme s'il en était le secret chaque jour dévoilé ; l'évidence de cette force constitue par elle-même un message et une démonstration, dont l'existence du christianisme à son tour formule la réalité historique en vérité essentielle²². »

Heike Behrend²³ a montré comment les rapports de connaissance autour de l'écriture et d'un sacré d'inspiration chrétienne ont déterminé les rapports de commandement dans la guerre qu'Alice Lakwena, prophétesse guerrière ougandaise du mouvement Holy Spirit, livrait contre les troupes gouvernementales. Pourtant, les esprits internationaux qui la possédaient n'étaient pas tous des maîtres de l'écriture. Un esprit comme Franco, du Zaïre, n'était pas nécessairement un esprit intellectuel. Il manifesterait même, avec d'autres esprits, l'irruption des figures hétérodoxes de la réussite²⁴ dans les sociétés postcoloniales. Mais les ordres de Franco et des autres esprits devaient nécessairement être transcrits par un corps de spécialistes de l'écriture et de son *interprétation*. Le miracle d'une victoire des Holy Spirit Mobile Forces contre l'armée gouvernementale passait ainsi nécessairement par la capacité des lettrés, maîtres de l'écriture, à transcrire et à interpréter les ordres des esprits. Pour comprendre cette « magification » de l'écriture au service du commandement militaire des Holy Spirit, il faudrait sans doute la relier en partie au travail syncrétique réalisé par les missionnaires blancs dans les vicissitudes de traduction de « Dieu chrétien » par un terme local, comme le montre H. Behrend²⁵. Mais les mésinterprétations missionnaires (qui avaient conduit à désigner le Dieu chrétien du nom d'un esprit de la tuberculose) ont eu pour contrepartie structurale, dans la dialectique du « dialogue » imposé par les missionnaires, la mésinterprétation productive réalisée par les « indigènes » entre l'identité chrétienne et l'identité de lettré ou de civilisé : les chrétiens s'appelaient « *Readers* ». L'écriture civilisatrice, c'est-à-dire le mode de « subjectivation » mis en mouvement sous la tutelle du Dieu chrétien et des esprits

qui le démultiplie, est bien ici une technique inséparable du « pouvoir surnaturel » du Souverain moderne.

On peut encore aller plus loin et relier la notion de commandement militaire des esprits à celle de « commandement » tout court qui récapitule, comme le démontre Achille Mbembe, les notions de « gouverner », de « commander » et de « civiliser » en colonie. En effet, civiliser, comme commander, exprime le droit « d'exiger, de contraindre, d'interdire, d'obliger, de punir, de récompenser, d'être obéi, bref, d'enjoindre et diriger²⁶ ». Il est impossible d'envisager des modes de subjectivation/civilisation coloniaux en dehors de ce paradigme bien particulier. Le travail de l'imagination dérégulée qui produit les Holy Spirit Mobile Forces en postcolonie est ainsi un révélateur de la civilisation/subjectivation missionnaire qui participait d'un nouveau régime de commandement instruit par les rapports de connaissance régis par la magie de l'écriture. Notamment parce que cette dernière est une technologie de civilisation/subjectivation du Souverain moderne, le Dieu chrétien et ses incarnations coloniales et postcoloniales, parmi lesquelles figurent l'école, l'armée et l'État, lieux de commandement par excellence. C'est pourquoi ce même travail de l'imagination est au principe du « gouvernement » des enfants-sorciers de Kinshasa, organisés « en groupes assez mouvants qui sont régis suivant un modèle de type militaire [...], se décernent des grades, de sergent à général [...], et chacun monte dans la hiérarchie chaque fois qu'il tue ou "mange" une victime²⁷ ». Les galons qui indiquent les grades militaires sont ici l'équivalent structural des diplômes que confère la maîtrise de l'écriture dans le système scolaire que les enfants-sorciers n'auront pas fréquenté (ou ne fréquentent plus). Les grades-diplômes sont liés à un imaginaire des miracles caractéristique des structures de causalité du Souverain moderne, comme l'atteste le fait qu'il importe de « tuer » et de « manger » une victime chaque fois que l'on veut monter en grade. Dans le « gouvernement » des enfants-sorciers, fonctionnant suivant le modèle du commandement militaire du Souverain moderne, la sorcellerie occupe la position des esprits internationaux d'Alice Lakwena et de ses Holy Spirit

21. Rappelons que par « économie des miracles », nous entendons aussi bien les logiques, principes des miracles que le champ de constitution des miracles en produits-marchandises et en produits-dons.

22. M. Augé (dir.), *La Construction du monde. Religion, représentations, idéologie*, Paris, Maspero, 1975, p. 7.

23. H. Behrend, *La Guerre des esprits en Ouganda...*, *op. cit.*

24. Lire à ce propos R. Banégas et J.-P. Warnier, « Nouvelles figures de la réussite et du pouvoir », *Politique africaine*, n° 82, juin 2001, pp. 5-21.

25. H. Behrend, *La Guerre des esprits en Ouganda...*, *op. cit.*, p. 176.

26. A. Mbembe, *De la postcolonie*, Paris, Karthala, 2001, p. 53.

27. F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" ... », art. cit., p. 39.

Mobile Forces. La sorcellerie et les esprits internationaux, comme l'Église dans laquelle les « enfants-sorciers » vont mettre en œuvre les « techniques de soi » civilisatrices du Christ sous la direction des pasteurs, ainsi que le montre De Boeck²⁸, sont tous des « forces » en interaction dynamique dans les structures de causalité des miracles du Souverain moderne. En termes plus clairs, la sorcellerie, le Christ, les esprits internationaux, en tant qu'*expressions* de forces matérielles historiques réelles²⁹ du Souverain moderne, sont à l'œuvre aussi bien dans les Églises que dans les familles ou dans les groupes des enfants-sorciers.

Dans ce même registre de l'imaginaire des rapports de connaissance et de commandement constitutifs des structures de causalité des miracles du Souverain moderne, dont le dispositif de validation de référence est l'*examen*, Georges Balandier a souligné comment l'*échec* de Simon Kimbangu aux *examens* « qui lui permettraient d'être consacré ultérieurement en tant que pasteur », et qui l'a conduit à ne conserver que le titre inférieur de « catéchiste³⁰ », fut décisif dans sa vocation messianique chrétienne et charismatique. Le prophète Simon Kimbangu opérait des guérisons miraculeuses qui authentifiaient son « pouvoir surnaturel ». Ce faisant, il ne faisait que s'inscrire dans la logique du travail de Dieu inauguré par Jésus lui-même, qui « appuyait entièrement sa propre légitimité sur le charisme magique qu'il ressentait en lui³¹ », et qui se laissait authentifier par les guérisons miraculeuses.

Nous avons décrit ailleurs comment le schème de la connaissance écrite était, en postcolonie, au principe du *syndrome du prophète* : prétentions qu'ont des individus confrontés à des précarités identitaires à réaliser les miracles de la guérison sous tutelle divine en fusionnant religion, magie et science envers et contre des orthodoxies socio-épistémologiques, tout en s'appropriant par la force de l'imaginaire statuts et identités valorisés acquis d'ordinaire grâce à la magie de l'écriture³². De même, la bureaucratie observable dans l'Église pentecôtiste du prophète ancien combattant Ezai à Brazzaville, qui se manifeste par la présence de plus de dix « bureaux » et de secrétaires affectés aux « services » justifiant cette pléthore bureaucratique, répond à la logique des rapports de connaissance constitutifs des relations de commandement et/ou de « pouvoir surnaturel » du Souverain moderne en colonie et en postcolonie.

Dans l'Église de la Mission du cèdre du prophète William Yoka Nguendi, à Brazzaville, nous avons également fait valoir le rôle joué par les rapports de connaissance coextensifs à des rapports de « pouvoir surnaturel » et/ou de commandement en montrant comment, quelques semaines avant la guerre de 1997, un « message prophétique » *imprimé, signé et diffusé* par le prophète, annonçant l'échec du président Sassou à l'élection de 1997, avait provoqué la réaction des miliciens et militants de ce dernier qui exercèrent des violences

à l'encontre des adeptes de William³³. Dans cette même perspective, nous avons révélé comment, par les « allusions » du discours idéologique dans le « Camp Nord », au Congo, le schème de la connaissance écrite, articulé à ceux de la consommation/consommation des marchandises et des pouvoirs surnaturels dont étaient crédités les différents protagonistes, avaient fortement structuré non seulement les rapports de commandement militaire, mais aussi la haine et la violence de la guerre³⁴.

Par ailleurs, comme chez le prophète Papa Ezaï, la guérison du corps souffrant chez William, à l'exemple du salut/victoire militaire chez Alice Lakwena, dépendait du scrupule des transcriptions des messages divins.

Dans un prophétisme que nous avons également étudié ailleurs, « Made-moiselle³⁵ », divinité blanche transfigurant la Vierge Marie et Mami Wata, composantes paradigmatiques du Souverain moderne (la Vierge Marie est une figure charismatique emblématique du travail de Dieu, et Mami Wata représente l'esprit de la marchandise, et donc du capital³⁶), c'est autour d'un livre qu'une des versions du mythe situe l'origine des pouvoirs surnaturels

28. F. De Boeck, « Le "deuxième monde" et les "enfants-sorciers" ... », art. cit., p. 39.

29. Cette position épistémologique n'implique pas un refus de principe des analyses qui font valoir la « dimension propre » des mouvements religieux, qui ne doivent pas se réduire à des « expressions » des forces politico-économiques. Notamment parce que les phénomènes religieux auraient une signification pour les individus eux-mêmes, dans la mesure où ils « gèrent » leur souffrance et leurs incertitudes. De plus, les analyses qui considèrent ces phénomènes en termes d'« expressions » de phénomènes qui seraient « plus réels » reproduiraient le schéma moderniste qui sépare religion et politique... schéma qu'il faudrait, dit-on pourtant, éviter en étudiant la religion pour elle-même et non comme reliée à la politique... C'est pour envisager simultanément ces injonctions paradoxales que nous avons introduit la notion de « Souverain moderne » qui signifie les dialectiques au sein de mêmes structures contemporaines de causalité de souffrances et d'incertitudes, la religion, la politique, l'économie, mais aussi la science, la technique, la sorcellerie ou les fétiches. Cette notion capitalise ainsi tous les profits théoriques du *fétichisme de la marchandise* (Marx) et du *fétichisme politique* (Bourdieu) en les complétant par le *fétichisme du corps-sexe*. Sur cette dernière notion, voir J. Tonda, « Des affaires du corps aux affaires politiques », *Social Compass*, 48 (3), 2001, pp. 403-420.

30. G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1982 (1^{re} éd. 1955), p. 428.

31. M. Weber, *Économie et société*, Paris, Plon, 1971, t. 1, p. 465.

32. J. Tonda, « Le syndrome du prophète. Médecines africaines et précarités identitaires », *Cahiers d'études africaines*, 161, XLI (1), 2001, pp. 139-162.

33. J. Tonda, « Des affaires du corps aux affaires politiques », art. cit.

34. J. Tonda, « La guerre dans le "Camp Nord" au Congo-Brazzaville : ethnicité et ethos de la consommation/consommation », *Politique africaine*, n° 72, décembre 1998, pp. 50-67.

35. J. Tonda, « Capital sorcier et travail de Dieu », *Politique africaine*, n° 79, octobre 2000, pp. 48-65.

36. Voir sur cet aspect B. Meyer, « Commodities and the power of prayer : pentecostalist attitudes towards consumption in contemporary Ghana », in B. Meyer et P. Geschiere (eds), *Globalisation and Identity : Dialectics of Flow and Closure*, Oxford, Blackwell, 1999, pp. 151-176 ; R. Devisch, « La violence à Kinshasa, ou l'institution en négatif », *Cahiers d'études africaines*, 150-152, XXXV (2-4), 1998, pp. 441-469. Pour une critique de ces auteurs, et une interprétation de Mami Wata comme composante du Dieu chrétien en tant que Souverain moderne, voir J. Tonda, *La Guérison divine en Afrique centrale*, op. cit.

qu'elle prodiguait. Jean Ndombakissa, paysan mboko de l'arrière-pays du Nord-Ouest congolais, dont le nom fut associé dans les années 1950 à un syncrétisme selon Georges Dupré³⁷, prétendait avoir inventé au cours des années 1980 une « écriture magique arabe » associée à une divination au moyen d'une « télévision » invisible. Les miracles de la guérison qu'était censé opérer Jean Ndombakissa par les manipulations magiques de sa « télévision » et de l'« écriture arabe » qu'il était seul à pouvoir déchiffrer symbolisent ici la puissance inséparablement civilisatrice et magique du Souverain moderne. La preuve la plus irréfutable de cette assertion est administrée par l'attitude des responsables politico-administratifs locaux et nationaux, imprégnés de matérialisme dialectique, qui le consultaient, et qui recevaient des *fiches* sur lesquelles était écrit en « arabe » « Professeur Ndombakissa », un titre qu'il s'était attribué du fait de la maîtrise proclamée de cette écriture « arabe ». Ceux-ci ne doutèrent jamais de l'authenticité de cette écriture, et encore moins de celle de la « télévision » miraculeuse du « Professeur ». Ils participèrent au contraire activement à la *croissance* en la puissance magique associée de l'écriture « arabe » et de la « télévision » par laquelle devait se réaliser le miracle de leur salut politique ou matériel et de leur guérison.

Pour comprendre cette complicité active des producteurs et des consommateurs de miracles engagés pourtant dans des rapports de commandement superposés à des rapports de connaissance bien particuliers (le Parti unique marxiste-léniniste, en tant qu'intellectuel collectif, armé de l'idéologie matérialiste, justifiait ses prétentions hégémoniques au commandement sur la base de la connaissance scientifique-matérialiste), il faut revenir au contexte socio-historique du commandement colonial et postcolonial dans lequel le « Professeur » et ses clients étaient socialisés.

En effet, les représentants du monde colonial avaient créé, développé et entretenu un marché des miracles dans lequel toute la génération des prophètes, pasteurs, féticheurs, dirigeants de la postcolonie des années 1980 et 1990 avaient été familiarisés. Aussi bien la scolarisation que les apprentissages des métiers techniques (conducteurs d'engins, cuisiniers, maçons, menuisiers, etc.) se déroulaient, au cours des années 1950 et 1960, dans un contexte où la croyance en la magie faisait dépendre succès et échecs de la possession ou non de magies. « Les magies », comme mot intégré dans les langues locales, signifiait la « magie des Blancs ». Elles étaient à ce titre un *capital* ou une ressource indispensable dans ces nouveaux apprentissages qui étaient, simultanément, des procès de civilisation/subjectivation apparemment contradictoires, dans la mesure où ils étaient censés émanciper du monde holiste et irrationnel des appartenances lignagères et claniques, fonctionnant sur la base de la « charte mythique » de la sorcellerie et des ancêtres, tout en

aliénant à une autre charte mythique. Le plus important cependant est que, ce faisant, ils travaillaient à inscrire le miracle et la rationalité civilisatrice coloniale dans les structures de causalité d'une puissance unique dont l'hégémonie économique, militaire, politique, religieuse, médicale, culturelle et sociale porte le nom de Souverain moderne.

Le champ de l'économie des miracles du Souverain moderne en colonie était si dynamique et prospère qu'il attira même l'attention des plus hautes autorités coloniales, comme l'atteste un extrait de la lettre du haut commissaire français à la lutte contre le charlatanisme adressée le 13 octobre 1953 aux gouverneurs et chefs des territoires :

« De diverses sources, me sont signalés les agissements d'individus sans scrupules, domiciliés en France et à l'étranger, qui exploitent la crédulité publique, spécialement celle des Africains, en vendant des talismans, amulettes, parfums, médaillons miraculeux, bagues-fétiches, bracelets porte-chance et autres bijoux porte-bonheur. Les offres de ces objets sont fréquemment faites par le moyen de prospectus habiles ou de catalogues alléchants répandus parmi la population autochtone. Parfois, cette publicité frauduleuse vante l'infaillibilité de certaines recettes, prières cabalistiques, neuvaines, etc., pour obtenir certains avantages : trouver une fiancée, obtenir un bon emploi ou un avancement, ou encore réussir à un examen. Quelle qu'en soit la forme, le procédé peut être qualifié, au moins sur le plan moral et social, d'escroquerie... Souvent, le charlatan se donne des titres, "professeur", "diplômé", "lauréat", etc. »

Dans une lettre du gouverneur hors classe de la France d'outre-mer, chef du territoire du Gabon, datée du 12 décembre 1953 et adressée aux chefs de région et de district, les noms de quelques-uns de ces charlatans sont évoqués : « [...] le nommé Ruchpaul dit "Hindou Sankara" dont les agissements se sont manifestés notamment en 1948 et 1949 au Gabon par la vente à des écoliers de Port-Gentil de talismans réputés "capables de leur assurer le succès aux examens" et un certain Rosset, condamné "pour des agissements s'apparentant à ceux de Ruchpaul". »

En postcolonie, une revue célèbre, *Bingo*, éditée en France, avait continué à répandre la croyance en l'économie des miracles du Souverain moderne jusqu'aux années 1970. Cette revue contribua fortement au succès commercial des magies d'une certaine « Madame Milla », résidant à Paris, ville symbolisant dans bien des représentations africaines l'au-delà où les âmes des morts sont transportées en Boeing³⁸.

37. G. Dupré, *Un ordre et sa destruction*, Paris, Orstom, 1997.

38. Nous venons de retrouver au cours d'une récente mission de recherche effectuée avec Florence Bernault dans le Sud-Gabon, précisément à Mouila, cette représentation imaginaire que nous avons connue dans le Nord-Est gabonais (Ogooé-Ivindo) et dans le Nord-Congo (Cuvette congolaise) dans les années 1970.

Le travail de Dieu catholique n'était pas en reste dans le développement de ce marché colonial des miracles. En distribuant médailles, scapulaires, chapelets, en restreignant la diffusion de la Bible, en entourant le bréviaire d'une aura mystique dans des collectifs humains dont les dispositions mentales n'étaient pas affectées en profondeur par un long processus de désenchantement du monde, le catholicisme missionnaire travailla *objectivement*, si l'on peut dire, à la constitution de la sorcellerie, de la magie et des fétiches en capital du travail de Dieu, comme le prouve sa rentabilisation à la fois symbolique et économique par le pentecôtisme aujourd'hui³⁹. La médaille de saint Christophe, recherchée par les conducteurs de gros engins et autres techniciens subalternes de la colonie, fut à ce propos le médiateur paradigmatique de la foi et de la magie du christianisme. Ce fétichisme du catholicisme a conduit à un raisonnement simple et redoutable : si les prêtres « pratiquent la magie », les Noirs ne peuvent pas être à la hauteur des Blancs par la simple maîtrise de l'écriture et des techniques, car, pour que cette maîtrise ait lieu, il leur faut acquérir « les magies ». D'où l'engouement pour la Rose-Croix et la franc-maçonnerie dans les milieux de la connaissance lettrée, qui sont par ailleurs fortement criminalisés⁴⁰, entre autres par le pentecôtisme, en tant que milieux par excellence des détenteurs du, ou des préposés au pouvoir / commandement du Souverain moderne, sous la figure de l'État. L'imaginaire de la « Bible des francs-maçons » ou des rosicruciens, comme on peut le repérer dans une ville comme Libreville, au Gabon, ainsi que celui des « livres de magie » censés être lus dans les lieux spécialement aménagés à cette fin dans les maisons de ces « magiciens », ou lors de leurs initiations à la « vraie Connaissance », redoublent ainsi l'imaginaire des miracles des prêtres catholiques par ailleurs crédités d'être « en réalité », eux aussi, des rosicruciens ou des francs-maçons et des trafiquants d'âmes. Ces imaginaires révèlent et insistent ainsi sur l'appartenance des travailleurs de Dieu, des rosicruciens, des francs-maçons, en tant que gens de connaissance lettrée, détenteurs du pouvoir d'État ou préposés à sa détention, aux mêmes structures de causalité des miracles du Souverain moderne. Leur criminalisation en tant que *sorciers* commanditaires de meurtres destinés à obtenir, moyennant de l'argent, ce qu'on appelle à Libreville les « pièces détachées humaines⁴¹ », indispensables à la fabrication des magies du pouvoir, montre bien comment ces *initiés* à la « vraie Connaissance » révélée par la Bible relèvent des mêmes structures de causalité des miracles du Souverain moderne sous ses figures de Dieu et de l'État.

Le pentecôtisme, qui constitue aujourd'hui la plus grande industrie des miracles de Dieu⁴² et du génie sorcier, avait bien avant les années 1950, au cours des premiers « Réveils » des années 1930, ému plus d'un agent de la christianisation coloniale sur l'ambiguïté des rapports entre cette formation chré-

tienne et le monde des miracles en Afrique centrale, et notamment au Gabon⁴³. Son nouvel essor dans les années 1980 s'est par ailleurs réalisé en grande partie par la diffusion des témoignages *écrits* ou *imprimés* des guérisons miraculeuses ; mais, surtout, par une fétichisation absolue de la Bible qui aboutit à un principe de disqualification de toute connaissance autre que celle du Livre. La vérité qui exige la soumission au(x) commandement(s) de Dieu, et de s'astreindre à appliquer des « techniques de soi » indispensables à l'obtention du pouvoir surnaturel, est dans la magie de l'imprimé. Dès lors, ces « techniques de soi », mises en œuvre dans les lieux pentecôtistes de production des miracles de Dieu, s'imposent comme des techniques d'*assujettissement* au Souverain moderne : le Dieu chrétien, le capital, le génie sorcier, la science, la technique, l'État, dont la transfiguration est au fondement de la croyance à leur efficacité.

Les Églises de guérison qu'étudie Devisch au Congo-Kinshasa ne sont pas hétérogènes au schème du pouvoir de la connaissance écrite et du commandement du Souverain moderne : les « Églises de guérison ont rejeté et révisé le cadre (post)colonial de référence dans l'établissement de l'identité et du rôle de l'individu dans la sphère publique de l'État-nation [...] là où la socialisation moderne a été imposée à travers la lecture et l'écriture, et là où la stratification coloniale a été introduite à travers un processus d'encodage...⁴⁴ ». Une rupture avec le cadre (post)colonial qui s'organise sur le rejet émotionnel et obsessionnel de l'écriture est commandée par la magie de l'écriture. Elle est donc un lien profond et non une *parodie* de lien. On ne peut donc pas soutenir, comme le fait cet auteur, l'extériorité du Dieu chrétien par rapport aux structures de causalité des malheurs et des miracles du Souverain moderne dans les Églises de guérison à Kinshasa, lorsqu'il écrit que celles-ci « représentent, en partie, une réponse à l'intrusion coloniale belge, l'État

39. Lire R. Marshall-Fratani, « Prospérité miraculeuse... », art. cit.

40. J.-F. Bayart, « Le "capital social" de l'État malfaiteur, ou les ruses de l'intelligence politique », in J.-F. Bayart, S. Ellis et B. Hibou, *La Criminalisation de l'État en Afrique*, Bruxelles, Complexe, 1997, pp. 62-63.

41. Voir J. Tonda, « Fétichisme politique, fétichisme de la marchandise et criminalité électorale au Gabon... », art. cit.

42. Voir par exemple A. Corten, « Miracles et obéissance. Le discours de la guérison divine à l'Église universelle », *Social Compass*, 44 (2), 1997, pp. 283-303.

43. A. Mary, « La violence symbolique de la Pentecôte gabonaise », in A. Corten et A. Mary (dir.), *Imaginaires politiques et pentecôtisme. Afrique/Amérique*, Paris, Karthala, 2001.

44. R. Devisch, « "Pillaging Jesus" ... », art. cit., p. 577.

moderne et le consumérisme capitaliste. Elles essaient de renverser les modèles étrangers de la modernité et de guérir les plaies psychosociales infligées par le "blanchissement" effectué par les écoles et les Églises chrétiennes⁴⁵.

Le cas d'étude que nous voudrions présenter maintenant est intéressant à double titre. D'abord parce qu'il concerne une prophétesse leader local d'un syncrétisme tirant sa légitimité d'un livre mythique et du schème du pouvoir de l'Intelligence (écrite) divine. Ensuite parce que cette prophétesse engage, sur la base de ce rapport, un duel magique avec un redoutable culte initiatique masculin : Ndjobi, véritable religion des crânes et des fétiches. Le rapport de connaissance et de pouvoir / commandement se superpose ainsi à un rapport de genre. Le contexte de ce conflit de genre et de connaissance/pouvoir, qui traduit aussi bien l'incidence du travail de l'imagination que du travail syncrétique sur des figures et schèmes de pensée contradictoires, mais contemporains, a lieu dans une cité rurale du Nord-Ouest congolais, Étoumbi, plongée dans une profonde désespérance sociale depuis la fermeture de son agro-industrie en 1987.

Il s'agit d'Yvonne Mpissa, connue sous le pseudonyme de « Mama Mokangui », responsable de l'Église traditionnelle Ayelessili⁴⁶ à Étoumbi. Ayelessili tient son nom du lingala *mayèlè*, « intelligence », et *esili*, « fini ». Cette expression, dans le langage courant, exprime l'expérience d'un rapport de connaissance désespérant : la fin de l'intelligence, c'est l'expression limite de la finitude, et par là d'un déficit cognitif, constituant d'après Jean Baechler l'un des trois déficits à l'origine historique de l'imaginaire religieux⁴⁷. Ainsi, Ayelessili serait l'ultime recours thérapeutique qui sauve lorsque tout ce qui a été entrepris a échoué. Contrairement à d'autres mouvements religieux, Ayelessili ne se réclame pas du christianisme et n'utilise pas la Bible. La présence d'un livre invisible y est cependant évoquée. En 1990, le conflit entre Ndjobi et Ayelessili connut un épisode particulièrement fort. Ayant un jour reçu un malade, les spécialistes de Ndjobi devaient se rendre dans leur sanctuaire pour les épreuves habituelles de guérison. Les voyant passer en direction de la forêt où se trouve leur sanctuaire, Yvonne décida alors de les attaquer.

« Je me suis bien habillée comme il faut. En esprit, je suis partie en forêt et j'ai tenu deux bougies, l'une dans la main droite, l'autre dans la main gauche. J'avais aussi mis une soutane et de la poudre et j'étais dans les lieux avant eux. J'étais debout. Quand ils sont arrivés, ils m'ont vue et se demandaient : "Mais cette femme, nous l'avons laissée à la maison, non. Comment a-t-elle fait pour se retrouver ici ?" Dans le doute, ils ont dépêché l'un des leurs au village pour s'assurer si c'était vraiment moi qui étais devant eux. Le type revint, ahuri, du village en disant : "Je viens de la voir au village en train de laver ses assiettes." Deux autres personnes envoyées au village deux fois de suite vont confirmer la présence à la fois au village et en forêt d'Yvonne. Depuis ce jour, les gens de Ndjobi ne me cherchent plus, ils ne parlent plus de moi. »

Après ce duel victorieux avec Ndjobi, Yvonne dut connaître les affres de la prison à Owando en 1996, à la suite d'une opération de « lavement » de villages dans la Cuvette-Ouest qui se termina très mal : des « sorciers » qu'elle accusa furent exterminés par leurs présumées victimes et une plainte fut déposée contre elle. La justice et l'État prirent alors fait et cause pour les sorciers, confirmant ainsi l'appartenance commune du travail de Dieu, de l'argent, de la sorcellerie, du livre et de l'État aux mêmes structures de causalité du malheur et des miracles du Souverain moderne.

RAPPORTS DE CONNAISSANCE/POUVOIR ET DE CLASSES D'ÂGE

L'irruption de Mademoiselle, que nous avons déjà évoquée plus haut, au Gabon et au Congo en 1955 sous l'impulsion du prophète Jean-Boncœur Émane, originaire de la région de la Sangha, dans le Nord-Congo, s'accompagna d'une adhésion massive des jeunes. Ce mouvement symbolisait ainsi les nouvelles temporalités du Souverain moderne en rupture avec les temporalités de la tradition, même s'il dut utiliser pour cela des idiomes et des pratiques symboliques de ces dernières temporalités. Il constituait ainsi un lieu de déploiement des dialectiques des temporalités constitutives des structures de causalité des miracles du Souverain moderne. Dans toutes les versions du mythe d'origine que nous avons restituées dans *La Guérison divine*⁴⁵, la divinité *blanche* confie à ses élus la mission de « détruire tous les médicaments et fétiches laissés par les ancêtres afin qu'il n'y ait plus de secrets pour personne ». L'un des plus grands « médicaments » laissés par les ancêtres chez les Kota auprès de qui Mademoiselle recruta ses tout premiers prophètes est *Mongala*, génie aquatique, que les initiés appellent aussi *Mama* (la mère), autour duquel s'organisaient le culte des jumeaux et, surtout, les initiations du rite de passage lors de la circoncision. Les prophètes de Mademoiselle, à l'exemple de Ndengéi, de Mouwa et surtout de Pascal Zoaka Zoaka, réussirent à provoquer des conversions à la religion de Mademoiselle et à montrer aux femmes le secret de *Mongala* : à savoir que la terrible voix cavernueuse qui les terrorisait tant, et qui était censée être celle d'un *nkunku* (esprit), était

45. R. Devisch, « "Pillaging Jesus" ... », art. cit., p. 577.

46. Une étude approfondie d'Ayelessili a été réalisée par M.-E. Gruénais, « From spirits to the Bible : Ayelessili, or the impossible church (Congo-Brazzaville) », *Social Compass*, 48 (3), 2001, pp. 387-402.

47. J. Baechler, « Religion », in R. Boudon (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1990, pp. 423-459.

48. J. Tonda, *La Guérison divine en Afrique centrale*, op. cit.

la voix d'hommes particulièrement entraînés ou doués, dont certains étaient des ventriloques. Mademoiselle, dont le nom biblique était Élisabeth, était doublée, dans son panthéon chrétien, de Jean-Baptiste.

Pour réaliser la rupture avec les temporalités des anciens, temporalités des « mauvais médicaments », temporalités du clan et du lignage, c'est-à-dire ici du monde des *ainés*, Mademoiselle et Jean-Baptiste n'ordonnaient pas seulement de détruire des « médicaments ». Ils pouvaient aussi ordonner l'adultère et attacher le sens de leur mission à la réalisation de l'inceste. Monseigneur Pascal Zoaka Zoaka nous avait confié en 1994 qu'il devait sa vocation prophétique à un adultère commis avec la femme de Jean Ndombakissa, le grand *nganga* du Nord-Congo que nous avons évoqué plus haut, alors que Zoaka Zoaka se trouvait chez celui-ci à la fin des années 1940 avec sa sœur, qui était en traitement chez le puissant *nganga* : « Celui-ci voulut me prendre à son service pour le commerce. Mais Jean-Baptiste s'y opposa et m'ordonna de coucher avec sa femme. Ce que je fis. Après quoi, Ndombakissa m'arrêta pour adultère et je fus battu, jugé et relâché. Jean-Baptiste me promit une vengeance sur Ndombakissa. » Cette « vengeance » se réalisa en 1957, Pascal étant à cette date en possession de tous ses « pouvoirs surnaturels ». Détail très important, ces pouvoirs lui furent transmis par Jean-Baptiste, par l'intermédiaire de Marion, un exploitant d'or français au service duquel Zoaka avait travaillé à Nona, dans le Nord-Gabon, comme boussolier. Le boussolier Pascal Zoaka Zoaka avait en effet été « informé » par Jean-Baptiste que celui-ci lui destinait un livre, grâce auquel il exercerait sa nouvelle mission, par l'intermédiaire de Marion. Pourquoi cette médiation par Marion ? Parce que, nous répondit Zoaka Zoaka, « Jean-Baptiste est esprit et moi, simple mortel. Il le confia à Marion parce que Marion était magicien. Mais Marion, sentant le danger, refusa de me remettre mon livre. C'est pourquoi Jean-Baptiste m'ordonna d'attaquer Marion pour récupérer mon livre que je n'ai finalement jamais récupéré ». Quant à l'inceste, qui fut aussi lié à la vocation prophétique de Pascal Zoaka Zoaka, une des versions du mythe d'origine soutient qu'il fut commis de force par celui-ci avec sa sœur, sous les ordres de Jean Ndombakissa, furieux après la découverte de l'adultère de sa femme avec Zoaka Zoaka.

Comme chez Simon Kimbangu, le plus grand des prophètes d'Afrique centrale du ^{xx}e siècle, la vocation prophétique de Zoaka Zoaka est marquée, à l'origine, par le schème de *l'échec* : échec dans la récupération définitive du livre, c'est-à-dire de la *connaissance/pouvoir* que lui destinait Jean-Baptiste par l'intermédiaire du *magicien* Marion. Jean-Baptiste, Marion le magicien sont ici des figures du Souverain moderne. Tout se passe ainsi comme si le pouvoir surnaturel de Zoaka Zoaka, à la fois *exprimait* (dans l'imaginaire) et *signifiait* (sur le plan symbolique⁴⁹) fondamentalement l'échec historique, réel, subi

par les « anciens » et leurs « médicaments » face à la force matérielle et/ou à la magie des Blancs transfigurée dans leur Dieu. C'est pourquoi ce pouvoir surnaturel s'inscrit résolument dans les temporalités du Souverain moderne, car l'inceste qui l'enfante en fait un pouvoir d'esclave. En effet, du point de vue de la logique des clans patrilinéaires, comme ceux des Ndjem et des Kota dont sont membres Jean-Bonccœur Émane et Zoaka Zoaka, le statut d'esclave hante l'identité de l'enfant issu d'une relation incestueuse, parce qu'il n'a qu'un clan : celui de sa mère, celui de son père étant non identifiable. Ce n'est donc pas un hasard si le travail de Dieu, au service duquel se met Zoaka Zoaka, est identifié à une divinité féminine blanche, donc étrangère. Les figures structurellement homologues de l'étranger, de l'esclave, du Blanc et de la femme-mère (qui rappelle la figure du génie aquatique Mama, l'autre nom de Mongala, mais aussi la Vierge Marie), ainsi que les schèmes de la magie (du Blanc Marion), du livre (la connaissance scientifique et biblique du Blanc), de l'échec et des « médicaments » sorcellerisés ou diabolisés des anciens, engagés dans des interactions dialectiques des temporalités de la tradition et de la modernité, donnent ici une image claire des rapports à l'œuvre dans les structures de causalité du Souverain moderne. Autrement dit, les rapports entre les aînés et les cadets dont Mademoiselle exprime le caractère contradictoire sont constitutifs de la même contemporanéité.

Un autre mouvement qui surgit quelques années avant Mademoiselle dans les mêmes régions frontalières du Congo et du Gabon, le mouvement *le Ngol* (De Gaulle⁵⁰), également appelé « la Mère », s'inscrit dans la même logique. Il se proclamait lui aussi, comme le souligne un rapport cité par Georges Balandier, « le champion des jeunes contre la tyrannie des anciens ». De Gaulle-la Mère empruntait beaucoup au capital magique du christianisme missionnaire : chapelle, presbytère, nef, autel, cierges, cloche, ostensor, confession publique. Dans les années 1990, à Étoumbi, Ndjubi, qui revendiquait son affiliation à De Gaulle-la Mère, était considéré par les jeunes comme l'incarnation exemplaire de la classe d'âge des aînés et de la sorcellerie contre lesquelles ils luttaient. Une lutte qui se structurait ainsi sur un double rapport : un rapport de connaissance et un rapport de classe d'âge, la majorité des jeunes avaient fréquenté l'école et la ville. Il s'agit donc d'une expression des tensions qui caractérisent, de manière générale, les rapports entre déficits de capital

49. Nous tenons cette distinction de C. Geffray, *Trésors. Anthropologie analytique de la valeur*, Strasbourg, Arcanes, 2001, p. 103.

50. Sur ce mouvement, voir F. Bernault, *Démocraties ambiguës. Congo-Brazzaville, Gabon : 1940-1965*, Paris, Karthala, 1996.

culturel scolaire (schème de *l'échec*) et vocations au travail de Dieu, d'une part, et leur expression et signification en termes d'actions nuisibles de la classe d'âge des aînés, d'autre part. Les descriptions qui suivent tentent de serrer de plus près ces rapports. Yvon-Blaise Ngounouka, vingt-cinq ans au moment de l'enquête, en 1994, a quitté le collège en troisième, par « manque de soutien ». En 1980, il est employé et choriste à l'Église catholique à Brazzaville avant de la quitter parce que, dit-il, « ils ont des bréviaires, des livres spéciaux que vous ne pouvez pas lire. Même la Bible n'y était pas accessible. Et d'ailleurs, même la Bible était en contradiction avec ce que font les prêtres ; je crois qu'il y avait une espèce de secret... ».

Ne fréquentant plus le collège et encore moins l'Église, Yvon-Blaise se lance dans « la vie des femmes » et la « délinquance ». « Abandonné » par sa famille, il vit à Brazzaville chez des amis. Huit ans après avoir quitté l'Église, son frère aîné lui demande un jour de l'accompagner à une paroisse de Talangai à Brazzaville : « Là-bas, on pouvait rester et être nourri pourvu de faire quelques travaux. » Yvon-Blaise est ainsi pris en charge par les pasteurs de l'Église du Saint-Esprit : « Je ne voulais pas tant y rester parce que je pensais que c'était de la magie. » Une bible lui est offerte et il vécut dans la paroisse de l'Église du Saint-Esprit jusqu'en 1993. En 1994, rupture : « Parce que j'ai pris conscience ; j'avais une bible et je comparais. » La rupture fut d'autant plus inévitable que les chefs de l'Église « n'acceptaient pas la liberté d'opinion. Ils ne suivent pas ce qui est écrit ».

Rentré à Étoumbi, Yvon-Blaise et un groupe d'autres jeunes créent leur propre Église, intitulée « Nouvelle Alliance ». Yvon-Blaise fait alors partie de ces jeunes naufragés d'une situation de désespérance sociale non maîtrisée par la ville, l'école, la famille, l'État, les Églises historiques, etc. À Étoumbi où ils échouent, avec pour capital symbolique la Bible, substitut de diplômes qui n'ont pu être obtenus et transfiguration de la puissance blanche, ces préposés malheureux au statut de « Blancs » peuvent s'ériger en chefs tout-puissants d'Églises et acquérir d'un seul coup le pouvoir, le prestige et tous les autres profits afférant au statut social soutenu par le schème structurant de la magie de l'écriture. Tabou, Aymé, Émile, mais aussi Omondjo, titulaire d'une maîtrise de psychologie de l'université de Nice, et bien d'autres jeunes confrontés à la difficulté d'être de nouveaux « Blancs », s'improvisent alors comme chefs d'Églises nouvelles ou de groupes d'évangélisation.

Parce que l'identité de « Blanc », qu'ils n'ont pu acquérir par la fréquentation de l'école et qu'ils approchent dans l'imaginaire par la magie de la Bible, implique qu'ils se démarquent de la « tradition » et de ses pratiques qu'ils satanisent, mais aussi parce que, de toute façon, le christianisme néo-fondamentaliste qu'ils véhiculent enferme le principe d'une rupture avec la « tradition », les

jeunes pasteurs-prophètes d'Étoundi se devaient de s'attaquer à Ndjobi. C'est ainsi qu'Yvon-Blaise, mais aussi Aymé, son ancien chef, investissent le sanctuaire de Ndjobi, une nuit de l'année 1990, s'emparent des objets culturels, les aspergent d'eau bénite et disposent ensuite de la poudre bénite tout le long du sentier qui conduit au sanctuaire.

Cette violence contre Ndjobi, exercée au nom de Dieu et de la lutte contre la sorcellerie, apparaît à l'analyse comme l'expression d'un désir partagé par une grande partie de la jeunesse déscolarisée, inquiète de son avenir. Ayant le sentiment de subir les effets d'une situation dont ils n'ont pas la maîtrise, ces jeunes inscrivent l'interprétation de leur malheur dans les rapports sociaux de classes d'âge qui, traditionnellement, impliquent les solidarités non seulement entre aînés et cadets mais aussi entre pairs. C'est ce que montrent tous les discours des jeunes organisés en associations dans la localité. Pour tous ces jeunes, en effet, Ndjobi est une institution identifiable à la classe d'âge des aînés et à Satan. Les aînés, ce sont les « *basendzi* ⁵¹ », des non-« civilisés », autrement dit des *illettrés*, ceux qui ne peuvent pas être considérés comme des « Blancs ».

Les rapports entre les jeunes et les vieux y étaient caractérisés par Nicolas, niveau terminale, secrétaire polyvalent d'« Air au village ⁵² », comme des rapports de « méfiance ». Nicolas justifie ce sentiment par ce qu'il appelle des « faits palpables », notamment les « noyades des jeunes au fleuve ». Pour Nicolas, mais aussi pour la presque totalité des jeunes, ces noyades sont « provoquées par les vieux : quand on consulte, ce sont des groupes de vieux, et même les vieilles femmes qui sont accusés ». Pour Norbert Boula, président du GVEK ⁵³, « les problèmes de sorcellerie bloquent l'évolution des jeunes. C'est le grand mal. Les parents bloquent les jeunes : nos vieux sont insatisfaits. Ils veulent avoir de l'argent pour obtenir de petites filles de vingt ou vingt-cinq ans ». Et, pour avoir cet argent, « les vieux utilisent des animaux invisibles qui vont subtiliser le produit des ventes des jeunes propriétaires des kiosques ». Même s'ils reconnaissent qu'il existe aussi de jeunes sorciers, la sorcellerie est fondamentalement, pour Nicolas, Norbert et leurs amis, un attribut des vieux, en particulier ceux « qui ont raté leur vie. »

Ainsi, au cœur des rapports entre jeunes et vieux, cadets et aînés, se pose la question de l'échec dans la vie. Même Étienne Tang-Tang, d'origine camerounaise, affilié à l'Udéco ⁵⁴, et qui déclare ne pas croire à la sorcellerie, considère l'échec comme l'élément central d'appréhension des rapports entre les classes

51. *Basendzi*, pluriel de *monsendzi*, déformation du français « mon singe ».

52. Association d'Initiatives pour Rétablir Agréablement et Utilement le Village.

53. Groupement de Vendeurs ayant des Kiosques.

54. Union pour le développement économique de la Cuvette-Ouest.

d'âge. Pour Étienne, c'est la « paresse » qui explique les accusations de sorcellerie portées par les jeunes à l'encontre des vieux, « parce que les jeunes sont paresseux, veulent toujours se laisser prendre en charge par leurs parents ». Et Étienne de conclure : « La sorcellerie, ça se passe dans les idées, c'est de l'imagination. Le vrai problème, c'est la paresse. »

S'il fallait une preuve supplémentaire de ce que le schème de l'échec est au principe des rapports que les cadets entretiennent avec les aînés, nous l'avons dans ce propos du président du GVEK, en réaction à l'argument d'Étienne Tang-Tang : « Tous les jeunes ne s'attaquent pas aux parents pour des échecs. Je sais que j'ai raté mon examen, mais l'école m'a appris à calculer... On ne peut pas tout rater dans la vie : j'ai choisi le commerce. Mais qu'est-ce qui pousse les vieux à venir me subtiliser mon argent ? Le problème est que le vieux qui a travaillé toute sa vie à l'usine et qui n'a pas épargné a échoué comme moi qui ai échoué à mon examen. »

La notion d'échec est, pour les jeunes, une notion chargée de connotations scolaires. Elle signifie, pour eux-mêmes mais aussi pour leurs parents, l'échec d'être « Blanc ». À Étoumbi, où l'usine est fermée, les possibilités de devenir « Blanc » sont très limitées. Alors, les « débrouillardises » vont porter sur le « commerce des kiosques » ou d'autres types de commerces... dont le *travail de Dieu*. Cette dimension commerciale du travail de Dieu est reconnue aussi bien par les jeunes travailleurs de Dieu que par les membres des associations non religieuses. Notamment à travers l'accusation qu'ils portent sur les « sectes qui font le commerce » ou sur Ndjobi. Et, effectivement, la vérité économique de l'entreprise religieuse est bien mise en exergue dans la localité à travers d'importantes transactions financières entre, d'une part, les adeptes ou clients, et d'autre part Ndjobi et les Églises de la guérison divine. En effet, à Ndjobi ou chez Yvonne, les sommes demandées pour les soins, les recherches de coupables en cas de soupçons de sorcellerie ou de « lavement de corps » ou de « village », peuvent atteindre 300 000 ou 350 000 francs CFA.

Mais la logique de l'échec était tellement prégnante que, comme par une sorte de fatalité métaphysique qui désespère toute volonté de sortir de son engrenage, les jeunes déscolarisés ayant « choisi » le commerce de Dieu comme moyen à la fois de « réussite » sociale et de destruction de Ndjobi n'ont pu éviter, malgré toute leur ardeur prophétique, d'essayer un nouvel échec face à cet adversaire redoutable. Pourtant, au début des années 1990, Ndjobi était pratiquement « mort » du fait de la guerre que lui livraient les jeunes pasteurs-prophètes, devenus intarissables sur la victoire qu'ils avaient obtenue en convertissant des *nganga* Ndjobi ayant renoncé à leurs pratiques « sataniques ». Ainsi, en octobre 1996, lors d'une mission d'enquête à Étoumbi, quelle ne fut pas notre surprise en constatant l'assurance arrogante des « ndjobistes » sollicités pour

la guérison des cas les plus désespérés, sur lesquels avaient échoué les travailleurs de Dieu et le centre médical. Le contexte politique de décompression autoritaire avait permis à Ndjobi – de s'affirmer de nouveau en faisant valoir son droit d'exister comme les autres, puisque ce nouveau contexte n'autorisait plus quiconque à exercer des actes de violence à son encontre. De plus, la mort d'Aymé en 1994, le jeune prophète le plus déterminé à détruire Ndjobi – qui habitait Brazzaville et renforçait son charisme avec les effets symboliques de cette résidence urbaine (l'urbanité brazzavilloise renvoyant à un imaginaire de l'au-delà que symbolise généralement l'Europe) –, mais crédité d'avoir été incapable de lutter avec la seule puissance de la Bible contre le culte traditionaliste, avait fini de consacrer, provisoirement sans doute, la victoire des vieux et l'échec des jeunes.

LES RAPPORTS AUX CHOSES DE DIEU, DU CAPITAL ET DE L'ÉTAT

Depuis une vingtaine d'années, l'économie des miracles et le travail de Dieu qui la développe constituent un puissant dispositif de police généralisée et particulièrement vigilante des corps. Le moyen en est l'ensemble des interdits ou des ordres dictés sur la consommation des marchandises de luxe qui doivent ou non parer le corps. Mais il en existe un autre : toutes les règles d'hygiène et la moralisation. Le cas de l'« Hôpital de Dieu » est exemplaire.

Au moment de l'enquête, en 1994, ce centre est dirigé par une femme de cinquante ans, née au Bas-Zaïre, divorcée. Les soins à l'Hôpital de Dieu sont prodigués tous les jours, sauf le dimanche. Il est fermé au mois d'août. La réception des malades est organisée sur le modèle des dispensaires et chaque malade doit se munir d'un carnet de soins acheté sur place au prix de 100 francs CFA. Elle est toujours conditionnée par deux séances de prière : la première réunit Martine et ses vingt-cinq collaborateurs dans une maison, la seconde se pratique avec les malades. Puis Martine appelle ceux qui sont en cours de traitement pour leur distribuer leurs remèdes. Par la suite, elle reçoit les nouveaux malades, qui se voient donner un numéro d'ordre ; des questions leur sont posées sur leur appartenance religieuse, sur la date de leur baptême, sur leurs avortements (pour les femmes) ou sur leurs incitations à avorter (pour les hommes), sur leurs précédents recours. On exhorte les malades qui ne sont affiliés à aucun mouvement religieux à adhérer à une communauté religieuse, à choisir entre les Églises catholique, protestante, kimbanguiste et l'Armée du Salut, reconnus par l'État. Toutes les autres Églises sont considérées comme des « sectes », c'est-à-dire des lieux où l'on est censé pratiquer la magie.

La guérison divine dépend de l'observance de règles précises : la charité, la foi en Dieu, la fidélité entre conjoints, surtout si le motif de consultation est

la stérilité. La jalousie et la haine sont proscrites. Ces recommandations une fois faites, Martine reçoit les malades individuellement, prie avec eux et leur prescrit un traitement. Il est procédé chaque jeudi à un contrôle des malades. Les patients sont soumis à un rite appelé « Tais-toi ! ». Sous la direction personnelle de Martine sont exposés publiquement les motifs de consultation des malades, leur état à leur arrivée au centre, le traitement reçu et les résultats obtenus. « Tais-toi ! » est le cri de victoire scandé par l'assistance pour marquer la supériorité du centre sur les *nganga*, sur l'hôpital (notamment dans les cas de stérilité), sur les conjurations familiales, et pour rappeler combien il est inutile d'aller dépenser de l'argent auprès des autres thérapeutes. C'est enfin une victoire sur Satan, qui symbolise la jalousie, la rancune et la sorcellerie. Il existe un second rituel appelé « Convocation ». À la suite d'un rêve visionnaire sur les obstacles à la guérison de certains malades, Martine convoque ces derniers afin qu'ils confessent leurs difficultés quotidiennes : dettes (par exemple factures d'eau ou d'électricité impayées), disputes avec des parents ou des voisins, etc. Le traitement peut être suspendu en attendant que le malade règle ses problèmes.

Ce qui est frappant dans l'organisation et le fonctionnement de l'Hôpital de Dieu, c'est le souci de l'ordre ou, plus précisément, de rationalisation et de discipline. Rien, dans cet « hôpital », ne se fait en dehors des règles établies. Ainsi, il ne peut y avoir aucune anticipation sur les étapes, rigoureusement définies, du processus thérapeutique. C'est d'ailleurs au « major » de l'« hôpital », qui est une femme, qu'il incombe la tâche d'expliquer les règles du centre aux nouveaux patients : ils ne doivent en aucun cas cracher dans l'enceinte de l'hôpital, il leur faut enlever leurs chaussures et porter des sandales spéciales pour se rendre aux toilettes, dont ils sont tenus d'ouvrir la porte après leur passage pour les aérer ; des poubelles sont mises à leur disposition et rien ne peut être jeté par terre dans l'enceinte du centre. Des propos fermes leur sont tenus sur l'exigence et l'impératif de propreté, à l'occasion desquels il leur est rappelé que ce sont les malades qui ont rendu insalubres les hôpitaux publics. Il leur est signifié aussi l'interdiction de s'appuyer aux murs... S'agissant des précautions prises pour éviter la transmission du virus du sida, notons qu'il est interdit de se faire des incisions sur la peau avec des lames de rasoir achetées ailleurs que dans l'« hôpital ». Après les incisions, le coton et les lames usagés doivent être ramenés par les malades chez eux en vue de leur destruction. En aucun cas ils ne doivent être jetés dans les poubelles de l'« hôpital ».

Martine est tellement préoccupée par les impératifs d'ordre, de discipline et d'hygiène que rien ne peut se faire sans son avis. Aussi l'Hôpital de Dieu est-il extrêmement centralisé. Contrairement à la plupart des « cliniques »

du travail de Dieu, celle de Martine n'utilise ni bougie, ni eau bénite. Guérisseurs du centre et malades doivent continuer à prier dans leur église habituelle. Elle explique aux malades que son « hôpital » n'est ni une paroisse, ni une « association », ni une secte, ni un centre de *bonganga* (terme générique désignant l'ensemble des savoirs, des techniques et des arts traditionnels de guérison).

À bien des égards, ce centre de guérison divine diffère peu des autres hôpitaux du travail de Dieu : lutte contre la sorcellerie et les fétiches, prescriptions morales, opposition aux « sectes » sont autant de caractéristiques communes à l'ensemble des mouvements religieux. Cependant, son fonctionnement sur le modèle du dispensaire et d'une administration très à cheval sur les règles en font un lieu caractéristique de l'adhésion à l'ethos et à la puissance du Souverain moderne. L'Hôpital de Dieu est de ce point de vue un démenti de la thèse de la « parodie » défendue par René Devisch. Comment ne pas voir dans le souci très affirmé de l'ordre, de l'hygiène et de la morale citoyenne une volonté de discipliner, de rationaliser et de procéder à une subjectivation des victimes des processus de modernisation et de développement en situation d'incertitude ? Comment ne pas y voir également une volonté de faire acquiescer aux « malades » des *habitus* de propreté selon les normes biomédicales ? Guérir les corps individuels, à l'Hôpital de Dieu, c'est simultanément assainir l'ordre social pris dans la sphère des relations interindividuelles des patients. C'est aussi être en règle avec les services publics ou privés, par exemple les sociétés nationales d'électricité et d'eau.

Les rapports à l'État sont en effet présents dans les disciplines des corps de l'Hôpital de Dieu. Les mots « Tais-toi ! », « Convocation », le souci d'être en règle avec les services d'électricité et d'eau, sociétés d'État, traduisent la prégnance de l'imaginaire de la puissance de l'État. L'imaginaire de l'Hôpital de Dieu cumule les disciplines de l'État et les disciplines des missions coloniales, de l'armée. Il s'inscrit ainsi dans la suite logique du travail de Dieu en colonie, où il constituait les appareils idéologiques et répressifs d'État.

Le carcan disciplinaire imposé dans cet « hôpital », et qui procède ainsi d'une logique de soumission à l'ordre sociopolitique, suscite en fait peu de stratégies d'indocilité dans la mesure où son principe est celui de l'*assujettissement* absolu au travers d'un travail intensif sur soi, condition de réalisation de la guérison divine dans tous les lieux charismatiques-pentecôtistes : investissement soutenu et vigilant dans la prière, la louange, le respect scrupuleux des normes éthiques ; sobriété, rapports sexuels réduits à la consommation exclusive du corps du conjoint, recherche de contact corporel avec le divin par les voies de la transe, rapport au corps mystique du Christ par les Écritures et les expériences visionnaires, rejet de la vie mondaine, etc.

Ce qui caractérise, nous semble-t-il, l'ensemble des faits qui viennent d'être évoqués est la difficulté de distinguer l'imaginaire du réel, le rationnel de l'irrationnel, le fonctionnel du symbolique, Dieu du diable et du génie sorcier, la réussite de l'échec, etc. Toutes ces figures, tous ces schèmes sont marqués par le paradoxe de la redondance⁵⁵ qui les fait se reproduire dialectiquement : le Dieu civilisateur des missions apporte la subjectivation rationnelle, l'intellectualisation par les techniques du corps (au sens de Mauss) de la biomédecine et de l'hygiène en même temps que par les techniques de soi de la magie des médailles, des chapelets, des scapulaires, du Livre, de la bureaucratie. Les procès de subjectivation qu'il engage, en tant que référent idéologique ultime de la Mission civilisatrice, sont simultanément des procès de civilisation par l'économie des miracles de la franc-maçonnerie, de la Rose-Croix, qui sont redondants avec l'économie des miracles des talismans, des médailles, des livres, des stylos magiques, de De Gaulle-la Mère-Ndjobi, de Mademoiselle, de Mami Wata, de Madame Milla, de Franco ou de Hindou Sankara. C'est sous sa tutelle idéologique que l'Église et l'État paganisent, sorcellerisent, fétichisent, diabolisent et criminalisent ces agents et produits de l'économie des miracles qu'ils travaillent ainsi à mettre en place. En ce sens, le *fétichisme* est ce qui constitue l'économie, au sens de logique, de la dynamique de subjectivation/civilisation du Souverain moderne, comme le démontre l'ultime exemple suivant : le culte de l'élégance et de la réussite matérielle des jeunes pasteurs pentecôtistes américanisés ne souligne pas seulement sa redondance avec le *fétichisme de la marchandise* et du corps à l'œuvre dans la religion de la Sape à Bacongo⁵⁶, mais également avec le *fétichisme politique* de la pompe ecclésiale du catholicisme ayant fortement influencé la subjectivation/civilisation par les « mises en objets⁵⁷ » somptuaires des Églises indépendantes ■

Joseph Tonda

Université Omar-Bongo de Libreville (Gabon)

55. Sur le paradoxe de la redondance, lire Y. Barel, *Le Paradoxe et le système*, Grenoble, PUG, 1979, pp. 118-119.

56. J. D. Gandoulou, *Dandies à Bacongo : le culte de l'élégance dans la société congolaise contemporaine*, Paris, L'Harmattan, 1989.

57. Sur cette notion, voir J.-P. Warnier, *Construire la culture matérielle. L'homme qui pensait avec ses doigts*, Paris, PUF, 1999, pp. 109-111.