

**Faculté des sciences économiques,
sociales, politiques et de communication**

Commission Doctorale du Domaine Sciences Politiques et Sociales

Une archéologie critique de la race.

***Anthropologie de la négrophobie en Belgique à partir de deux
réseaux problématiques : un crime et un pillage en 1884 au
Tanganyika par un agent de l'A.I.A., tels qu'ils sont rapportés dans
les archives, et deux blackfaces folkloriques, tels qu'ils ont eu lieu à
Ath et Deux-Acren en 2018 et 2019.***

Vander Elst Martin

Thèse présentée en vue de l'obtention du grade de docteur en Sciences Politiques et
Sociales de l'Université catholique de Louvain

Membres du Jury

Président : Prof. Pierre-Joseph Laurent

Promoteur : Prof. Jacinthe Mazzocchetti

Autres Membres du Jury : Fabienne Brion, Aymar Nyenyezi Bisoka, Montassir Sakhi

Une archéologie critique de la race



A protester holds a portrait of King Léopold II during a demonstration organized by Black Lives Matter Belgium on June 7. (Yves Herman/Reuters)

Anthropologie de la négrophobie en Belgique à partir de deux réseaux problématiques : un crime et un pillage en 1884 au Tanganyika par un agent de l'A.I.A., tels qu'ils sont rapportés dans les archives, et deux blackfaces folkloriques, tels qu'ils ont eu lieu à Ath et Deux-Acres en 2018 et 2019.

A Monsieur Gillet, professeur à l'école de la Charmille (type 8) qui ne croyait ni en l'incurabilité de la « dyslexie » ni en l'enseignement simultané et qui pouvait rester avec nous un mercredi après-midi pour soutenir l'événement d'une soudaine compréhension de l'abstraction des fractions ;
A Jacinthe Mazzocchetti pour avoir accompagné et soutenu cette thèse, dans la confiance, y compris dans ses moments plus difficiles, ainsi que pour ses retours précieux ;
A Pierre-Joseph Laurent et Fabienne Brion pour l'accompagnement, les propositions en termes de style d'écriture et l'attention au positionnement éthique durant les périodes et les événements plus douloureux ;
A Virginie Van Ingelgom pour avoir réinstitutionnalisé le processus d'évaluation de la thèse ;
A ma mère, mon père et ma sœur qui ont accompagné ce chemin tortueux, parfois en eaux profondes, avec amour ;
A Anas Amara avec qui nous pratiquons quotidiennement cette ethnographie en conjoncture comme éthique des situations, préalable nécessaire à l'émergence de Belgium Studies et traversons avec l'éthique chevillée au corps les grandes marées de la haine et du ressentiment ;
A Georgine Dibua pour son infatigable combat pour la mémoire et le souvenir des oubliés ;
A Jean Bofane pour ces longues discussions anderlechtoises et pour ses appels téléphoniques à chaque étape importante du processus de cette thèse ;
A Morgan Stalpart pour son accueil à Ath, pour ces moments de recherches dans les archives et ses retours ;
A Toma Muteba Luntumbue pour ses interventions esthético-archivistiques qui constituent autant de chemins de sortie du labyrinthe nécropolitique ;
A Sihame, Selim, Jérôme, Nico, Ana-Maria, etc. pour le combat sans trêve, pour l'entretien d'une politique d'enquêtes et d'activation, pour le partage et la recherche ;
A Corentin et Shannon qui sont restés droits et responsables lorsque les eaux toxiques de la calomnie ont atteint les rivages de l'amitié ;
A Paul, mon parrain, qui sut écouter et proposer des chemins praticables dans l'effondrement des valeurs fondatrices de l'état de droit ;
A François Makanga pour les discussions, le partage de documents, la mise en circulation d'archives et une attention décoloniale aux détails ;
Aux camarades du Comité Mawda, de l'USPR, du Comité Zone Midi de lutte contre les Violences Policières, etc.
A Michel Bouffieux pour la recherche conjointe et pour son travail d'investigation scrupuleux ;
Aux différents collectifs qui ont construit, parfois depuis de très longues années, décennies, l'agenda décolonial en Belgique ;
Aux habitants de Cureghem et du Peterbos pour leur combativité, leur intelligence et leur confiance ;
A mon trapèze et à Chloé qui ont su porter, supporter, soulager et soigner les blessures et leurs retours ;
A tous ceux sans qui l'écriture seule ne tiendra pas face à la haine que produit ce monde (post)colonial ;
 ...

Table des matières

1. Introduction	6
Conjoncture 2018-2023	10
Plan	28
2. Méthodologie.....	30
Ethnographie activiste en conjoncture.....	34
Héritages et déplacements généalogiques en anthropologie	40
3. Lusinga : une archéologie critique de la race	49
3.1. Une politique de la « restitution » à distance du Musée	49
3.2. L'insistance d'un nom sous les conditions de spoliation	60
3.3. La « vie infâme » des collections coloniales	65
3.4. Georgine Dibua Athapol : découverte de l'ancestralité politique.....	69
3.5. Le démantèlement de la statue de Storms à Ixelles : <i>mémoires des vaincus</i>	82
Créer des « images dialectiques » pour restituer le contexte	82
Courte généalogie de la contestation du patrimoine colonial en Belgique	84
Un espace dans la ville impériale : le square de Meeûs	95
Le contexte d'érection : naissance d'un mouvement national-impérial	97
Apologies de crimes contre l'humanité	98
Contestation de la statue de Storms au square de Meeûs.....	102
3.6. Les Carnets d'Emile Storms	107
Conjoncture congolaise internationale : 1874-1884	107
Banalité et grotesque du mal colonial.....	122
3.7. Société d'Anthropologie de Bruxelles : anthropométrie de Lusinga par Houzé.....	128
Hypoesthésie et colonisabilité.....	134
Racisme biologico-culturel	136
Anténor Firmin : une résistance épistémique interne	138
3.8. Jacques et Storms : notes ethnographiques.....	140
Évolution régressive et adaptation au milieu	141
3.9. Gouvernement indirect, inculturation et relégation.....	145
Les derniers jours d'Emile Storms, « empereur du Tanganyika » (sic.), au Congo	152
3.10. Muséologie orientée art.....	159
Thésaurisations post-coloniales et restitutions.....	162
Exotisme, promotion de la forme et fongibilité (négrophilie).....	169
3.11. Forger le concept de « blanchiment » pour penser la restitution	173
3.12. Politiques de la non-restitution	180
3.13. Conclusion provisoire : nécropolitique et réparation	190
4. Blackface.....	195
4.1. Rapide historique du « blackface »	196
4.2. Le « Sauvage » d'Ath et les « Nègres » de Deux-Acren.....	198
« Pour une Ducasse sans <i>blackface</i> » (controverse) : annulation et transformation du folklore à Deux-Acren	200
Généalogie de la contestation du <i>blackface</i>	207
4.3. Le « Sauvage » (1873) : exhibitions et exotisme	218
Orientalisme et négrophobie	220

4.4. Zwarte Piet	230
4.5. Présences noires dans la peinture flamande : Pâges, enfants esclaves et Boys	239
4.6. Les routes de l'esclavage : la vallée de la Dendre et de l'Escaut (Anvers).....	246
Économie esclavagiste : Anvers, Ostende et Bruges	248
4.7. Rites d'initiation post-coloniaux au racisme.....	258
Dimension initiatique de la blanchité : <i>Peau blanche, masques noirs</i>	268
Contester, c'est interrompre la naturalisation de la négrophobie.....	271
Entretien d'une pseudo-innocence et d'une indifférence aux ravages (écologie).....	274
Mutations négrophobes : il n'y a pas de structure de la structure	278
Le racisme n'est pas une fête pour enfant : <i>sunken places</i>	280
4.8. Actualisations suprémacistes et antiracisme libéral	285
Politique internationale de la Belgique en matière d'antiracisme : Alost et Ath	285
Analyse de la réponse de la Belgique à l'UNESCO (Ath)	287
Transformations libérables du folklore négrophobe.....	290
Recompositions suprémacistes dans l'Europe Nécropole.....	308
4.9. Anthropologie du racisme pénal : actualités de l'anthropologie criminelle	318
Meurtre de Ouassim Toumi et de Sabrina El Bakkali : un précédent judiciaire	318
Racisme pénal (premiers éléments) : de la « conduite méchante » interprétée comme « attentat-suicide »	322
Un prononcé du jugement robuste : la mise en danger vient de la poursuite elle-même.....	324
Chasses à l'homme, chasses aux nègres, chasses aux arabes, chasses policières : anthropologies criminelles	329
Contexte d'émergence de la « menace » comme délit <i>sui generis</i>	336
Colonialité du savoir/pouvoir en Belgique : la défense sociale	340
De la contre-révolution française à la contre-révolution coloniale : « crimes de foules » et « courses à l'amok »	350
Conclusion générale.....	359
Bibliographie	397

1. Introduction

En 1921, l'administration coloniale fait face à l'insurrection kimbanguiste. Simon Kimbangu, ancien catéchiste protestant, a voulu « fonder une Église nègre basée sur les dogmes chrétiens interprétés et adaptés à la mentalité des Noirs » (Rapport sur l'administration du Congo belge pendant l'année 1921, Doc. parl., Chambre, sess. 1922–1923, n° 162, p. 9), mais le pouvoir commença à réprimer ce mouvement lorsqu'il prit la forme aux yeux du colon belge d'un « mouvement politico-religieux ». Bien que Kimbangu rappelle l'égalité fondamentale que prêche l'évangile entre tous les hommes, donc entre les Noirs et les Blancs, l'administration coloniale caractérise ce mouvement comme « nettement xénophobe » (ibidem) et les Kimbanguistes seront déportés dans des Colonies Agricoles pour Relégués Dangereux qui sont de véritables camps de travail forcé.

En 2002, un zoo humain sous la forme d'un « village pygmée » est installé dans le parc animalier de Champalle, sur les rives de la haute Meuse (Yvoir). « Partez à la découverte de l'Afrique noire et des Pygmées... Ils sont à Yvoir ; pour la première fois, ils sont venus du Cameroun en Belgique pour vous présenter leur culture, leur mode de vie, leurs danses... », pouvait-on lire sur le site Internet de la commune. L'exhibition d'Africains déguisés en « Pygmées » se légitime aux yeux des organisateurs par le caractère humanitaire de l'activité : « récolter des fonds pour construire des puits, des dispensaires et des écoles au sud du Cameroun ». Par ce show ethnique dans un parc animalier, il s'agit selon l'ASBL Oasis Nature d'« aider ce peuple qui vit, en ce début de troisième millénaire, comme nous il y a deux mille ans ». Le Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme en Belgique recevra sept plaintes individuelles et d'organisations. Le Centre refusera de qualifier l'exploitation des Pygmées baka du Cameroun de « traite » car, selon lui, « jusqu'à preuve du contraire, les Baka étaient venus librement, volontairement et légalement en Belgique ». Pour le Centre, organisme parapublic chargé de poursuivre les actes racistes, il n'y avait pas de racisme, mais du « mauvais goût ». Dans son rapport officiel, le Centre reconnaît les « intentions louables » du projet. Il critique en revanche le choix du lieu, « connu pour être un parc animalier et botanique », mais il souligne n'avoir « aucun élément » sur le fait que les Pygmées « considèrent leur présence et la présentation de danses et de chants en public comme humiliantes ou dégradantes », et juge des poursuites pénales contre-productives. C'est alors uniquement sous la pression d'associations afrodescendantes locales et internationales que le zoo humain sera fermé.

En 2003, le film documentaire de Peter Bate Le Roi blanc, le Caoutchouc rouge, la Mort noire avec Elikia M'Bokolo et Imhotep Tshilombo Lubambu, qui raconte l'histoire brutale de la colonisation de l'Afrique centrale par le roi Léopold II, sort et est sous-titré en français. Il sera retransmis par la RTBF en mars 2004. À l'annonce de la publication de ce documentaire, la maison royale belge s'est dite « outrée par les thèses présentées dans le film », qu'elle qualifie de « pamphlet scandaleux ». Quant à Louis Michel (MR), alors ministre des Affaires étrangères de Belgique, il s'est dit « atterré » par « cette diatribe tendancieuse » après avoir visionné des extraits du film, rappelant que la Belgique, loin de tout négationnisme, a accepté de « faire la lumière, sans concessions ni tabous, sur son passé africain » (Pour mémoire, le documentaire « Le Roi blanc, le Caoutchouc rouge et la Mort noire », RFI, 29/06/2010).

Lors du carnaval d'Alost en 2018, la compagnie folklorique du « Vismooil'n » a produit des caricatures à fortes connotations antisémites qui ont généré un scandale international. UNIA, qui est le service public de lutte contre la discrimination et de promotion de l'égalité des chances de l'État, affirme qu'« il n'y avait pas d'incitation consciente à la haine, à la

discrimination ou à la violence contre les Juifs ». Pour UNIA, « dans le contexte très spécifique du carnaval », la loi contre l'incitation à la haine et à la discrimination n'a pas été enfreinte. L'agence ne se portera pas partie civile, ce que ses statuts l'autorisent cependant à faire, mais son directeur, Patrick Charlier, s'indignera des « réactions très dures » qu'auraient reçues les acteurs du Vismooil'n. UNIA n'engagera aucune poursuite sur le plan pénal et estimera que le Carnaval « doit rester un espace pour la liberté d'expression ». Une approche pédagogique et de dialogue est promue. Le Comité de Coordination des Organisations Juives de Belgique va condamner les conclusions d'UNIA à propos du char caricaturant des Juifs orthodoxes lors de l'édition de 2018. Selon le CCOJB, le centre interfédéral pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme perd sa crédibilité aux yeux de certaines populations qu'il entend pourtant défendre. UNIA ne dira rien non plus sur les personnages déguisés en Ku Klux Klan lors de cette édition du carnaval.

En août 2018, de jeunes suprémacistes chantent lors du Pukkelpop festival « Handjes kappen, de Congo is van ons » (« Couper les mains, le Congo est à nous ») tout en agressant deux jeunes femmes afrodescendantes en leur crachant dessus. Sur Instagram, les deux jeunes femmes témoignent avoir été poussées et frappées à coups de pied. Une boisson aurait également été jetée dans leur direction et on leur aurait tiré les cheveux. Elles ont publié une vidéo montrant le groupe de jeunes Flamands entonner ce chant raciste. UNIA a reçu un signalement. Le centre interfédéral ne se portera pas partie civile. Zuhail Demir, secrétaire d'État à l'égalité des chances, va de son côté contourner la procédure pénale et inviter les auteurs de cette agression raciste à visiter le Musée de Tervuren. Elle les recevra dans son bureau, égard qu'elle n'aura pas pour les victimes de cette agression. Cette attitude plus que compréhensive de la secrétaire d'État à l'égard des agresseurs s'est accompagnée d'un tweet de Theo Francken (secrétaire d'État à l'asile et à la migration, N-VA) qui visait à jeter le doute sur l'attitude des victimes. En septembre 2018, une croix gammée et un message à caractère raciste – « Vote(z) N-VA¹, tous les bronzés dehors » – ont été tagués sur une mosquée à Leuven. À quelques pas de la mosquée, dans le Bruulpark, le slogan suprémaciste « Le Congo est à nous » a été écrit sur un mur, faisant directement référence aux actes négrophobes du Pukkelpop festival qui ont eu lieu quelques semaines plus tôt. D'autres messages « Stem NVA », « All Brown Outside » et « Fuck niggers » ont également été écrits sur les murs du Bruulpark, toujours accompagnés de croix gammées. La section locale de la N-VA a alors twitté qu'il « n'y avait pas de place pour ça dans Louvain » et que « tout le monde pouvait être flamand et louvaniste » sans prendre position sur la nature négrophobe, antisémite et islamophobe de tels actes.

En décembre 2018, un jeune étudiant noir d'origine mauritanienne, Sanda Dia, est tué lors d'un baptême étudiant. Le 4 décembre 2018, aux abords d'un chalet près d'Anvers, le bizutage, le sas d'entrée de Sanda dans le club, est particulièrement violent. On le fait boire, on l'humilie, il fait glacial dehors, on le coince dans un puits, on le force à ingérer encore davantage d'alcool et de l'huile de poisson, pour l'humilier. Quand les bizuteurs le sortent de son trou, la température corporelle de Sanda n'est plus que de 28 degrés. Il meurt le 5 décembre à l'hôpital. Les inculpés pour la mise à mort de Sanda Dia ont été poursuivis pour homicide involontaire et traitement dégradant. Ils écotent finalement de 400€ de dommages et intérêts et 300 heures de travaux d'intérêt général. Pas un seul n'ira en prison ! On est ici dans un volume pénal équivalant à une récidive pour infraction au Code de la route. Les membres du cercle étudiant de la KULeuven « Reuzegom », dans lequel Sanda Dia avait tenté d'entrer, sont

¹ La Nieuw-Vlaamse Alliantie (N-VA) est un parti néerlandophone nationaliste, le tag ici signifie qu'il faut voter pour ce parti qui a un programme anti-immigrés pour renvoyer les Belges d'origines non européennes dans leurs pays d'origine, ce qui est parfois appelé la « remigration ».

fils de juges, de chefs d'entreprise et d'hommes politiques. Le procès avait dû être délocalisé d'Anvers à Hasselt pour éviter des interférences de la part de magistrats trop proches du cercle Reuzegom. Le SPF Justice a fait savoir que la condamnation n'apparaîtrait pas sur l'extrait de casier judiciaire. Elle figurera dans leur casier, sera visible par les parquets, la police et les services de sécurité, mais pas par leurs éventuels futurs employeurs. De façon à « ne pas pénaliser l'avenir professionnel » de ces fils de l'élite flamande destinés à faire de grandes carrières dans l'industrie comme dans le pouvoir judiciaire ou exécutif. Lors de fêtes ou dans des bars, il n'est pas rare que des fêtards ivres de la fraternité suprémaciste entament une chanson sur la façon dont les colonisateurs belges ont coupé les mains de millions de Congolais : « Coupez-leur les mains, le Congo est à nous ! ». Dans le cadre de l'enquête, la police a récupéré des messages WhatsApp, des vidéos et des photos. Parmi eux, une vidéo de membres du Reuzegom chantant « Congo is van ons ! » à un sans-abri noir peu de temps après la mort de Sanda Dia (Appuzzo & Erlanger, 2020).

En mai 2019, lors d'une intervention musclée de la police à Charleroi, un jeune homme afrodescendant déclare : « vous ne comprenez rien avec vos cerveaux de Blancs ». Cette fois, UNIA se porte partie civile contre cette personne pour « racisme anti-Blancs ». Le Tribunal correctionnel de Charleroi le condamnera pour des insultes racistes à l'encontre de policiers à 18 mois d'emprisonnement et à une amende de 800€. « Par cette condamnation, le juge rappelle que le racisme à l'égard des Blancs doit, comme toute forme de racisme, être combattu », mentionne Patrick Charlier, directeur d'UNIA.

En février 2019, le Groupe de Travail des Experts des Nations Unies sur les Personnes d'Ascendance Africaine (WGEPAD) visite la Belgique pour s'informer de la situation des personnes d'ascendance africaine dans le royaume. Il y rencontre divers représentants de l'État et de ses institutions, ainsi que la société civile d'ascendance africaine. Le WGEPAD publie ensuite un rapport intermédiaire recommandant à la Belgique de « s'attaquer aux causes profondes du racisme actuel auquel sont confrontées les personnes d'ascendance africaine ». Ce rapport qui pointe une « négrophobie endémique » en Belgique est jugé « très étrange » (RTBF, 12 février 2019) par le Premier ministre Charles Michel.

Lorsque la Belgique est contrainte par l'assemblée de l'UNESCO, lors de la dix-septième session du Comité international de l'UNESCO (2 décembre 2022) qui s'est tenue à Rabat, de demander le retrait de l'élément de la Ducasse d'Ath de la liste représentative du patrimoine immatériel de l'humanité, elle le fait « pour éviter les risques juridiques ». Bien que la polémique avait enflé suite au personnage négrophobe du « Sauvage » et unanimement condamné par les États parties à la convention de 2003, le représentant de la Belgique n'est jamais parvenu à qualifier la nature de ce personnage, ni en termes de racisme, ni a fortiori en termes de réparation.

Le policier qui est responsable par sa conduite d'avoir tué le jeune Adil au quai de l'industrie le 10 avril 2020 aurait déclaré (c'est ce qui est rapporté par 17 policiers de sa section dans un rapport administratif publié dans la presse) l'avoir intentionnellement tué : « j'en ai sorti un de la rue » (extrait du procès-verbal d'audition du 5 mai 2023 de la policière. Document Blast, 18/05/2023). Le policier sous-entend ainsi que « parchoquer »² un jeune

² Le « parchocage » peut être considéré comme une technique de capture policière (Chamayou, 2010). En effet, bien qu'illégales en Belgique, les courses-poursuites avec cette méthode d'intervention sont considérées comme des techniques policières efficaces, normalisées et banalisées (Nicholas Kumba, « Répertoire des violences policières », ZIN TV). Le parchocage, devenu une pratique courante dans les quartiers populaires, « consiste à tenter d'immobiliser les véhicules, le plus souvent des deux roues, au moyen de la voiture de police, soit en les

arabe des quartiers populaires de Bruxelles, faucher ainsi sa vie serait une façon de régler « le problème de l'immigration ». Il s'agit là à la fois d'un aveu du crime pour lequel il pourrait être inculpé, mais aussi d'une incitation au meurtre raciste. Étant donné qu'il a la responsabilité et l'autorité sur d'autres agents, qu'il est connu pour des faits de racisme et de harcèlement, qu'il s'est vanté à plusieurs reprises d'avoir déjà tué à d'autres occasions, le fait qu'un tel individu puisse porter une arme et faire usage de la force au nom de l'État représente un danger. Mis sous pression au conseil communal de la zone Midi (mai, juin 2023), le chef de corps s'est contenté de répondre qu'il s'agissait de propos « un peu beaufs », mais qu'« il n'y avait pas de racisme dans la police ».

En août 2020, le site flamand apache.be a eu accès au groupe privé Facebook suprémaciste Thin Blue Line qui est consulté par 6700 policiers (Vanden Bussche, 2020). Sur ce groupe, des messages racistes ainsi que des appels à la haine et des incitations au meurtre raciste, où les jeunes issus de l'immigration post-coloniale sont qualifiés d'« ordures », de « rats » ou de « vermines », étaient publiés en toute impunité. La technique du « parchocage » y était explicitement promue pour ses conséquences meurtrières en tant que technique d'interception « qui ne figure pas dans les manuels de formation » et qui permet de couvrir les violences racistes et les tentatives de meurtre en les faisant passer pour des « accidents », comme la technique du « placage ventral » ou de la « saisie à la gorge », ou encore le fait de « pousser les personnes arrêtées dans le véhicule de police de sorte qu'elles se tapent la tête contre la carrosserie ». D'autres messages appelaient directement à la « noyade » dans le canal. Les journalistes d'Apache ont dès lors pu restituer un double discours, un discours public xénophobe, mais qui ne prend pas la forme de l'incitation explicite au passage à l'acte, par exemple via le « parchocage » (assassinats déguisés en « accidents ») pour les policiers et un discours privé explicitement raciste. De son côté, le Centre interfédéral pour l'égalité des chances UNIA s'est dit préoccupé « par le fait que des policiers fassent de telles déclarations sur les médias sociaux ». Mais, selon lui, « il ne peut pas évaluer les commentaires publiés sur Thin Blue Line Belgium, car il n'a pas lui-même mené d'enquête sur le groupe Facebook ».

Etc.

On pourrait comme ça continuer d'égrener ces exemples que nous traiterons tout au long de cette thèse, chacun pour eux-mêmes, comme autant de « singularités épaisses » (Singleton, 2001 : 22). Nous les avons disposés ici en guise d'amorce dans un ordre qui n'est pas strictement chronologique de façon à créer un empilement analogique, chacun étant comme le point d'une chaîne qu'il faut parcourir pied à pied. Mis bout à bout, par un effet de montage, ces différents événements singuliers dessinent les contours d'un problème de perception, de distorsion, de qualification et de poursuites du racisme en Belgique. Problème qui se trouve au cœur de cette thèse.

serrant contre le bord de la route, soit en les percutant. » (Collectif Angles Morts, Vengeance d'Etat, Syllepse, 2011). Or, cette technique criminelle (encore) régulièrement utilisée ne sert pas seulement à « intercepter » les jeunes, elle est également utilisée pour transformer des tentatives d'assassinats en accidents de la route (cf. Vander Elst, 2021).

*On n'écrit jamais dans un espace neutre et blanc,
dans le rectangle d'une feuille de papier ; on vit, on
écrit, on meurt dans un espace quadrillé, découpé,
avec des creux, des bosses...*³

Il n'est pas simple de se retourner sur ces quatre, cinq dernières années. À bien des égards, cette thèse s'achève dans un autre monde que celui dans lequel elle a commencé. La rétrospective ici peut engendrer quelque chose de vertigineux : pandémie mondiale du Covid-19, toujours latente, retour de la guerre en Europe avec ses conséquences sur le prix de l'énergie et des matières premières, troubles climatiques et ses conséquences géopolitiques mondiales (sécheresses, inondations, dômes de chaleur, surchauffe des océans, fin de l'hiver arctique, etc.), montées de formes de droites alternatives et suprémacistes décomplexées (Trump, Bolsonaro, Netanyahu, Modi, Meloni, Orban, Le Pen, Milei, Wilders, etc.), inflation et accélération de la provincialisation de l'Europe (érosion de la France-Afrique en Afrique de l'Ouest, hégémonie de plus en plus importante de la Chine), retrait occidental au Moyen-Orient au profit d'un nouvel ordre mondial dans lequel la Russie occupe une place de blocage au sein du Conseil de Sécurité de l'ONU, hostilité de plus en plus importante en Europe à l'encontre des migrants, montée de l'islamophobie et de l'antisémitisme, etc. Nous sommes dans une période tectonique, toute à la fois dangereuse et incertaine. Peu à peu, chaque jour mais irrémédiablement, avec des coups d'accélération comme nous le voyons en ce moment même dans le Sahel ou en Israël/Palestine, nous changeons de monde. L'ordre issu de la Seconde Guerre mondiale et de l'après-guerre froide se dissout, se fracture et on peine à voir les formes nouvelles émerger.

L'auteur de cette thèse n'est lui-même plus tout à fait certain de savoir dans quel pays il vit. Dans ce temps de grands fracas, l'avenir d'un écrivain bruxellois demeure plus incertain que jamais. Et c'est déjà une autre menace, plus seulement sanitaire, climatique ou guerrière qui se profile à l'horizon immédiat. Il s'agit d'une menace institutionnelle qui pèse depuis des décennies et qui monte à chaque échéance électorale, à chaque sondage. Celle d'une accélération de la régionalisation néolibérale amorcée dans les années 1980. L'extrême droite flamande (Vlaams Belang) est le premier parti du pays en termes d'intention de votes : selon le dernier sondage de mai 2023 de la VRT, le Vlaams Belang totaliserait 24,6% (un quart) des électeurs du nord du pays, encore en hausse par rapport aux 22,9% du sondage de l'an dernier et de plus de 6% par rapport au scrutin de 2019. Le dossier communautaire sous le tapis de la Vivaldi sera ressorti à l'occasion des élections de 2024. Une Belgique à quatre régions est déjà dans les tuyaux et dans les discussions officieuses entre la N-VA et le PS. Pour une Région déjà fortement endettée comme Bruxelles, cela représenterait une absorption de dette publique de 385,7% de ses recettes, soit 49.526 milliards (Cornille, Kumps, et al., 2021). La régionalisation des compétences de l'État en cours depuis les années 1980 produit un déséquilibre des péréquations qui entraîne un appauvrissement et un déficit fiscal de plus en plus important pour les entités les plus pauvres (Romainville, 2007). Dans des communes aussi endettées qu'Anderlecht où une part importante de l'équilibre budgétaire dépend du Fonds de

³ Citation originale : « On ne vit pas dans un espace neutre et blanc ; on ne vit pas, on ne meurt pas, on n'aime pas dans le rectangle d'une feuille de papier. On vit, on meurt, on aime dans un espace quadrillé, découpé, bariolé, avec des zones claires et sombres, des différences de niveaux, des marches d'escalier, des creux, des bosses, des régions dures et d'autres friables, pénétrables, poreuses » (Foucault, 2019).

Refinancement des Trésoreries Communales (le 23 novembre 2023, la Région bruxelloise a accordé une aide de 10 millions d'euros à la commune pour combler son déficit), cela entraîne une gentrification accélérée et une vente par les communes de tous les biens publics comme nouvelles formes d'enclosures. La Belgique prend de plus en plus les formes d'un État qui faillit et court le risque de devenir à terme un narco-État⁴. L'explosion des violences liées à la drogue et à l'extrême pauvreté dans des villes comme Anvers ou Bruxelles en est un des symptômes.

Interludes : différents degré d'énonciation

Dans la thèse, il y aura plusieurs niveaux d'énonciation et de pronom. Nous utiliserons le pronom personnel de la première personne du singulier lorsqu'il s'agit de la question de l'engagement politique. Évidemment, on ne parle jamais en dehors d'agencements singuliers d'énonciation, et nous tenterons à chaque fois de faire sentir autant que faire se peut ces agencements collectifs, mais il y a une dimension irrémédiablement personnelle de la politique. Nous suivons ici l'itinéraire réflexif construit par l'anthropologue Sylvain Lazarus (1996, 2013) qui après la clôture de la forme parti-État dans l'après-68 transforme en profondeur le problème de la politique lui-même : c'est désormais le régime de la politique en tant que tel qui est devenu problématique. La politique n'est pas de tout temps en tous lieux, elle est rare, elle est séquentielle, elle commence et elle cesse. Ce qui implique qu'il y ait des modes historiques de la politique. Lazarus, comme Rancière (1995), propose alors de penser la politique à partir d'elle-même, en tant qu'activité et plus seulement à partir de la philosophie, de l'histoire ou de l'économie. La forclusion de la catégorie subjective de « parti » implique que sur le plan de la politique, chacun est désormais à son compte et décide-en son nom, ce qui constitue pour Lazarus une caractéristique tout à fait fondamentale des temps actuels (2022). En effet, dans les soulèvements les plus contemporains, la question de l'organisation et donc du « bon gouvernement » n'est plus du tout une question centrale : Révolutions arabes, Chili, Occupy Wall Street, Gilets Jaunes, Iran, Sweida (Syrie), Soulèvements de la terre, etc. Cette transformation contemporaine des agencements collectifs post-1991 entraîne une modification des formes d'énonciation. Sans parti-déjà-là, sans ligne fixe et claire, « chacun est à son compte ». Le « je » devient ainsi une catégorie centrale de la politique actuelle. Du point de vue de ce que nous appellerons une *ethnographie activiste en conjoncture* (p. 34 et suivantes), la restitution en « je » n'est pas systématiquement neutralisée par le « nous ».

⁴ En Belgique, le trafic de cocaïne est estimé à plus de 50 milliards d'euros par an, et semble ne pas cesser de progresser. En octobre 2022, le niveau monte d'un cran quand on apprend que le ministre de la Justice est menacé d'enlèvement. En effet, le ministre de la Justice belge est obligé de se retrancher dans une résidence sécurisée après une alerte sur un risque d'enlèvement. Les mafias de la drogue ont mis un pied en Europe via le port d'Anvers. En dix ans, la quantité de cocaïne interceptée à Anvers a été multipliée par 15. Selon une enquête de *Libération* parue le 25 décembre 2022, cette « montagne blanche » a atteint une valeur marchande estimée aux alentours de 5 milliards d'euros. L'augmentation des violences liées à la drogue est visible dans les grandes villes. Le 13 septembre 2023, un homme a été abattu de 17 balles de Kalachnikov dans sa voiture, rue Wayez, à Anderlecht. Pour Ine Van Wymersch, commissaire nationale aux drogues, il y a deux aspects à prendre en considération : « Sur Bruxelles, par exemple, nous voyons vraiment une guerre de gangs entre bandes rivales. Les revenus des organisations criminelles sont tellement élevés que le territoire se paye, très cher. C'est ce que l'on a vu avec les tirs à Anderlecht la semaine dernière. Mais l'autre aspect, poursuit Ine Van Wymersch, c'est un réel danger de corruption. Il n'y a aucune administration, aucune entreprise qui peut dire aujourd'hui qu'elle est imperméable et qu'il n'y a pas un risque d'infiltration du monde criminel dans le monde légal. C'est le moment clé pour justement être conscients que nous devons protéger nos institutions et l'intégrité de notre démocratie. Ça paraît peut-être un peu philosophique, mais c'est la réalité de chaque jour. Il y a des structures de l'État où en tout cas le monde criminel a essayé d'infiltrer » (RTBF, 21 septembre 2023). Le sous-financement chronique de la justice renforce cette infiltration des institutions publiques par les organisations criminelles.

Dans l'ensemble du texte, nous privilégierons cependant le pronom personnel « nous », non pas par fausse modestie, par neutralisation axiologique, mais pour conduire une analyse à partir des actes d'enquêtes eux-mêmes. Il n'efface cependant pas le « je » qui reviendra lorsqu'il s'agira d'engagement plus militant restitué d'un point de vue ethnographique.

C'est peut-être alors dans ce contexte de crises institutionnelles profondes, qui bouscule jusqu'à la généalogie même de l'auteur, où l'État libéral constitutionnel en formation depuis le doctrinarisme de Frère-Orban (1847-1880), jusqu'au processus de régionalisation néolibérale amorcé depuis les années 1980, en passant par les réformes pénales de la fin du XIX^e siècle (défense sociale), se trouve plus disloqué et réduit que jamais qu'il devient pensable en tant que sujet historicisable et donc ethnographiable. Ce sont les interrogations, les questionnements et parfois les franches incompréhensions de collègues étrangers qui m⁵ ont permis d'affiner cette question : il y a bien quelque chose de très singulier dans le libéralisme belge, quelque chose qui se marque également dans la forme de son colonialisme et donc dans le style de son racisme. Tala Asad en appelait, en février 2023, dans son avant-propos à la traduction en français parue sous le titre *Tradition critique. Après la rencontre coloniale* (éditions Vues de l'Esprit), à une analyse comparée des différentes formes de racisme aux États-Unis et en France et même dans d'autres pays (Asad, 2023 : 10). Ces racismes, disait-il, ont des « styles » différents. Il écrivait s'être accoutumé à la forme anglaise du racisme. Par un processus politique de désidentification, je dois bien dire que je ne me suis jamais vraiment fait au « style belge ». J'ai donc fini par tenter d'en faire un sujet d'ethnographie. Cette thèse tente d'apporter des éléments de réflexion pour une théorie critique de la race dans ses modalités belges de formation, de prolongement et de transformation.

Les incertitudes s'accumulent et l'horizon se bouche. Pourtant rien de linéaire et de définitif ne semble clore cette séquence. S'il fallait prendre l'image du volcan, on pourrait dire qu'il y des éruptions, des tremblements de terre puis des retombées fossilisantes. Si on resserre maintenant la focale sur les problématiques de cette thèse, on pourrait séquencer, c'est une hypothèse provisoire, en deux périodes distinctes. Une lente émergence des questions décoloniales depuis le début des années 2000 qui entrera en fusion au moment transnational *Black Lives Matter*⁶. Puis une retombée, une tentative de maintenir un statu quo post-colonial

⁵ Dans la thèse, il y aura plusieurs niveaux d'énonciation et de pronom. Nous utiliserons le pronom personnel de la première personne du singulier lorsqu'il s'agit de la question de l'engagement politique. Évidemment, on ne parle jamais en dehors d'agencements singuliers d'énonciation, et nous tenterons à chaque fois de faire sentir autant que faire se peut ces agencements collectifs, mais il y a une dimension irrémédiablement personnelle de la politique. Nous suivons ici l'itinéraire réflexif construit par l'anthropologue Sylvain Lazarus (1996, 2013) qui après la clôture de la forme parti-État dans l'après-68 transforme en profondeur le problème de la politique lui-même : c'est désormais le régime de la politique en tant que tel qui est devenu problématique. La politique n'est pas de tout temps en tous lieux, elle est rare, elle est séquentielle, elle commence et elle cesse. Ce qui implique qu'il y ait des modes historiques de la politique. Lazarus, comme Rancière (1995), propose alors de penser la politique à partir d'elle-même, en tant qu'activité et plus seulement à partir de la philosophie, de l'histoire ou de l'économie. La forclusion de la catégorie subjective de « parti » implique que sur le plan de la politique, chacun est désormais à son compte et décide en son nom, ce qui constitue pour Lazarus une caractéristique tout à fait fondamentale des temps actuels (2022). En effet, dans les soulèvements les plus contemporains, la question de l'organisation et donc du « bon gouvernement » n'est plus du tout une question centrale : Révolutions arabes, Chili, Occupy Wall Street, Gilets Jaunes, Iran, etc.

⁶ *Black Lives Matter* (« les vies noires comptent » ou « la vie des Noirs compte ») est un mouvement politique né en 2013 aux États-Unis au sein de la communauté afro-américaine, qui milite contre le racisme systémique envers les Noirs. Ses membres se mobilisent contre les atteintes mortelles de personnes noires par des policiers blancs. Ils dénoncent principalement le profilage racial, la violence policière ainsi que l'inégalité raciale dans le système de justice criminelle des États-Unis. Le 13 juillet 2013, le surveillant de voisinage George Zimmerman, qui avait tué un adolescent noir, Trayvon Martin, au cours d'une altercation, est acquitté par la justice. En réaction, la

par les associations de la société civile majoritaire subsidiées par l'État et des formes de recompositions suprémacistes.

La « Commission Congo » (*Commission spéciale chargée d'examiner l'État indépendant du Congo et le passé colonial de la Belgique au Congo, au Rwanda et au Burundi, ses conséquences et les suites qu'il convient d'y réserver*) va cristalliser l'ensemble de ces tensions. Instituée par la Chambre des représentants le 17 juillet 2020, un peu plus d'un mois après la grande manifestation *Black Lives Matter* et les commémorations des soixante ans de l'Indépendance du Congo, après deux ans et demi de travaux⁷, cette commission va totalement imploser au moment de voter sur les recommandations formulées. Le parlement refusera de présenter ses excuses officielles aux victimes du colonialisme belge. Au moment où la Belgique était rattrapée par ses vieux fantômes, le gouvernement des Pays-Bas reconnaissait sa responsabilité pour son passé esclavagiste, présentant des excuses et annonçant la création d'un fonds de réparation (« Les Pays-Bas présentent des excuses officielles pour l'esclavage », Le Point, 19/12/2022).

Tout a basculé le 19 décembre 2022 quand, au moment de voter les 128 recommandations, les commissaires des partis libéraux ont quitté la session. La « Vivaldi », soit la coalition fédérale (constituée des partis PS, Vooruit, CD&V, Open VLD, MR, Ecolo et Groen) était divisée sur la recommandation principale, celle des excuses, libellées comme suit : « *La Chambre présente ses excuses aux peuples congolais, rwandais et burundais pour la domination et l'exploitation coloniales, les violences et les atrocités, les violations individuelles et collectives des droits humains durant cette période, ainsi que le racisme et la discrimination qui les ont accompagnées* ». Les libéraux – MR et Open VLD – y étaient clairement opposés, tandis que les Chrétiens démocrates flamands, la plus grande famille politique coloniale (qui a géré le Congo) – le CD&V – préféraient s'en tenir aux « regrets » exprimés par le Roi des Belges en juin 2022. Pour ces partis, le risque de devoir assumer des réparations financières était jugé trop élevé. Le blocage serait venu des présidents de partis libéraux, mais aussi du Palais royal. Toutes les autres recommandations de la commission ont également été balayées, que ce soit l'instauration d'une journée de commémoration, la confection d'un monument en hommage aux victimes des « zoos humains », la création d'un centre de connaissance, l'octroi de bourses d'études, la déclassification des archives, une nouvelle dénomination pour l'Ordre

militante Alicia Garza écrit le jour même un billet qu'elle décrit comme une « lettre d'amour aux amis Noirs ». Celui-ci se termine par « Black People. I love you. I love us. Our lives matter. » (« Personnes noires. Je vous aime. Je nous aime. Nos vies comptent », Jamilah King, « *#blacklivesmatter How three friends turned a spontaneous Facebook post into a global phenomenon* », sur The California Sunday Magazine, 1^{er} mars 2015) et appelle à s'unir pour garantir que « les vies noires comptent » (« that black lives matter », Jessica Guynn, « *Meet the woman who coined #BlackLivesMatter* », USA Today, 4 mars 2015). En 2014, peu après la mort aux mains de la police d'Eric Garner à New York, qui s'exclamait « I can't breathe » (« je n'arrive pas à respirer ») lors de son placage au sol, expression qui devient un slogan de manifestants, un autre homme afro-américain, Michael Brown, décède également des mains de la police à Ferguson dans le Missouri. La très forte médiatisation des manifestations et émeutes de Ferguson lance un mouvement et donne un retentissement au slogan à travers les États-Unis (Shannon Luibrand, « *How a death in Ferguson sparked a movement in America* », sur CBS News, 7 août 2015). Durant l'été 2016, un rapprochement en France est également fait avec le mouvement *Black Lives Matter* dans le cadre de l'affaire Adama Traoré, qui donne lieu à son propre mouvement (« L'affaire Adama Traoré et la question raciale dans le comportement de la police », sur LCI, 6 août 2016). Le mouvement *Black Lives Matter* occupera une place importante dans les manifestations et émeutes de l'été 2020 aux États-Unis et dans le monde, après le meurtre de George Floyd, qui sont ensuite ravivées par la mort d'autres hommes noirs lors de leur arrestation par des policiers blancs, comme Rayshard Brooks, ou lorsque leur arrestation tourne mal comme pour Jacob Blake.

⁷ Durant plus de deux ans, les parlementaires ont auditionné près de 300 personnes (principalement des experts en histoire, en droit et en sociopolitique, mais aussi des représentants des diasporas) et se sont rendus en République Démocratique du Congo, au Rwanda et au Burundi.

de Léopold II, l'élaboration d'un plan d'action national contre le racisme, etc. Le 31 décembre 2022, le mandat de la commission arrivait à sa fin et n'a pas été renouvelé. L'État belge, à ce jour, ne s'est pas exprimé sur la suite qu'il compte donner aux recommandations de cette commission née en 2020 de sa volonté d'ouvrir une réflexion profonde et complète sur son passé colonial, quelques mois après le meurtre de Georges Floyd aux États-Unis (« Passé colonial belge : pourquoi la commission a dû ravalier ses excuses », 19 janvier 2023, <https://www.justiceinfo.net/fr>).

L'échec de cette commission manifeste des tensions de fond présentes dans la société belge et est le résultat de rapports de forces post-coloniaux sur lesquels nous reviendrons. Elle est précédée de nombreux débats et de luttes autour de l'héritage colonial en Belgique. Il y a également eu, ces dernières années, plusieurs projets de loi déposés au parlement bruxellois puis au Sénat jusqu'à l'adoption de la loi Derminge (loi du 03 juillet 2022 « reconnaissant le caractère aliénable des biens liés au passé colonial de l'Etat belge et déterminant un cadre juridique pour leur restitution et leur retour »). La mort d'Adil Charrot, percuté par une voiture de police au quai de l'Industrie le long du canal à Anderlecht en plein confinement le 10 avril 2020, constitue également un point de bascule dans l'émergence d'un nouveau sens de l'intolérable. Cela s'est vu avec la manifestation à l'appel du Comité Adama⁸ le 3 juin 2020, qui a rassemblé, devant le tribunal de Paris, 20.000 personnes. En pleine pandémie de Covid-19, il semble que se soit produit ce qu'avec Guattari on pourrait appeler une « catalyse ». Les luttes issues de l'immigration post-coloniale depuis les années 1960-1970, que ce soit en Belgique ou en France, contre les crimes et violences policières et contre les crimes suprémacistes ont été importantes, mais sont toujours restées minoritaires. Il est encore difficile d'en déplier tous les mouvements, mais l'assassinat de George Floyd à Minneapolis (25 mai 2020), l'insurrection aux États-Unis et le soulèvement planétaire qui a suivi ont constitué un point de renversement. Pour chaque pays, on pourrait restituer la généalogie qui a préparé ce Momentum. Le mouvement *Black Lives Matter* (BLM) lui-même possède sa propre généalogie dans l'histoire du mouvement des droits civiques et ses propres tensions. Il semble cependant que le confinement de la population belge du 17 mars 2020 au 4 mai 2020 (phase A du déconfinement) puis du 19 octobre 2020 au 5 février 2021 ait produit cette catalyse. À cause de l'enfermement des citoyens chez eux, tout se serait alors passé comme si ce moment d'égalité biopolitique (toute la population ayant été soumise à un régime commun de normes sécuritaires) avait fait sentir avec plus d'acuité les inégalités de classe, de race et de genre à une échelle de masse inédite. Les classes moyennes majoritairement blanches ont été confinées chez elles en télétravail, tandis que les « travailleurs essentiels » des classes populaires et de l'immigration post-coloniale étaient exposés au virus. Les questions de comorbidités et d'inégalités environnementales ont alors reposé à nouveaux frais la question de la race dans les sociétés néolibérales avancées. Dans ce contexte de radicalisation des inégalités et d'exacerbation des tensions, la question des violences policières commises contre les jeunes hommes arabes et noirs en Belgique est devenue une question politique importante, notamment pour une partie significative de la jeunesse.

⁸ En juillet 2016, alors qu'elle encadrait avec une collègue un groupe de sept adolescents défavorisés en voyage à Rabac (Croatie), Assa Traoré apprend au téléphone la disparition puis la mort à la caserne de Persan, le jour de ses 24 ans, de son frère Adama, à la suite de l'interpellation de celui-ci par la gendarmerie (Alexandra Pichard, « Au procès de Bagui Traoré, le spectre de la mort de son frère Adama », *Libération*, 24 juin 2021). Elle revient alors précipitamment en France et coordonne le combat de sa famille afin de connaître les circonstances de son décès. Quelques heures après l'annonce de la mort d'Adama, des émeutes et des tirs éclatent dans les rues de Beaumont-sur-Oise et se poursuivent durant les trois nuits suivantes, et également à Persan, Champagne et Bruyères. Assa Traoré fonde et anime, depuis lors, le Comité vérité et justice pour Adama.

La grande manifestation BLM du 7 juin 2020 aura été un véritable ébranlement et demeure jusqu'à aujourd'hui un événement *irrésolu*. D'un côté, cet événement a bien eu lieu, il y a des images, des vidéos, des articles de presse, des textes, des témoignages ; mais, d'un autre côté, tout se passe comme s'il n'avait jamais eu lieu. Comme le dit Deleuze, à propos de Mai 68, de la Commune de Paris, de la Révolution de 1917, etc., il y a toujours, dans les phénomènes historiques, « une part d'événement, irréductible aux déterminismes sociaux, aux séries causales » (Deleuze, 2003 (1984) : 215). On peut évidemment essayer d'expliquer BLM, mais l'événement lui-même demeure en décrochage ou en rupture avec les causalités. BLM est en effet advenu comme un état instable, et vite (provisoirement) refermé, comme une bifurcation qui ouvre un nouveau champ de possible (potentiel). « (...) un événement peut être contrarié, réprimé, récupéré, trahi, il n'en comporte pas moins quelque chose d'indépassable » (Deleuze, 2003 (1984) : 215). Deleuze parle alors de tels événements comme des « phénomènes de voyance » : « *comme si une société voyait tout d'un coup ce qu'elle contenait d'intolérable* (...) » (Deleuze, 2003 (1984) : 215-216). Et c'est bien ce qu'aura produit BLM comme manifestation majoritairement noire. Le caractère absolument inédit et massif de cet événement est également ce qui a généré une profonde inquiétude au sein de la société civile majoritaire. Les conditions de possibilité de BLM sont aussi celles qui l'ont aussitôt refermé. C'est un peu comme si BLM, en tant que phénomène de voyance, avait constitué un phénomène d'à-venir. Tout à coup, énormément d'afrodescendants, un nombre important de Noirs qui sont d'ordinaire, dans les mondes blancs en Belgique, dispersés, réduits, relégués, représentés, se sont réunis massivement pour dénoncer la négrophobie et les violences policières racistes. Si ce surgissement noir est aussitôt retombé, c'est parce que la société belge contemporaine n'est pas (encore) capable de former des agencements collectifs correspondants à la nouvelle subjectivité qui s'est amorcée dans l'événement même. Il n'y a pas eu de reconversion possible. D'une certaine façon, on pourrait dire que ce sont les impasses de la crise actuelle en Belgique (montée de l'extrême droite, permanence du racisme, violences policières, échec de la commission Congo, reconstitutions suprémacistes, crise institutionnelle et financière, etc.) qui découlent directement de l'incapacité de la société belge contemporaine à assimiler BLM. Et en effet, cette société a montré une radicale impuissance à opérer une reconversion subjective au niveau collectif dans les suites de BLM. C'est cette incapacité qui explique les formes de reconstitutions suprémacistes depuis le statu quo post-colonial. Il n'y aura de solutions que créatrices.



Manifestation BLM le 1^{er} juin 2020, place de la Monnaie. Manifestation BLM le 7 juin 2020, Palais de justice.

La première manifestation BLM qui avait eu lieu une semaine plus tôt place de la Monnaie à l'initiative de Change ASBL n'avait rassemblé qu'une petite dizaine de personnes. Personne ne sait au juste combien de personnes étaient rassemblées devant le Palais de Justice le 7 juin 2020, mais certainement plus de 15 000. Les images filmées par drone ce jour-là montrent une foule extrêmement dense et compacte depuis Louise jusqu'à l'esplanade du Palais de Justice, place Poelaert, et qui continue loin dans la rue de la Régence.



Manifestation BLM, vue de la place royale en direction du Palais de Justice, photo : Anneke D'Hollander publiée par Vice, 08/06/2020.

débordées et n'ont absolument rien vu venir. J'ai été personnellement appelé la veille, y compris par des personnalités politiques progressistes qui se définissent comme « anti-racistes », pour me demander ce qui se passait et s'il fallait venir. Les organisations de la société civile majoritairement blanches ont par la suite tenté de réinscrire cet événement, qui est un surgissement antiraciste contre les violences policières, dans l'agenda de l'éducation permanente, souvent en écartant les acteurs et les collectifs qui ont accompagné ce soulèvement, en profilant racialement entre les collectifs jugés « raisonnables », « pragmatiques », inscrits dans les réseaux de l'éducation permanente et de la coopération au développement, et les collectifs jugés « radicaux », « communautaristes », etc. Henri Goldman, par exemple, directeur de la revue *Politique*, distingue deux conceptions différentes de l'antiracisme telles qu'il les perçoit : 1) un antiracisme dit « classique » ou « universaliste », qui aurait été porté par les couches les plus avancées de la société d'accueil, soucieuses de promouvoir les droits humains et de les étendre à tous ; et 2) un autre antiracisme, dit « nouveau », « particulariste », qui serait aujourd'hui porté par les communautés immigrées et qui revendiqueraient un « droit à la différence » (Goldman, 2006a et Goldman 2006b). Dans les suites de la manifestation *Black Lives Matter* du 7 juin 2020, les tenants de l'antiracisme « classique », pour l'essentiel des personnes blanches issues d'associations proches du PS, d'Ecolo, du PTB et de Défi, ont tenté d'instrumentaliser des tensions entre collectifs noirs et arabes pour jouer la carte paternaliste de la « concurrence victimaire » (Mormon, 2020). En réalité, le cadre politique de la manifestation BLM entendait répliquer le soulèvement mondial (« la vie des Noirs compte ») dans le contexte post-colonial belge, la question de la permanence de la négrophobie en Belgique étant le cadre de base, la manifestation s'est ensuite élargie vers les enjeux de violences policières. Dans ce cadre, le collectif « Justice Pour Mehdi », du nom d'un jeune belge d'origine marocaine (Mehdi Bouda) tué en ayant été percuté par une voiture de police dans le centre de Bruxelles le 20 août 2019, va se faire entendre parce qu'il estime devoir être invité en tant que victime des violences policières. Ayoub Bouda, le frère de Mehdi Bouda, parle de « double peine » et de « manque d'inclusivité » (Alter Echo, 10/09/2020). Cependant, d'autres collectifs antiracistes composés également de Belgo-Marocains comme les « Bruxelles Panthères »¹⁰ comprennent la dimension proprement *noire* du Momentum *Black Lives Matter*. Dans un texte intitulé « De la stratégie de la solidarité décoloniale. Pour une politique de renforcement des autonomies respectives » publié sur le site des Bruxelles Panthères le 6 juin 2020, l'association antiraciste politique affirme dans un même geste la « *volonté d'œuvrer dans la perspective d'un front décolonial à moyen et à long terme, aux niveaux national et international* », le fait « *qu'il existe une constante de la condition du sujet colonial, qu'il soit africain, antillais, musulman, arabe, berbère, sud-américain, asiatique...* », et « *être conscients des difficultés objectives qui sont les nôtres et qui pour certaines sont le fruit de l'histoire et du colonialisme, à savoir : des statuts différents dans la hiérarchie raciale à l'intérieur de la communauté des post-colonisés, infériorisation au sein même de l'indigénat, mise en concurrence qui empêchent notre union et la possibilité d'une résistance commune plus efficace. Cela peut se traduire par un racisme des Arabes envers les Noirs, un mépris des Antillais envers les Africains, des Noirs et des Arabes envers les Roms, des divisions nationales ou confessionnelles, contradictions de genre et de*

devient une ASBL sous la présidence d'Yvonne Jospa. Le MRAX est une association antiraciste subsidiée par l'Etat, notamment à travers une subvention du gouvernement fédéral, par la Communauté française de Belgique, la Commission communautaire française et Actiris (organisme régional chargé de la politique de l'emploi dont les compétences sont limitées territorialement à la Région de Bruxelles-Capitale). Le MRAX est une structure proche du Parti Socialiste ; son président, Carlos Crespo, est membre du Parti Socialiste et beau-fils de Philippe Moureaux (PS), à l'origine de la loi Moureaux (<https://mrax.be/archives/structure-du-mrax>).

¹⁰ Bruxelles Panthères est un collectif antiraciste politique et décolonial bruxellois, présent depuis une dizaine d'années, actif sur le sujet des violences policières, de l'islamophobie, de la Palestine, de la négrophobie, du racisme d'État : <https://bruxelles-panthere.thefreecat.org/>. Nous reviendrons plus en détail sur ce groupe dans la seconde partie de cette thèse.

classe ». Les Bruxelles Panthères assument que « *la traite dite orientale est un contentieux non résolu qui se dresse entre les communautés noires et arabo-musulmanes.* » Alors qu’Ayoub Bouda sera bel et bien invité à prendre la parole lors du rassemblement du 7 juin 2020 en tant que victime des violences policières, les responsables de l’antiracisme qui se présentent comme « universalistes » vont particulièrement exacerber ces tensions en dénonçant des « concurrences victimaires » (cf. Esther Kouablan, directrice du Mouvement contre le racisme, l’antisémitisme et la xénophobie, MRAX). Ce qui est appelé le « décolonial », sans travail sur les concepts et les traductions depuis la Belgique, la France, la Hollande (Stephen Small, Arzu Merali, Sadri Khiari, Houria Boutledja, Norman Ajari, Véronique Clette-Gakuba, Aymar Bisoka, Nordine Saïdi, Françoise Vergès, Mireille Fanon, Gia Abrassart, Mireille-Tsheusi Robert, etc.), est alors souvent accusé d’« importer des catégories d’analyses nord-américaines ». Marco Martiniello (sociologue des migrations, ULg), qui parle d’un « monopole de la racialisation », déclare par exemple : « *Je suis évidemment choqué depuis des décennies par la manière dont les Noirs sont traités aux États-Unis. Mais la situation est à bien des égards encore beaucoup plus grave aux États-Unis qu’en Belgique et en Europe occidentale. Et ce que je ne comprends pas, c’est pourquoi l’épisode George Floyd donne lieu à une telle mobilisation, alors que des centaines voire des milliers d’Africains meurent en Méditerranée dans une indifférence quasi généralisée ? Dans le même ordre d’idées, on n’a pas beaucoup entendu les décoloniaux sur ce qui s’est passé à Blankenberge*¹¹. Or, est-ce qu’on n’est pas en train de faire du racial profiling ? Qui pourra encore aller à la mer ? En tout cas, pas les “basanés francophones bruxellois”... » (Alter Echo, 10/09/2020). Alexandre Ansay (directeur du Centre bruxellois d’action interculturelle) qualifie quant à lui les luttes antiracistes décoloniales de « radicales » (Alter Echo, 10/09/2020). De son côté, Khadija Senhadji (militante décoloniale et socio-anthropologue), en contrepoin de cette vision paternaliste qui voudrait qu’il faudrait laisser ces « nouvelles dynamiques » dans leurs espaces « entre eux », invite à percevoir une « *puissance politique nouvelle, incarnée par les dignités noires, musulmanes, non-blanches* ». Les dynamiques décoloniales ne sont plus ainsi pensées sous le prisme du « particulier » ou du « minoritaire », mais bien comme capables de constituer un plan de problématisation en partage avec l’antiracisme dit « universel », de façon à remettre en cause le « *référentiel humaniste, progressiste, de gauche qui jusqu’alors avait grandement contribué à définir les termes légitimes de la lutte contre le racisme* ». « *Puisant dans des référentiels de lutte comme le Black Power ou le féminisme décolonial, l’une comme l’autre sont l’œuvre de personnes non blanches qui se posent de manière historique en sujets politiques pour adresser les questions de la négrophobie et de l’islamophobie structurelles à partir de leurs expériences situées et matérielles. Ce mouvement, qui marque assurément un tournant, prend appui sur une solide toile militante tissée patiemment depuis une quinzaine d’années par une multitude d’acteurs et de collectifs du champ de l’antiracisme politique et décolonial, pendant que la société dominante blanche gardait invariablement le dos tourné* » (Senhadji, 2020). Khadija Senhadji remet ainsi en cause le préjugé selon lequel le référentiel décolonial serait « nouveau », « émergent », « jeune » et indique qu’il s’inscrit dans une tradition discursive marquée par le « *Discours sur le colonialisme* » (1950) de Aimé Césaire, par « *Racisme et culture* » (1956) de Frantz Fanon, ou encore par les travaux de Anibal Quijano (2007), de Sadri Khiari (2009), etc.

Les luttes antiracistes politiques et décoloniales qui avaient mis plusieurs décennies à se formuler seront réinscrites, dans la suite de *Black Lives Matter*, dans le champ de l’éducation contre les préjugés. On ne compte plus, depuis lors, le nombre de « plans diversité » dans les

¹¹ Cette remarque est plus marquée par une forme d’exacerbation que par une analyse sérieuse car, en effet, le « profilage racial » tel qu’il a été mis en œuvre à Blankenberge en 2020, mais aussi en 2023, a été particulièrement dénoncé par les militants décoloniaux, que ce soit Khadija Senhadji, Nordine Saïdi ou d’autres. Le chanteur Code Rouge (Najib Chaquiri) en a même fait un rap « Bagarre à la plage ».

musées ou de « formations à la diversité » dans la police. On pourra par exemple repérer, dans les nouvelles circulations institutionnelles du terme « décolonial », un décrochage des dynamiques activistes, oubliées, niées, disqualifiées ou parfois récupérées de façon à en neutraliser les effets les plus agonistiques comme cela fut le cas dans le cadre des commissions Congo¹² ainsi que dans celui du groupe de travail pour la « décolonisation de l'espace public »¹³ en région bruxelloise. Les formes de disparitions et les tentatives de disqualification relevées par les activistes noirs et arabes ont pour effet immédiat de ne pas en prolonger les questions au présent, y compris les scènes où circulent ces vocables.¹⁴ Elles font office de neutralisation.

¹² En ce qui concerne la Commission Congo, on peut se référer à la tribune collective « Pour une nouvelle orientation de la Commission "Vérité et Réconciliation" », qui prend position sur une note rédigée par le Musée de Tervuren pour baliser la méthodologie et qui pose un certain nombre de problèmes éthiques, politiques et épistémologiques : <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/070720/pour-une-nouvelle-orientation-de-la-commission-verite-et-reconciliation>. On pourra aussi lire l'analyse de Astrid Jamar (UAntwerpen) & Aymar Nyenyezi Bisoka (UMONS/UGhent) intitulée « Pacification du passé colonial belge : auto-érotisme et décentrement décolonial » : <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/100222/pacification-du-passe-colonial-belge-auto-erotisme-et-decentrement-decolonial>. Ou encore le texte de Aymar N. Bisoka (Professeur d'anthropologie décoloniale, Université de Mons) intitulé « L'absence et ses masques. Les commissions parlementaires belges sur la colonisation et le problème de dignité » : <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/091020/labsence-et-ses-masques>

¹³ En ce qui concerne le groupe de travail sur la décolonisation de l'espace public, on pourra se référer à la tribune : « Conditions minimales pour une décolonisation de l'espace public ». Ce texte, qui prend acte des dynamiques d'encommissionnement, rappelle que « *la décolonisation de l'espace public est en cours et elle n'a attendu, à Bruxelles, les initiatives institutionnelles actuelles. Elle s'appuie, de longue date, sur les actions d'activistes et d'artistes. Ce sont ces interventions qu'il s'agit de soutenir et prolonger.* ». Tribune collective : <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/240620/conditions-minimales-pour-une-decolonisation-de-l-espace-public>

¹⁴ Un groupe de travail de la Région de Bruxelles-Capitale est mis en place durant l'été 2020, une initiative annoncée dès 2019. Son rapport est rendu public en février 2022 (Vers la décolonisation de l'espace public en Région de Bruxelles-Capitale : cadre de réflexion et recommandations. *Rapport du groupe de travail*, urban.brussels, février 2022.) Le groupe de travail prône le retrait de la statue équestre de Léopold II place du Trône. Ce geste est justifié par la localisation de la statue : « elle se trouve en évidence dans un lieu stratégique du Quartier royal, le centre politique de la Belgique » (*ibidem*). Le groupe de travail propose un processus en deux phases. Une première qualifiée de « dialogue sociétal » qui se traduirait notamment par une dissociation visuelle de la statue de l'espace public. En d'autres termes, une structure enveloppante serait mise en place. L'idée, c'est qu'elle puisse servir de lieu d'information sur Léopold II, l'histoire coloniale et ses répercussions dans la société actuelle. Il s'agirait aussi de communiquer sur le processus d'intervention envisagé. Cette phase pourrait s'étaler sur une durée de trois ans et être l'occasion d'une concertation avec toutes les parties prenantes. Une décision serait ensuite prise quant au devenir de la statue. À ce stade, le groupe de travail propose deux pistes. Une première – c'est celle qui semble avoir sa préférence – envisage de retirer la statue de son socle et d'utiliser ce dernier pour des interventions artistiques temporaires. Si le monument se trouve certes dans une zone protégée sur le plan patrimonial, la statue en tant que telle n'est pas classée. Retirée de son socle, la statue pourrait ensuite être fondue ; le matériau fondu pouvant servir à la réalisation d'un monument à ériger en hommage aux victimes de la colonisation. En réutilisant un matériau directement issu d'entreprises coloniales, la refonte pourrait en outre intégrer une référence directe à l'exploitation coloniale du cuivre et de l'étain (On peut en effet lire sur le monument l'inscription : « Le cuivre et l'étain de cette statue proviennent du Congo belge. Ils ont été fournis gracieusement par l'Union Minière du Haut-Katanga »). Ce nouveau monument pourrait être installé sur les lieux mêmes où se trouve aujourd'hui la statue équestre de Léopold II. La symbolique du lieu, stratégique dans l'espace public bruxellois, serait donc utilisée pour évoquer le passé colonial sous l'angle des victimes de la colonisation. Le lieu est en outre considéré comme particulièrement approprié, non seulement par rapport aux institutions belges mais aussi, de par sa proximité, avec le quartier de Matonge où la diaspora africaine est très présente. La seconde piste consiste à déplacer la statue dans un « dépôt pour monuments mis au rebut » et à proposer un nouveau narratif sur l'espace considéré. Le lieu serait dès lors mobilisé à des fins de communication sur l'État indépendant du Congo, le rôle de Léopold II, les formes d'exploitation mises en œuvre, la politique coloniale au sens large et ses traces dans l'espace public (cf. Chantal Kesteloot, « Léopold II et les autres. Des statues controversées dans l'espace public en Belgique », www.politika.io). Cette proposition a suscité la réaction de libéraux conservateurs, comme le député libéral Gaëtan Van Goidsenhoven (« Le rapport bruxellois sur la décolonisation de l'espace public recommande "un saccage en règle", pour le député Van Goidsenhoven [MR] », RTBF.be, 17 février 2022). Depuis la publication du rapport, plusieurs parlementaires ont posé des questions quant à l'avancement du dossier, toujours au point mort à cette date.

Mais *Black Lives Matter*, en tant qu'événement, a fera ses propres enfants (Deleuze, « Mai 68 n'a pas eu lieu »).



A protester holds a portrait of King Léopold II during a demonstration organized by Black Lives Matter Belgium on June 7. (Yves Herman/Reuters)

Dans ce contexte, les négociations et controverses portées par les diasporas subsahariennes autour de la rénovation du Musée de Tervuren¹⁵ ont également été rabattues et acclimatées aux enjeux d'éducation et de coopération. La fin du dernier mandat du Comraf (Comité de Concertation MRAC-Associations Africaines) en 2021 ne donnera lieu à aucun audit ni évaluation. Il existe cependant une littérature critique importante sur cette séquence (2004-2020) : Toma Muteba Luntumbue, Gratia Pungu, Billy Kalondji, Véronique Clette-

¹⁵ Le Musée de Tervuren, appelé Musée royal de l'Afrique centrale (MRAC) depuis l'indépendance du Congo en 1960, est la prolongation du Musée colonial du Congo belge. À la fin du XIX^e siècle, la Belgique est une puissance économique européenne au sommet de sa gloire. Dans cette conjoncture, le Musée colonial fut « un grand et beau trophée » que s'offrit une petite et très jeune nation européenne (Wastiau, *ExitCongoMuseum*, p. 18). Avec la création de l'État indépendant du Congo (1885), l'administration coloniale engage des campagnes militaires afin d'établir les frontières et d'y installer la nouvelle autorité. C'est dans ce cadre que les premiers objets à être ramenés en métropole furent des « trophées militaires ». Des quantités phénoménales d'armes furent ainsi saisies lors des campagnes dites de « pacification ». Parmi les militaires qui prirent part à ces opérations de conquêtes, quelques officiers reçurent l'ordre ou prirent l'initiative d'établir des « collections ethnographiques » (Emile Storms, Alphonse Vangele, Henry-Auguste De Bruyne, Charles Lemaire et Théodore Masui). Les premières pièces récoltées dans le cadre des opérations militaires et destinées à des fins muséologiques furent entreposées dans les écuries du Roi et, à partir de 1885, mises en dépôt au Musée d'Histoire naturelle de Bruxelles (Wastiau, *ExitCongo*, p. 17) : « L'idée première d'un Musée du Congo belge date de 1895. À cette époque, dans un des greniers à foin des écuries du Roi, Place du Trône, à Bruxelles, l'administration de l'État du Congo avait fait déposer les objets envoyés ou donnés par ses agents d'Afrique et aussi quelques collections venant de l'Exposition d'Anvers en 1894. À l'occasion de l'Exposition de Bruxelles en 1897, on résolut de faire un grand effort pour donner un important accroissement à ce dépôt et pour mettre sous les yeux du grand public les preuves des progrès accomplis par le jeune État. » (Baron A. de Haulleville, directeur du Musée). La création du musée colonial se situe ainsi d'emblée au croisement de l'expansion coloniale et des déploiements militaires. Le projet scientifique propre à toute institution muséale s'est doublé à Tervuren d'une évidente vocation propagandiste, l'objectif général étant assigné par Léopold II de concourir « à l'éducation coloniale de ses compatriotes ». Le Musée du Congo est d'emblée pensé comme un centre de la colonialité du savoir visant à susciter l'entreprise commerciale. Cette idée va germer au sein de la puissante Société belge des Ingénieurs et des Industriels, qui forment un comité « Congo » dès le lendemain de la Conférence de Berlin. Elle souhaite la création d'un musée du Congo en Belgique qui regrouperait des collections scientifiques et ethnologiques. « L'arrangement de celles-ci devait permettre aux commerçants de connaître les prix d'achat, de vente, les frets, les droits, bref tout ce qui est indispensable pour l'établissement de relations commerciales. » (Mouvement géographique, 1885).

Gakuba, Mireille-Tsheusi Robert, Anne Wetsi Mpoba, Monique Mbeka Phoba, Georgine Dibua, Françoise Verges, etc. Les propositions faites par le Comraf resteront lettre morte (« Rénovation du Musée Royal de l'Afrique Centrale : conditions pour une participation inclusive des communautés africaines de Belgique »). Il semble que l'ancien directeur, Guido Gryseels, les aura emportées dans ses cartons. Le Comraf a toujours été extrêmement mal institutionnalisé au sein du MRAC, parce qu'il était exclusivement attaché au bureau du directeur et donc strictement dépendant de la politique de celui-ci. Depuis 2021, il est en suspens.

J'ai été partie prenante de cette séquence en tant qu'activiste, au moins de 2013 à 2023. En participant à différents comités de soutien aux sans-papiers, puis en tant que membre du Comité Mawda – Vérité et Justice¹⁶, en tant que contributeur externe pour le site des Bruxelles Panthères¹⁷, j'ai également collaboré avec l'ASBL Bamko lors de la campagne « Restitution ! »¹⁸, j'ai mis en place avec la sociologue et elle aussi activiste Véronique Clette-Gakuba les ateliers « Penser une politique de la restitution »¹⁹, j'ai contribué à la rédaction d'un

¹⁶ Vander Elst M., « Interview avec Martin Vander Elst du Comité Mawda », par les JOC (Jeunes Organisés et Combatifs), in Zin TV, mis en ligne le 5 novembre 2020, <https://zintv.org/justice-et-verite-interview-avec-martin-vander-elst-du-comite-mawda>. Vander Elst M., « Affaire Mawda en Belgique : mettre fin aux violences d'État », mis en ligne le 5 février 2021, interview par Romain Compère, Pour, <https://www.cadtm.org/Affaire-Mawda-en-Belgique-mettre-fin-aux-violences-d-Etat>. Vander Elst M., « L'affaire Mawda : où en est l'enquête ? », conférence à l'invitation du Réseau Interdisciplinarité et Société (RIS), 25/02/2019, Conférence organisée dans le cadre du cycle de conférences « Enjeux migratoires », Université Saint-Louis. Vander Elst M., « Mawda : une enfant tuée, la vérité escamotée (réaction du procureur général de Mons) », contribution externe, *La Libre*, publiée le 16/05/2019, mise à jour le 20-05-2019. Vander Elst M., « Mawda, où en est l'enquête ? », 25/10/2018, conférence organisée par Service de Sociologie et d'Anthropologie à l'invitation du Service de Sociologie et d'Anthropologie de l'Université de Mons.

¹⁷ Publié sur le site <https://bruxelles-panthere.thefreecat.org/?paged=3&s=martin+vander+elst> : Vander Elst M., « Au cœur de l'impunité : les techniques policières d'interpellation », publié le 01/06/2021, texte publié dans le cadre du groupe de travail mandaté par les Bruxelles Panthères autour des violences policières. Vander Elst M., « Commission d'enquête Parlementaire pour Mawda », publié le 01/02/2021. Vander Elst M. et Jamar D., « La contestation du folklore colonial comme droit à la démocratie culturelle. Lettre ouverte à Agir par la Culture », 24/01/2020. Vander Elst M., « Commémoration des anciens combattants de la Force Publique du Congo », publié le 10/11/2019. Vander Elst M., « Racisme et culture : les caricatures antisémites du carnaval d'Alost », publié le 27/10/2019. Martin Vander Elst, « Stengers feat. Ajari : essentialisme, intersectionnalité, féminisme décolonial, etc. », publié le 24/10/2019. Martin Vander Elst, « Plaidoyer pour la fin du *blackface* en Belgique », publié le 28/09/2019. Vander Elst M., « Mawda, Médusa : une nouvelle politique de la race », publié le 19 mai 2019. Vander Elst M., « Un dialogue critique sur la colonisation est-il possible avec la nouvelle génération d'historiens belges ? », publié le 09/03/2019. Vander Elst M., « Ce que la Belgique doit au Kongo », participation à une conférence organisée par Bruxelles Panthères dans le cadre du Génocide Mémorial Day 2019. Etc.

¹⁸ Publié sur le site www.bamko.org : Vander Elst M., 2018, « Comment "restituer" dans un contexte de recel et de blanchiment d'objets culturels spoliés ? », entretien avec Mireille-Tsheusi Robert, Dossier Musées coloniaux, Bamko-Cran, www.bamko.org. Vander Elst M., 2018, « Restitutions post-coloniales : de quoi parle-t-on ? », entretien avec Mireille-Tsheusi Robert, Dossier Musées coloniaux, Bamko-Cran. Vander Elst M., 2018, « Restitutions des spoliations coloniales : paternalisme, jeux de dupe et révisionnisme », entretien avec Mireille-Tsheusi Robert, Dossier Musées coloniaux, Bamko-Cran, www.bamko.org.

¹⁹ J'ai organisé plusieurs ateliers de réflexion collective, en marge de la réouverture du Musée de Tervuren, avec la sociologue Véronique Clette-Gakuba (ULB) pour réfléchir à une « politique de la restitution ». Ces ateliers ont fait l'objet de captures audio diffusées sur Radio Campus (www.radiopanik.org). Le premier atelier, intitulé « De la restitution des objets culturels volés à l'Afrique », a été diffusé le 30/06/2018 : « À l'invitation du chercheur Martin Vander Elst, une rencontre entre des personnes engagées dans des processus d'enquête, de dévoilement, de recherches et d'actions dans le domaine de la décolonisation des institutions et des esprits : le journaliste Michel Bouffioux, qui a révélé l'histoire et l'existence du crâne de Lusinga (chef de tribu assassiné par un explorateur belge), Mireille-Tsheusi Robert (auteure, activiste et présidente du collectif Bayaya), l'artiste congolais Aimé Mpane, Véronique Clette-Gakuba (chargée de recherche au sein de METICES) » : <https://www.radiopanik.org/emissions/apc/apc-4-la-pygme-le-crane-et-la-place-lumumba/>. Un second atelier, intitulé « Politique de non-restitution au musée de Tervuren. Décolonisons ! », a été diffusé le 13/11/2018 : « les

premier cadre législatif pour la restitution en Région bruxelloise, j'ai participé à de nombreuses conférences, à la rédaction de cartes blanches et de rencontres, j'ai été actif sur les questions de violences policières, etc.

Dans un article intitulé « *Resisting Extraction Politics : Afro-belgian Claims, women's Activism, and the Royal Museum for Central Africa* » (2020), la sociologue Sarah Demart (ULB) revenait sur les « ateliers de la pensée collective » dans leur lien de structuration de la campagne « Restitution ! » menée par l'ASBL Bamko :

« Robert's argument — as well as the policy paper, or carte blanche, released by Bamko — is largely built on Martin Vander Elst's philosophical work, published on the Bamko-CRAN website since 1 September 2018 (Vander Elst, 2018a; 2018b; 2018c). Based on Michel Bouffieux's research and the legal proposals of the lawyer Christophe Marchand, Vander Elst considers the legal notions of "concealment" (of the remains of murdered persons) and "laundering" (blanchiment, which in French refers to laundering but also whitening) in framing the illicit and criminal appropriation of artefacts and remains of murdered persons as imprescriptible facts. By doing so, extraction practices are inscribed not only into the field of criminal law, but also into the long term of the history of artefacts: spoliation, displacement, classification, conservation, and so forth. By doing so, the ongoing economic benefit that derives from the institutional and scholarly practices is legally responsible (ibid.). Wanting to bring a collective conversation from outside the museum to what could become a restitution policy, he organized three workshops with Véronique Clette-Gakuba, a doctoral student in sociology at ULB within the Ateliers de la Pensée Collective at the Université Populaire de Bruxelles. Robert was invited to present what was at the time a project of legal action against the MCA to the first workshop held on 14 June 2018 » (Demart, 2020 : 160).

Le 12 mars 2019, la « Résolution pour la Restitution des restes humains et biens culturels africains issus de la période coloniale » est votée à l'unanimité au Parlement Francophone Bruxellois. Elle prévoit notamment de faire l'inventaire des objets et des restes humains, d'étudier les voies et moyens de la restitution. Sur Facebook, Mireille-Tsheusi Robert déclare : « C'est un magnifique début. Encore très émue, je tiens à ma petite séquence de remerciements. Je remercie la Présidente Julie Degroote d'avoir fait preuve de volonté et de ténacité sur ce débat mais, plus largement, d'avoir créé un espace d'échange, les Jeudis de

participantes et les participants de l'atelier pensent ensemble autour de questions qui les inquiètent et les animent. Depuis quelques séances, la question est de réfléchir ensemble autour de la restitution des objets volés à l'Afrique, en lien avec la politique du nouveau musée de l'Afrique de Tervuren. Dans ce numéro, on évoquera les politiques à l'œuvre dans les institutions muséales quand elles s'engagent dans des processus de décolonisation, ou du moins affirmées comme telles ». Les participant.es: Véronique Clette-Gakuba, Guillermo Koslowski, Monique Mpenza, Michel Bouffieux, Martin Vander Elst, Isabelle Stengers <https://www.radiopanik.org/emissions/apc/politique-de-non-restitution-au-musee-de-tervuren/>. Un troisième atelier, intitulé « De la restitution des biens mal acquis : inventer un nouveau droit », a été diffusé le 30/01/2019 : « Depuis trois séances, L'atelier a invité Véronique Clette-Gakuba et Martin Vander Elst à déployer un travail collectif autour des enjeux de la restitution. L'objectif est de tenter de mutualiser les connaissances sur ces questions, afin de participer à la constitution d'un espace public décolonial en Belgique. Après la présentation de Christophe Marchand (avocat spécialisé en droit pénal et en droit international), un long moment d'échanges et de réflexions, de partage d'expériences et l'élaboration de propositions signifiantes. Le débat sur la restitution des biens mal acquis durant la colonisation et détenus dans les musées occidentaux a une longue généalogie. Pour cette session, nous voulions sortir d'une approche uniquement comptable et technique de la restitution, en tentant d'introduire un droit nouveau au service de la justice en vue d'une politique de la réparation des torts subis par la colonisation. Avec Christophe Marchand, nous tentons d'élaborer une perspective juridico-politique qui puisse peser dans cette évolution nécessaire du droit positif, vers des formes de réparation qui tiennent compte des conditions d'appropriation. » : <https://www.radiopanik.org/emissions/apc/de-la-restitution-des-biens-mal-acquis/>.

l'Hémicycle, où la question coloniale a pu être débattue. D'avoir fait aboutir la Résolution sur la reconnaissance des enfants métis issus de la période coloniale. Merci aussi à l'éternelle militante Zoé Genot qui ne recule devant rien pour la défense des opprimé.es. Merci – bien sûr – à tous les parlementaires M. S. de Patoul, G. Van Goidsenhoven et ainsi qu'à Simone Susskind qui porte l'affaire au niveau régional et fédéral. Nicole Jocelyn et Sarah Jonet, merci à vous deux aussi, un travail dans l'ombre mais plus que nécessaire. Mention spéciale ! Alors les guerriers et guerrières... Louis-Georges TIN, précurseur de la campagne auprès de Macron ; Michel Bouffieux, précurseur aussi et qui a révélé les scandales dans la presse ; Gia Abrassart, Aïcha Achbrouk, Martin Vander Elst, Anne Wetsi Mpoma, Monique Mbeka Phoba, Véronique Clette-Gakuba, Laura Nsengiyumva, Modi Ntambwe, Sarah Demart, Christophe Marchand et j'en oublie... À tous ceux qui, par leurs messages par mail, Facebook, dans la rue... nous ont encouragés, ont participé aux débats, merci ! C'est un premier pas sur la Restitution, mais il reste du travail, ne nous endormons pas sur nos lauriers. »

Lorsqu'une séquence politique se referme ou se resserre, lorsque les agencements collectifs se défont, lorsque la confiance se renverse en méfiance, voire en paranoïa, il ne reste que deux possibilités : soit renforcer et prendre parti dans le petit jeu des micro-guerres intestines, affubler X ou Y de la responsabilité des échecs ou des pertes, traquer les traîtres, etc. ; soit rester fidèle aux événements, c'est-à-dire à ce qui en eux a été génératif, aux devenirs, aux lignes de problématisation. Cette thèse se construit alors comme une reprise d'un certain nombre de documents exhumés, de descriptions, d'analyses, d'effets activistes produits en situation. Une reprise par le milieu, c'est-à-dire par les généalogies.

J'ai donc été partie prenante en tant qu'activiste. Nous faisons cependant une différence sur le plan méthodologique entre activisme et ethnographie, non pas une différence morale ou une différence de nature, mais une différence d'écriture, une différence de mode. Nous n'avons jamais ni vécu ni pratiqué cette différence frontalière bien tranchée, bien séparée, qui devrait immuniser le monde universitaire de l'activité politique. D'un côté, il y aurait l'activité de recherche, désengagée, neutre, épurée de toute forme d'implication. De l'autre, et toute chose et relation devant rester égale par ailleurs, il y aurait les engagements des chercheurs « en tant que citoyens », à distance. Nous dirions, de façon rétrospective, que c'est notre activisme, notre insertion dans des réseaux activistes, qui nous a conduit à approfondir, à retenir, à travailler un certain nombre de problèmes et de documents. Si l'écriture activiste se situe dans l'urgence, tendue par la nécessité de l'intervention, de l'effet rapide ; l'écriture ethnographique, quant à elle, prend le temps, elle permet de reprendre les effets, de déplier, de construire des généalogies, de faire remonter des documents, de prendre en compte des conjonctures. Les deux écritures peuvent s'alimenter l'une l'autre – et nous avons souvent pu utiliser, d'un point de vue activiste, des éléments de l'écriture-ethnographique-en-train-de-se-faire – mais elles demeurent deux modes fondamentalement différents. Ce qui veut dire aussi que, si elles peuvent se compléter et se renforcer, elles peuvent aussi entrer en tensions. Car l'activisme exige une radicalisation, c'est-à-dire une montée aux extrêmes, des formes de simplification qui sont absolument nécessaires à la politique, mais qui en contexte réactif peuvent tourner à la paranoïa. C'est ici souvent que les universitaires se trompent de mode et commettent ce que Latour (2012) appellerait une « erreur de catégorie » en reprochant au mode politique son caractère trop binaire, trop immédiat, son manque de recul, etc. Or, et c'est ce que nous n'avons eu de cesse d'expérimenter, le mode activiste peut être d'une grande fécondité sur le plan de la recherche en sciences sociales, car il oblige à remettre en jeu le plan d'éternité stable sur lequel la recherche inscrit son écriture et découpe son activité. Cette articulation activisme/recherche est d'ailleurs pensée par Stengers et Latour. Dans *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle* (La Découverte / Empêcheurs de penser en rond, 2020), Stengers reprend

à Whitehead la tâche qu'il attribuait à la philosophie – «*souder le sens commun à l'imagination*» – sous une articulation entre activisme et sciences. Nous restons plus circonspect sur cette notion de «*sens commun*» : dans une société (post)coloniale, le *partage* racial du sensible définit à la fois et en même temps ce qu'il y a de commun ainsi que les parts exclusives de ce commun ; bien plus qu'une faculté de juger ou qu'une disposition «*naturelle*» à la communauté qui appartiendrait à tous, le «*sens commun*» est donc toujours déjà polémique et divisé par la race.²⁰ Toujours est-il que la tension que propose Stengers entre activisme et sciences nous paraît féconde, en ce que cette confrontation oblige à une plus grande attention critique à l'endroit des modes d'abstraction qui négligent des aspects de l'expérience, disqualifient les savoirs activistes et s'immunisent à bon compte des effets de ses modes d'abstractions sur le devenir de ces luttes.

Le chercheur en sciences sociales peut alors apprendre à se lier avec l'activisme autrement que sous la formule repoussoir et négative du «*militant*», comme cette figure diabolique de laquelle il doit se distancier absolument pour apparaître, en creux, comme un chercheur crédible. La recherche intelligente et enrichie n'est plus l'antithèse du militantisme, elle est plutôt celle qui peut se laisser bousculer, se laisser contaminer, se laisser troubler, se laisser déplacer et se laisser inquiéter par le champ activiste. Simplement, le mode de l'écriture ethnographique est celui d'une autre temporalité : celle des reprises problématiques.

C'est ici qu'intervient l'apport pragmatiste de la «*dramatisation*». Nous dirons, pour notre part, que ce qui a précédé l'écriture ethnographique, ce sont des rencontres et un certain nombre de chocs épistémologiques vécus d'abord sous le mode activiste. Depuis ces expériences politiques, il nous a semblé que notre responsabilité, en tant que chercheur en sciences sociales bénéficiant d'un mandat FNRS, n'était pas de «*faire valoir*» dans le champ académique ces expériences, en récoltant cette parole des «*premiers concernés*». Trop de travaux universitaires s'en tiennent à «*faire valoir*» cette parole émiqque par l'intermédiaire d'entretiens compréhensifs et de témoignages, sans que jamais l'effet et l'impact de ces travaux sur ces collectifs ne soient sérieusement posés par le chercheur. J'ai moi-même participé un temps à un collectif hybride intitulé «*Migrations et Lutttes Sociales*» qui s'est cassé les dents sur cette question. Les migrants ou ex-migrants participant aux séminaires reconnus en tant qu'école doctorale ont alors claqué la porte du collectif voyant clair dans les jeux de valorisation, notamment en termes de crédits et de financements, des universitaires de leur

²⁰ «*J'appelle "partage du sensible" ce système d'évidences sensibles qui donne à voir en même temps l'existence d'un commun et les découpages qui y définissent les places et les parts respectives. Un partage du sensible fixe donc en même temps un commun partagé et des parts exclusives. Cette répartition des parts et des places se fonde sur un partage des espaces, des temps et des formes d'activité qui détermine la manière même dont un commun se prête à participation et dont les uns et les autres ont part à ce partage. Le citoyen, dit Aristote, est celui qui a part au fait de gouverner et d'être gouverné. Mais une autre forme de partage a déjà précédé cet avoir part. Les artisans, a dit Platon, n'ont pas le temps de se consacrer à autre chose que leur travail. Ils ne peuvent pas être ailleurs parce que le travail n'attend pas. Le partage du sensible fait voir qui peut avoir part au commun en fonction de ce qu'il fait et du lieu où il est. Avoir telle occupation en tel type de lieu définit des compétences ou des incompétences au commun. Cela définit le fait d'être ou non visible dans un espace commun, doué d'une parole commune, etc. Il y a donc, à la base de la politique, une "esthétique", à entendre en un sens kantien, éventuellement revisité par Foucault : un découpage des temps et des espaces, du visible et de l'invisible, de la parole et du bruit qui définit à la fois le lieu et l'enjeu de la politique comme forme d'expérience. La politique porte sur ce qu'on voit et ce qu'on peut en dire, sur qui a la compétence pour voir et la qualité pour dire, sur les propriétés des espaces et les possibles du temps.*» (Rancière J., «*La fabrique du sensible. Le partage du sensible*», *mutitudes.net*). Tout au long de cette thèse, nous montrerons que l'action décoloniale se constitue précisément sur un geste de retournement de la tâche que Whitehead confère à la philosophie : par une *praxis* de dé-soudure, d'interruption, de division du sens commun racial par l'intrusion d'objets et de sujets nouveaux de façon à radicaliser le tort racial.

propre expertise et apport ethnographique. Il n'y a cependant jamais eu ni évaluation ni pensée interne de cet événement et de cet échec. De leur côté, les « premiers concernés » savent très bien parler et penser pour eux-mêmes, certains sont déjà impliqués dans des stratégies universitaires ou y interviennent. En outre, en valorisant cette expertise sur le champ des sciences sociales, le chercheur prend en réalité un parti pris pour certaines paroles aux dépens d'autres qu'il n'a jamais à expliciter ; et dont il ne se construit pas non plus comme responsable des retombées conflictuelles internes. En tant qu'activiste, j'ai assisté souvent à ces intrusions de chercheurs en extériorité et à leurs effets en termes de luttes et conflits pour la reconnaissance interne. Ceci est d'autant plus problématique lorsque ces collectifs sont en grande précarité statutaire. Il y aurait par exemple toute une anthropologie inversée à faire de la façon dont les personnes sans-papiers perçoivent les soutiens blancs et les chercheurs en sciences sociales. Disons simplement que, pour l'instant, cette ethnographie se fait de façon exotérique, dans le dos du chercheur.

Il nous a alors semblé nécessaire de faire jouer notre apport en tant que chercheur blanc sur un autre plan. Nous n'avons pas voulu effectuer une forme de rupture épistémologique et appauvrissante *a posteriori*. Nous avons à chaque fois restitué l'espace problématique et polémique depuis lequel nous avons été amené à penser et à enquêter. Nous avons alors tenté de construire notre écriture ethnographique comme une sorte d'insurrection dans le champ de l'épistémologie coloniale. Ce que nous avons appelé une « archéologie critique de la race » depuis une « ethnographie en conjoncture ».

*
* *

Lorsque nous sommes amenés à visiter le musée de Tervuren, nous marchons en réalité dans les ruines d'une gigantesque nécropole, celle du panoptique colonial. Nous marchons sur des ossements, sur des crimes, sur des destructions physiques, mais aussi culturelles, sur des tombes profanées, etc. Pourtant, le plein de ce musée cannibale, son obésité pathologique post-coloniale contraste avec l'absence, le vide laissé au Congo. Aymar B. Bisoka rapporte ces paroles de Justin, guide du minuscule musée du Mont Ngaliema à Kinshasa : « *Les masques ne sont pas les pièces les plus emblématiques de ce musée. Les Belges les ont presque tous pillés durant la colonisation pour orner leurs musées. Voilà pourquoi nos musées sont presque vides (...). Ce qui nous reste de grandiose se trouve dehors dans le jardin. Il s'agit de gigantesques fresques qui représentent des esclaves noirs en train de construire une voie ferrée sous la surveillance des colons blancs. On y voit aussi d'imposantes statues de bronze de Stanley et de Léopold II, ces deux Blancs par lesquels le malheur a commencé* » (Bisoka, 2020). Du Musée du Mont Ngaliema à Kinshasa au Musée de Tervuren se dessine en effet un contraste : « *D'abord l'absence et le vide créés par la violence coloniale. Il n'y a pas grand-chose dans le musée. Selon Justin, il faut aller au musée de Tervuren à Bruxelles pour avoir accès aux masques. Ensuite, la violence qu'expriment ces fresques et ces statues qui surplombent le jardin. Elles sont si impressionnantes qu'on pourrait croire qu'elles avaient été conçues pour cacher l'absence de masques congolais que déplore Justin.* » (Ibidem).



Masque anthrope-zoomorphe du peuple luba (EO.0.0.23470), pillé à Luulu le 26 mars 1896 par les troupes d'Oscar Michaux (cf. Manuscrits Lapière), dans sa vitrine à Tervuren.

Enfermés et bien rangés dans les vitrines de Tervuren, ces masques congolais semblent affectés d'un sommeil conservateur éternel. L'historiographie coloniale n'aura fait jusqu'ici que consacrer le droit des vainqueurs à la rapine, au blanchiment des crimes et aux discours ethno-esthétiques qui capitalisent sans fin sur les fruits du massacre. Dans ce « livre de pierre » (Luntumbue, 2002), rien ne semble plus pouvoir venir interrompre le Reich Léopoldien de mille ans.²¹ Les artefacts y sont éteints, désactivés dans une mise en scène de la fin de l'Histoire. Le butin semble être à jamais propriété des mains gantées du maître. Les crânes de chefs congolais assassinés étaient encore jusqu'il y a peu manipulés dans le cadre d'un cours intitulé « anthropologie physique dans ses rapports avec les sciences humaines » (ULB) pour initier les étudiants à la notion de « variabilité » (Bouffieux, Paris Match, 24/05/2018), sans que personne ne se pose la question éthique de leur rapatriement et de leur inhumation. S'il y avait encore une dimension libératrice de l'anthropologie, comme nous y invite Mike Singleton (2011), ce serait alors dans une tentative de défaire cette historiographie naturalisée du fait colonial comme fait établi. La dramatisation ethnographique vient alors ici ouvrir l'histoire coloniale comme une affaire déjà jouée, dont l'issue serait déjà établie et fixée pour toujours, historiquement. Or,

²¹ L'architecte du Musée de Tervuren, Charles Louis Girault (1851-1932) fut également l'architecte du *Petit Palais* conçu à l'occasion de l'Exposition Universelle de Paris de 1900. Le *Petit Palais* est un bâtiment fortement imprégné par un classicisme inspiré du baroque, alors à la mode parmi les professeurs de l'École des Beaux-Arts. Lorsque Léopold II vint à Paris pour visiter l'Exposition de 1900, il fut « ébloui » par le Petit Palais. Il se fit présenter Charles Girault, et lui demanda de construire à Bruxelles la réplique exacte. Le roi des Belges avait beaucoup de grands projets impériaux, et Charles Girault devint son architecte. Il réalisa à Bruxelles des travaux considérables : l'agrandissement du château de Laeken, l'amélioration de la villa Vanden Borgh, le Musée du Congo à Tervuren (1902-1910) et les Arcades du Cinquantenaire. À Ostende, Charles Girault construisit, de 1902 à 1906, les Galeries royales d'Ostende, qui permettaient au souverain et à ses hôtes de se rendre à l'hippodrome Wellington. L'architecture du Musée de Tervuren lui-même, de style néo-classique, devait donner à l'Empire léopoldien une résistance éternelle au temps. Leonardo Benevolo remarque que les régimes impériaux, si hostiles aux mouvements modernes, adoptent le néo-classicisme comme style officiel (Benevolo, 1980 : 45). Que ce soit l'architecture fasciste ou l'architecture léopoldienne, la trace architecturale de l'empire est faite pour durer l'éternité, pour un règne de 1000 ans.

comme le dit le philosophe pragmatiste William James, l'affaire n'est « jamais complètement » faite (James, 2007 : 212). Et si elle n'est jamais toute, cela veut dire qu'elle peut être rejouée.

Nous avons donc tenté, par l'écriture ethnographique, de maintenir ouvertes les boîtes noires des controverses contemporaines autour de la restitution du patrimoine africain pillé durant la colonisation²² et de la perpétuation du *blackface* folklorique en Belgique. Rien ne destine en effet ces objets à demeurer pour toujours dans les cryptes de l'Europe nécropole pas plus que les Blancs²³ ne sont destinés à rester pour toujours les victimes hallucinées de leurs propres dispositifs négrophobes. En reconstituant les généalogies esclavagistes, coloniales et post-coloniales, nous ne restituons pas seulement des biographies, des documents, des conjonctures historiques, mais des champs de forces, des luttes incertaines, qui n'ont pas dit leur dernier mot. Les grands bouleversements historiques sont parfois aussi simples que le mouvement du dormeur de Paul Veyne, repris par Latour et Schluetz dans leur *Mémo*, qui se retourne dans son lit.

Plan

Dans cette monographie, nous allons restituer deux réseaux problématiques : l'un tissé à partir d'un pillage commis lors d'un massacre colonial en 1884 au Congo par un agent de l'Association Internationale Africaine (AIA), et un second tissé à partir des dispositifs de monstration du « Sauvage » depuis les restes de la culture négrophobe esclavagiste dans le contexte de 1887, contexte d'émergence d'un *blackface* folklorique dans le cadre de la Ducasse d'Ath. Ces deux réseaux généalogiques distincts restitueront des temporalités hétérogènes déployées de proche en proche, qui vont se recouper à plusieurs endroits à travers des jeux de renvoi, de condensation et d'empilement. Nous allons à chaque fois suivre, site par site, document par document, description par description, ces deux réseaux qui nous permettront de problématiser un certain nombre de questions contemporaines, à partir de controverses actuelles sur la restitution du patrimoine africain pillé durant la colonisation, et de la perpétuation de formes de *blackfaces* folkloriques aujourd'hui en Belgique. En guise de conclusion générale, nous reprendrons les différentes étapes de ces réseaux généalogiques accomplis pour en synthétiser, de façon provisoire, les acquis.

Dans la première partie, nous partirons des controverses actuelles à propos de la « restitution » du patrimoine africain pillé durant la colonisation. Cette archéologie suivra un fil

²² Lors de notre mémoire de master, à partir d'une enquête de terrain, réalisée de septembre 2014 à mai 2015, nous avons tenté de réaliser un *diagnostic* du processus de rénovation. À travers une monographie, nous avons restitué la cartographie des problématiques dégagées à partir du terrain. Nous avons alors pu montrer comment le malaise général entretenu dans la société belge à propos du passé colonial était producteur d'opérations d'« amnésie sélective » qui pèsent lourdement sur les dispositifs de monstration de la « diversité culturelle », au cœur même du processus de négociation de la nouvelle exposition de référence du MRAC entre les équipes du musée et les experts mandatés par le Comraf. L'intérêt de cette enquête était de montrer que le colonialisme, bien plus qu'un *contexte*, peut être problématisé à partir de ces effets épistémologiques sur les modes de présentation muséographique. La construction d'un musée post-colonial en Belgique pourrait donc passer par la nécessaire et urgente *décolonisation des savoirs*. Nous avons alors tenté de restituer les contradictions et les contraintes qui pèsent sur l'(impossible) décolonisation du musée de Tervuren à partir d'une triple perspective : une enquête de terrain, une recherche généalogique et la restitution des points de vue diasporiques.

²³ Nous utilisons le substantif de « Blanc » avec une majuscule afin de désigner un sujet, plus exactement un processus de subjectivation (assujettissement) que nous appellerons « blanchiment » et qui renvoie à quelque chose de plus large et de plus profond, d'un point de vue historique, qu'à une simple différence phénotypique.

rouge, celui du nom d'un chef tabwa²⁴ assassiné en 1884, Lusinga Lwangombe, et du pillage de ses « attributs » de pouvoir par un militaire belge du nom d'Emile Storms. Cette ethnographie prendra donc la forme d'une biographie des « vies ultérieures » de ce chef tabwa à travers la bibliothèque coloniale. Suivre ses traces dans différents discours, différentes théories, différentes stratégies coloniales va nous permettre de repérer les articulations d'une *épistémè* coloniale en formation entre la fin du XIX^e siècle et les années 1920-1930. Nous effectuerons un certain nombre de coupes verticales, de façon à saisir l'émergence de théories et de formes de savoir/pouvoir dont nous tenterons de suivre les transformations et les continuités jusque dans notre actualité la plus contemporaine. À travers cette ontologie historique, nous tenterons de repenser les formes d'une politique de réparation des crimes coloniaux. À chaque fois, nous tenterons de contextualiser les moments/événements dans cette histoire.

Dans la seconde partie, nous partirons d'une controverse ayant eu lieu en 2018 et 2019 autour de la perpétuation d'un folklore négrophobe à Deux Acren (Lessines) et à Ath. Nous tenterons de restituer la contestation du folklore négrophobe en Belgique dans laquelle cette controverse s'inscrit dans une généalogie plus large de la contestation du *blackface* en Europe (Angleterre, Hollande, Belgique) et aux États-Unis. Avec le cas particulier du « Sauvage » d'Ath, nous effectuerons une généalogie de l'exhibition de ce « Sauvage » (émergence en 1873) en Occident dans le contexte des années 1860-1880. Ce sera l'occasion de revenir sur l'articulation entre négrophobie et orientalisme, que nous aurons déjà croisée dans la première partie. Nous creuserons plus en amont afin d'inscrire le *blackface* dans l'histoire longue des sociétés esclavagistes en Europe, de façon à percer le couvercle du nationalisme méthodologique belge, qui rend difficilement pensables les héritages pré-1830. Enfin, nous tenterons de restituer les formes de recompositions contemporaines de cette forme de folklore raciste. Dans un premier temps, nous tenterons de rendre compte de l'expérience du *blackface* comme un « rituel d'initiation à la négrophobie ». Nous analyserons ensuite les réponses de l'antiracisme libéral d'État (à partir du cas du Carnaval d'Alost, de la Ducasse d'Ath et de Deux-Acren), dans le lien que ces réponses entretiennent avec les formes de recompositions suprémacistes. Enfin, à partir du procès intenté contre Nordine Saïdi, qui est l'un des porte-paroles de l'association antiraciste et décoloniale Bruxelles Panthères, qui a porté la contestation de ces figures du folklore négrophobe en Belgique francophone, nous reviendrons sur les débats de l'anthropologie criminelle de la fin du XIX^e siècle dans leurs impacts et prolongations sur le racisme pénal contemporain.

Pour ce faire, nous allons mobiliser différents types de documents : des documents préparatoires à la future exposition de référence du Musée de Tervuren, des enregistrements audio, des posts Facebook, des déclarations et cartes blanches activistes, des documents juridiques, des installations artistiques, des catalogues d'expositions, des décrets coloniaux, des comptes-rendus de débats parlementaires, des actes de congrès, des vidéos de séances de l'UNESCO, des comptes-rendus d'audience, etc. Les images seront comptées séparément en fonction des deux parties : de 1 à X pour la première partie, et de nouveau de 1 à X pour la seconde.

²⁴ Nous croisons dans les archives coloniales plusieurs façons de nommer les communautés de la côte ouest du Tanganyika, entre la Zambie et la rivière déversoir du lac la Lukuga : « Butwa », « Batabwa », « Tabwa », « Batambwa », « Itawa », « Rungu », « Taabwa », « Tabwas », « Waitawba », etc. Nous utiliserons le terme de « Tabwa » pour reprendre la terminologie coloniale, ce qui renvoie à la représentation coloniale de type ethnologique de ce collectif indigène du sud-est du Congo, du nord-ouest de la Zambie et du sud-ouest de la Tanzanie. « Tabwa » est donc ici une « invention » (Mudimbe, 2021) coloniale. Nous utiliserons le terme de « Batabwa », -ba étant la marque du pluriel). Le terme « kitabwa » (langue bantoue) renvoie à la langue parlée par les communautés originaires de Moba et de Kalemie et qui se revendiquent aujourd'hui comme Batabwa à travers des associations communautaires membres de la Confédération des associations tribales du Katanga (CONAKAT).

2. Méthodologie

Tout au long de l'écriture monographique, nous avons effectué différentes décisions méthodologiques, nous avons pensé nécessaire de les synthétiser ici dans une première partie méthodologique, en guise de prolégomènes, écrite de façon rétrospective.

Depuis une dizaine d'années, je²⁵ suis impliqué dans des luttes antiracistes et décoloniales en Belgique. J'ai été engagé à différentes occasions dans des comités de soutien aux personnes sans-papiers (Occupation de l'église des Minimes par des Kurdes en 2005, Occupation de l'église Saint-Boniface à Ixelles en 2005, Occupation de l'ULB et de la VUB en 2008-2009, Occupation de l'ULB, de la VUB, de l'église du Béguinage et du « See U » en 2021). Cette thèse n'est pas consacrée à l'histoire des luttes des personnes sans-papiers en Belgique, mais elle y trouve certainement un de ses terrains de problématisation. Les luttes des sans-papiers en Belgique pour obtenir la régularisation de leur séjour et un accès légal au travail prennent la plupart du temps la forme de l'occupation d'un lieu (une église, une université, etc.) et de la grève de la faim. Il s'agit par cette action d'une forme d'inversion de la biopolitique²⁶ dans un rapport de force où les personnes sans-papiers ne disposent pas de droits suffisants pour construire une interlocution : « *nous vivons ici sans droits, sans accès à la santé, nous sommes surexploités, alors nous mettons notre survie dans les mains du gouvernement en cessant de nous alimenter* ». Cette tactique implique la constitution et l'implication de comités de soutien en mesure d'intensifier et de co-construire le rapport de force avec le gouvernement. En juillet 2021, le gouvernement d'Alexander De Croo (open-VLD, libéraux et démocrates flamands) avait failli tomber suite à la grève de la faim de l'Union des Sans-Papiers pour la Régularisation (USPR), le PS et Ecolo ayant menacé de démissionner s'il y avait un mort à l'église du Béguinage qui était devenu le lieu emblématique de ce rapport de force (RTBF, 19 juillet 2021). Notre objet ici n'est pas d'entrer dans l'analyse de ces événements que nous avons déjà travaillés ailleurs (Vander Elst 2015, 2021, 2024). Simplement, c'est dans le cadre de ces comités de soutien que j'ai été initié et entraîné à penser le lien entre politique d'hostilité à l'égard des migrants post-coloniaux et politique coloniale (apartheid au Congo, permis de travail et contrôle de l'immigration, accords de 1974 et 1975 avec la Turquie et le Maroc, fermeture de l'immigration de travail début 1980, politiques xénophobes des années 1990, politique de l'environnement hostile, politique de non-régularisation, destruction du droit d'asile, Dublin, nouveau Pacte migratoire, etc.). Souvent dans la nuit des occupations, après les assemblées ouvertes à destination des soutiens (majoritairement blancs), lorsque je restais, avec quelques autres, avec les migrants sans-papiers, les discussions tournaient vite autour des raisons de l'immigration et la question coloniale revenait avec insistance dans tous les récits biographiques. Plus que tout autre mouvement de travailleurs sans-papiers, c'est le mouvement des « Gilets Noirs » en île de France en 2018 qui aura porté ce lien à son point d'incandescence. Les « Gilets Noirs » est un mouvement complexe et hétérogène qui se structure autour des foyers de travailleurs africains. Ils se sont fait connaître du grand public en juillet 2019 lors de l'investissement du Panthéon, en collaboration avec le collectif *La Chapelle debout* et

²⁵ Nous expliquons plus bas les logiques et choix des différents sujets d'énonciation utilisés dans cette thèse.

²⁶ Dans *Autochtone imaginaire, étranger imaginé* (2012), Alain Brossat restitue la dimension politique de la grève de la faim menée par des personnes sans-papiers comme une tactique visant à « *faire monter jusqu'au paroxysme les enchères de la biopolitique pour entrer dans le champ de visibilité de la politique* » (Brossat, 2012 : 73). Elle est pour ceux qui sont intégralement exclus du partage du sensible des démocraties libérales un moyen de « *favoriser le surgissement dans l'espace public, et donc dans le débat public, de la parole des migrants* » (Brossat, 2012 : 33). Cf. « *Fragments pour un peuple hétérotopique. Une lecture d'Autochtone imaginaire, étranger imaginé* », Vander Elst & Vertongen.

l'association *Droits devant !* Le lien entre la colonisation, racisme d'État et politique d'hostilité à l'égard des travailleurs africains sans-papiers est au cœur des actions des *Gilets Noirs*.

La campagne de régularisation des personnes sans titre légal de séjour de 2009 est la conséquence d'un large mouvement d'occupations des principales universités du pays par des sans-papiers. Dans leur sillage, plusieurs comités étudiants de soutien virent le jour (2008-2009), parmi lesquels le Comité d'Actions et de Soutien (CAS) aux « sans-papiers » de l'ULB (pour une analyse complète, voir : Vertongen, 2014). Dans les dernières semaines du Comité d'Actions et de Soutien aux sans-papiers de l'ULB, une proposition d'action d'occupation du Musée royal d'Afrique centrale (MRAC) avait été lancée. Cette action n'aura jamais lieu, mais quelque deux ans plus tard, durant l'hiver 2011-2012, une partie de la diaspora congolaise manifesterà à Bruxelles contre la réélection de Kabila. Avec quelques anciens membres du Comité d'Actions et de Soutien aux sans-papiers (C.A.S.), nous avons été présents durant plusieurs nuits lors de la répression policière contre ces manifestations et dans les nombreuses discussions d'alors le nom de Lumumba, les enjeux autour de son assassinat, du contentieux belgo-congolais, de la mémoire de la colonisation était mobilisée pour expliquer et tenter de politiser les formes du profilage racial et du dispositif de maintien de l'ordre mis en place dans le quartier de Matonge. C'est alors dans les suites de ces différents événements que reprenant un cycle de master en anthropologie à Louvain-la-Neuve, j'ai pris la décision de faire mon mémoire sur le processus de rénovation du Musée royal de l'Afrique centrale.

Si je me permets, en guise d'amorce méthodologique, de dresser à gros traits quelques articulations de ma propre biographie, c'est pour indiquer au lecteur le processus depuis lequel s'est décidé autant le choix de « terrains » que celui des objets ethnographiques. Il n'y a donc pas d'abord eu un sujet autotélique, satisfait de sa propre possession, qui aurait décidé à l'issue de son master de s'intéresser à tel ou tel sujet, qui aurait alors projeté *là-bas* un « terrain » d'enquêtes dont il ferait le tour et ramènerait ensuite *ici* les données saturées d'une totalité qui serait sa chose, son objet qu'il pourrait ensuite valoriser et accumuler en tant qu'expert. Ce dont j'ai plutôt fait l'épreuve, c'est davantage un processus de co-constitution du sujet et de l'enquête, d'une enquête qui suit, accompagne, forme un processus de subjectivation.

Il me faut malgré tout poser encore quelques réflexions autobiographiques supplémentaires. Il n'est pour moi pas chose aisée de réfléchir à l'évolution de ma démarche en tant qu'anthropologue. J'ai longuement hésité, en partie par pudeur, en partie parce qu'il ne me semble pas possible de restituer quelque chose comme un « auteur » dans une totalité rétrospective. Je pense cependant que, par-delà la mort structuraliste de l'auteur, depuis les derniers cours au Collège de France de Foucault²⁷, demeure irrésolue la question éthique, c'est-à-dire celle du positionnement et des choix qui sont et seront effectués par l'ethnographe. Il est difficile de décrire l'itinéraire qui m'a conduit aux problématiques que je traite dans cette thèse,

²⁷ Depuis « Qu'est-ce qu'un auteur ? » (Collège de France, février 1969) et « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie » (mars 1969) jusqu'aux derniers cours au Collège de France (1980-1981 : *Subjectivité et vérité* ; 1981-1982 : *L'Herméneutique du sujet* ; 1982-1983 : *Le Gouvernement de soi et des autres I* et 1983-1984 : *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité*), Michel Foucault n'aura pas « détruit l'auteur », comme les nouveaux philosophes l'ont prétendu dans le cadre du tournant réactif néolibéral des années 1980-1990, mais plutôt déplacé le « problème de l'auteur ». Si Foucault indique dans un premier temps que l'auteur est une « fiction » rétrospective, ce qui n'est pas uniquement un présupposé constructiviste, c'est pour dans un second temps, par le détour par les Grecs, parvenir à poser la question de l'éthique de l'écriture et de l'énonciation. Si l'auteur n'a plus le privilège de l'unité rétrospective d'une totalité, ce n'est pas chez Foucault pour induire une déresponsabilisation structuraliste, mais bien, au contraire, pour contraindre davantage le sujet d'écriture à se situer, du point de vue de sa responsabilité éthique d'énonciation, depuis des chaînes de signification, dont il n'est qu'un pli temporaire, transitoire, dépendant et inter-relié.

même si je viens de donner quelques éléments de terrains qui m'y ont amené, pour la bonne raison que j'espère justement n'être pas déjà parvenu au point d'arrivée. Comme le rappelle Foucault dans une interview de 1969, « *C'est seulement au terme du parcours que l'on peut établir véritablement l'itinéraire que l'on a suivi* » (Foucault, 1967 : 11-15). La thèse que je viens d'écrire est en quelque sorte un travail de transition qui me permettra, je l'espère, d'aller au-delà.

Je suis né en 1981 à hôpital Saint-Jean à Bruxelles. Mes parents sont des chrétiens de gauche engagés dans les luttes du Quartier Nord contre l'expropriation de familles immigrées et issus de milieux populaires dans le sillage du projet « Manhattan »²⁸, qui ont participé à la création de l'Union des Locataires du Quartier Nord (1986). J'ai passé les premières années de mon enfance dans la rue Gaucheret, dans le dernier bout de la rue qui n'a pas été détruit par les projets immobiliers du quartier Nord. À l'âge de 9 ans, j'ai été relégué dans l'enseignement spécialisé de *type 8* (école pour enfants « anormaux ») pour cause de « dyslexie », « dyscalculie », « dyspraxie », « dysorthographe », etc. Les théories sur l'« anormalité » issues de l'anthropologie criminelle de la fin du XIX^e siècle, sur lesquelles se fondent la relégation en enseignement spécialisé en Belgique (depuis les travaux Jean Demoor et Ovide Decroly), considèrent la « dyslexie » comme un mal incurable qui nécessite un enseignement et des emplois « adaptés » à ce défaut d'évolution (Roland, 2018). Il n'était donc pas prévu que les enfants qualifiés d'« anormaux » puissent suivre un enseignement général pour le secondaire. Je suis un des seuls survivants à être sorti de ce ghetto éducatif. En me retournant, j'aperçois combien cette expérience traumatique m'a en quelque sorte préparé et rendu disponible pour percevoir, entendre, penser et enquêter sur d'autres formes de racisme. C'est un peu comme si cette expérience de relégation avait créé une faille dans ma conscience par laquelle d'autres vécus ont pu, par la suite, être perçus. Je n'ai pourtant jamais vécu ni pensé qu'il y aurait là un quelconque « privilège épistémologique ». L'acquisition d'une conscience de classe ou de race supplémentaire est l'effet d'un travail ethnographique conséquent, ni plus ni moins.

Je m'appelle Martin Vander Elst, je suis un homme, blanc, bourgeois, citoyen d'un quartier populaire d'une métropole de l'Europe de l'Ouest, universitaire. Je n'ai jamais été contrôlé par la police sans raison, je ne subis pas de discrimination raciale à l'embauche, au logement, à l'hôpital, etc. Pourtant, ce qui constitue le processus de subjectivation qui précède l'écriture et constitue les choix d'objets, c'est une opération que l'on pourrait qualifier de « désidentification ». Ce processus renvoie précisément à une inclusion politique de l'*autre* qui n'est pas de l'ordre de la morale, mais bien de ce que Rancière appelle la « cause de l'autre » (1997). La question de la lutte pour la régularisation des travailleurs sans-papiers, contre la manière dont les gouvernements belges persécutent, pourchassent, précarisent et surexploitent les sans-papiers, nous a posé, ici je parle collectivement des citoyens belges avec papiers

²⁸ Le projet *Manhattan* fut élaboré dans les années 1960. Il s'agissait de raser purement et simplement, au nom de l'utilité publique et en extrême urgence, 53 hectares de tissu urbain pour reproduire au niveau de la capitale belge un quartier d'affaires semblable à celui de New York, relié au reste du continent par hélicoptère et autoroutes. Conçu par le groupe *Structures*, approuvé par les arrêtés royaux du 17 février 1967, sa réalisation va provoquer, dans sa première phase, c'est-à-dire « la libération du sol », parmi les habitants expropriés et/ou expulsés du quartier Nord, des drames humains à répétition pour accoucher péniblement, quatre décennies plus tard, de ce qu'un journaliste a appelé un « quartier bâtarde ». Pourtant, ce triple plan particulier d'aménagement était le plus important d'Europe, voire du monde, proportionnellement à l'agglomération où il allait sévir. Dans le cadre des luttes urbaines, de nombreux comités d'habitants se sont créés et se sont efforcés d'inverser la vapeur (cf. <http://www.quartiernord.be/fr/index.html>).

engagés dans ces luttes dans les années 2008-2009, un dilemme que nous avons formulé de la façon suivante : en quoi la cause des sans-papiers pouvait-elle être notre cause, autrement que sur un plan philanthropique ? Il y a un premier rapport que restitue bien Sartre dans sa préface aux *Damnés de la terre* et qui concerne la lutte des sans-papiers « pour eux-mêmes » : les luttes de libération sont d'abord l'affaire des colonisés. De nous, de notre mauvaise conscience, de notre culpabilité, de nos exotismes (orientalisme, négrophilie, islamophilie, etc.), d'une certaine façon, ils n'en ont rien à faire, et surtout de nos protestations de belles âmes humanistes. La vérité de la violence de la guerre faite aux personnes sans-papiers par notre État se pose ainsi comme la dénonciation d'un mensonge moral. La lutte de l'autre est donc incontournable, en quelque sorte elle nous précède politiquement. Or, du point de vue de l'État belge, à travers la lutte menée par les sans-papiers pour eux-mêmes (occupations, manifestations, communiqués de presse, grèves de la faim, négociations, etc.), c'est l'effraction des sans-papiers en lutte comme intervenants dans l'espace public qui pose problème. Ce qui constitue un scandale politique puisque précisément ces travailleurs sont en situation, par rapport à l'État, de séjour illégal. Situation qui entraînerait immanquablement une répression policière, des arrestations, des incarcérations en centres fermés et des expulsions. Pour nous, cette répression annoncée, vécue, connue comme potentialité, cela voulait dire quelque chose qui pourrait se faire chez nous *en notre nom*, dans notre université, en tout cas dans l'université dans laquelle nous étions inscrits comme étudiants. Mais cette surexposition de corps sans-papiers amaigris par la grève de la faim et expulsés de l'université par la police, au petit matin – comme les images de l'expulsion de l'église Saint Bernard à Paris (1996) l'ont immortalisé – produirait au mieux de l'indignation morale, une douleur égocentrique de ce qui arrive à l'autre, peut-être une haine vide contre la police suppliciaire et plus secrètement, le sentiment de sécurité de n'être pas dans la peau de l'autre, quelques fois de la rancœur contre ceux qui nous rappellent, indiscrètement, l'existence de la souffrance, nous qui aspirons à mener nos petites existences de classes moyennes occidentales tranquillement. Mais l'exposition de la souffrance d'autrui n'éclaire jamais rien en soi.

À partir de ce constat que personne ne voulait d'une expulsion violente au petit matin dans l'indifférence générale (et c'est peut être que l'accoutumance à la violence est profonde dans une société coloniale) devenait possible une subjectivation politique qui ne fut pas une aide philanthrope, humanitaire, ou une assimilation de la condition sans-papiers à la nôtre. Cette *subjectivation politique*, elle était faite d'abord d'une désidentification par rapport à l'État belge lui-même qui maltraite, persécute, enferme, déporte des sans-papiers en notre nom, c'est-à-dire au nom de notre sécurité de citoyens avec papiers. Nous ne pouvions décemment nous identifier à ces sans-papiers qui avaient fait irruption sur le terrain de l'université en y occupant un bâtiment. Nous pouvions en revanche nous désidentifier par rapport à cet État qui les pourchassait, qui les mettait en danger et s'apprêtait à les expulser. Or, la « cause de l'autre » comme figure politique, comme la restitue Rancière (1997) par rapport à la guerre d'Algérie et au massacre d'Algériens à Paris de 1961 et que nous avons expérimenté à l'ULB, aux Minimes, à l'église Saint-Boniface, etc., c'est d'abord cela : une désidentification par rapport à un certain soi. C'est, comme l'écrit Rancière, « *la production d'un peuple qui est différent du peuple qui est vu, dit, compté par l'État, un peuple défini par la manifestation d'un tort fait à la constitution du commun, laquelle construit elle-même un autre espace de communauté* » (Rancière, 1997 : 43). La désidentification au « soi » du citoyen libéral avec papier par la rencontre avec l'autre sans-papiers se fait alors subjectivation politique au sens où elle s'effectue aussi comme une altération de cette identité préétablie. Mais cette rupture subjective ne s'effectue pas comme une décision politique, elle est d'abord une expérience vécue de *la cause de l'autre* intériorisée par la coexistence dans un « comité de soutien ». L'occupation et la grève de la faim par des travailleurs sans-papiers constituent une scène d'interlocution avec l'État et singulièrement

avec le gouvernement pour autant qu'elles parviennent en même temps à créer une autre scène que le « comité de soutien » va contribuer à former et à entretenir : « *regardez ce qu'ils nous font !* ». Par une aide matérielle, humaine, logistique, politique, en tant qu'étudiant blanc, d'un milieu bourgeois, inscrit à l'université mais confronté aux vécus, aux histoires, en accompagnant les sans-papiers dans les administrations belges, en étant confronté à la répression policière, etc., on est amené à percevoir ce que normalement on n'est pas censé voir, l'envers obscur, la face cachée, raciste, des démocraties libérales.

La « cause de l'autre » se fait alors rupture et crise du soi. Ici on pourrait dire, en déplaçant un peu la proposition féministe matérialiste (*standpoint feminism*) de Maria Puig de la Bellacase (2013), selon laquelle « les conditions de vie font les conditions de vue », que *les conditions de lutte constituent les conditions de vue*. À aucun moment, cette forme de subjectivation politique n'annule les conditions de vie objectives ; on ne devient pas autre au sens où on ne serait plus Blanc, plus Homme, plus Universitaire, etc., mais on fait une expérience de *conscience modifiée* au sens où on peut acquérir une conscience de classe et de race supplémentaire, que notre socialisation préalable, si on était resté bien à notre place, ne nous aurait pas permis de percevoir. Ce qui ne veut pas dire que tout chose reste égale par ailleurs et que ces formes d'engagements dans des subjectivations politiques n'impactent pas jusqu'à la place sociale de ceux qui se trouvent ainsi pris dans un devenir minoritaire. J'ai personnellement, et je reviendrai sur ce point dans la thèse, subi de l'islamophobie par association. Ce qui ne veut pas dire que j'ai cessé un seul instant d'être un Blanc. La *cause de l'autre* laisse toujours la trace d'un stigmat, d'un soupçon aux yeux de la société majoritaire. Raison pour laquelle, probablement, les universitaires préfèrent garder, la plupart du temps, une distance axiologique avec leurs terrains d'étude d'autant plus lorsque ceux-ci sont politiques et peuvent impacter jusqu'à la place même du chercheur en tant qu'universitaire neutre, distant, et désengagé. Une part importante de l'anthropologie contemporaine assume cependant depuis le début des années 1990, dans le sillage du « moment philosophique » des années 1960 (Lévi-Strauss, Althusser, Derrida, Foucault, Lyotard, etc.), un basculement éthique sur les enjeux de l'implication, de l'impossible neutralité, depuis les processus de subjectivation comme dispositifs de connaissance. Nous héritons, indéniablement, de cette anthropologie prospective et perspectiviste. La construction d'un savoir d'enquête est donc nécessairement subjectivant. Cette conscience de race supplémentaire qui peut ainsi se fabriquer au cours du travail ethnographique, qui n'est pas une expérience au premier degré – nous ne devenons jamais Noir, Musulman, Rrom, Juif, etc. par association – permet cependant un certain nombre d'opérations de traduction, sans jamais se mettre en position de « parler pour ».

D'emblée, c'est donc par un déplacement, par l'irruption d'événements et de rencontres dans leurs logiques propres, que des lieux d'enquêtes se sont ouverts pour moi. En tant qu'étudiant en philosophie, rien ne me destinait à cette trajectoire. C'est alors l'irruption d'une autre logique, hétérogène, l'occupation par des personnes sans-papiers sur le site même de l'université, qui m'a conduit à penser des objets qui n'étaient plus ceux de la philosophie classique. C'est depuis cette première bifurcation, d'abord vécue en tant qu'activiste, que j'ai repris des études en anthropologie pour accompagner ce mouvement de sortie de la philosophie au sein des sciences sociales.

Ethnographie activiste en conjoncture

Nous appelons « ethnographie activiste en conjoncture » la démarche d'une ethnographie menée à partir des rapports de force au présent. Notre expérience en tant qu'activiste nous a fait prendre un parti pris méthodologique hérité du philosophe pragmatiste

William James et de l'anthropologue Sylvain Lazarus. Nous avons rapidement été confronté à l'expérience du fait que « les gens pensent ». Que ce soit avec les travailleurs sans-papiers en lutte pour la régularisation de leur séjour en Belgique ou avec les diasporas subsahariennes en lutte pour la restitution du patrimoine pillé durant la colonisation et pour les réparations des dommages causés sur le temps long par l'esclavage et la colonisation, nous avons à chaque fois éprouvé que d'une certaine façon *l'enquête était déjà en cours*. Notre responsabilité consiste alors, à chaque fois, à tenter d'accompagner et de prolonger cette enquête qui est déjà en train de se faire. Il n'y a dès lors plus d'un côté des « interlocuteurs » qui seraient pris dans l'expérience immédiate de leurs rapports au monde (*émique*) et de l'autre côté un anthropologue observateur participant qui serait en mesure de révéler la structure profonde de leurs mondes (*éthique*). À la différence de l'ethnologie coloniale, les relations entre la métropole et la colonie se sont profondément brouillées. Certainement avec les décolonisations (1960-1970), mais encore plus fondamentalement depuis les années 1980-1990 à partir de ce que Paul Gilroy appelle le « retour de l'empire », c'est-à-dire la présence durable de communautés issues des anciennes colonies (Congo, Rwanda, Burundi, Maroc, Algérie, Turquie, Togo, etc.) sur le territoire de la métropole. Dès lors, la séparation classique entre « anthropologie du proche » et « anthropologie du lointain » se complique, car il y a désormais une présence critique du lointain dans le proche, du Sud dans le Nord, de la colonie dans la métropole.

Cette rupture sur quelques générations à peine est particulièrement transformatrice pour l'anthropologie elle-même dans un pays comme la Belgique qui a construit son modèle colonial sur un apartheid strict entre la colonie et la métropole. « *L'accession de pays colonisés, surtout en Afrique, à l'indépendance politique au tournant des années 1950 et 1960 accéléra la tendance (...) aux transformations socio-économiques* » (Asad, 2023 : 33). Le type d'intimité « provisoire et unidirectionnelle » qu'a permis aux anthropologues la structure du pouvoir colonial est devenu avec les décolonisations, une impossibilité pratique (Asad, 2023 : 37). Si « *c'est sous la forme de dépendances assujetties que l'anthropologie européenne a rencontré les sociétés africaines (...) par le biais du travail de terrain* » (Asad, 2023 : 41), avec la rupture des décolonisations cette évidence naturalisée est entrée en crise. Comme nous le verrons, la conquête militaire s'est accompagnée d'une redéfinition coloniale et de l'instauration subséquente de l'autorité d'innombrables chefs africains pour faciliter l'administration de l'empire à travers une gouvernementalité indirecte (« politique des chefferies »). « *La description typique des structures locales africaines ignorait totalement le fait politique du pouvoir coercitif européen et la dépendance ultime du chef à son égard* » (Asad, 2023 : 47) et donc « *les conflits d'intérêts fondamentaux inhérents au système de l'indirect rule* » (Asad, 2023 : 48). L'anthropologie coloniale en Afrique s'est donc fondée sur une *pax belgica* dont les rapports de pouvoir raciaux ont constitué le hors-champ.

L'anthropologie décoloniale est alors plus et autre chose qu'un simple retournement de perspectives. Elle est le prolongement sur le terrain des sciences sociales de la déflagration produites par les décolonisations. L'émergence ainsi que la possibilité d'un champ d'études dites « décoloniales » se situent dans la suite de la conférence de Bandung en 1955, qui marqua l'entrée sur l'échiquier politique international des États qui expérimentaient depuis peu le désengagement territorial des colons. Cette émergence coïncide également avec la construction de la notion de « situation coloniale » développée par Georges Balandier (1951). Elle se renforcera avec la parution de *L'An V de la révolution algérienne* (1959) et *Les damnés de la Terre* (1961) de Frantz Fanon, dont l'influence fut considérable dans les ex-colonies autant qu'aux États-Unis (le discours prononcé en 1967 par Stokely Carmichael, un des leaders du mouvement du *Black Panther Party*, en est considérablement imprégné. Il traite de l'absence

d'un pouvoir défendant les intérêts des peuples colonisés)²⁹. Le champ se structurera ensuite avec le travail critique de Talal Asad (*L'Anthropologie et la rencontre coloniale*, 1973 ; *Deux images européennes du pouvoir non-européen*, 1973 ; *Le concept de traduction culturelle dans l'anthropologie sociale britannique*, 1986 ; etc.), les travaux de philosophes français comme Michel Foucault ainsi qu'avec l'ouvrage fondateur d'Edward Said : *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident* (1978).

En ce qui concerne notre situation, le présupposé historique d'une anthropologie décoloniale en Belgique pourrait s'énoncer ainsi : non seulement les diasporas africaines subsahariennes en Belgique pensent, mais elles ont aussi une pensée de la façon dont elles sont pensées, notamment dans et par l'anthropologie. À défaut de la statue de Léopold II qui trône toujours, à l'heure d'écrire ces lignes, dans toute sa colonialité, place du Trône à Bruxelles, – c'est l'anthropologie elle-même qui s'en trouve ici renversée. Lorsque nous disons que *l'enquête était déjà en cours*, c'est qu'au moment où nous avons réalisé une première monographie sur le Musée de Tervuren, les diasporas africaines étaient déjà dans une approche problématique avec le Musée dès avant les années 2000, puis plus intensément à partir de 2004 avec les journées Africa-Tervuren et à partir du 17/11/2004 avec la création du « Comité Consultatif MRAC-Associations Africaines » (Comraf). Il ne s'agit dès lors plus simplement de constater que les gens auraient une pensée propre (« pensée sauvage », « philosophie bantoue », etc.) qui n'aurait pas attendu l'anthropologue pour se former et que celui-ci aurait à récoler (dimension émique) et à structurer. Il s'agit plus fondamentalement de prendre langue et d'entrer en dialogue égalitaire avec les pensées et les problèmes tels qu'ils sont construits par les collectifs déjà-là. Plus encore, de prolonger et de soutenir ce geste en direction d'une archéologie critique de la race.

L'existence de controverses post-coloniales portées par les diasporas est une donnée constitutive d'une reformulation de l'éthique de la recherche en anthropologie que nous avons amorcée à l'issue de notre mémoire de master. L'anthropologie coloniale s'est développée comme un « déchiffrement des pratiques indigènes » en transformant la voix des peuples colonisés en « textes » de façon à restituer des structures sous-jacentes qui leur demeureraient inconscientes, à la manière des missionnaires et des agents coloniaux qui se faisaient les exégètes des pratiques indigènes. L'anthropologie structuraliste a présupposé des schèmes organisateurs des pratiques indigènes qui renverraient à une réalité quasi transcendante, donc anhistorique et invariable. *L'enquête déjà en cours* (Dewey, 1938 ; James, 1910) renverse cette boîte noire de l'épistémologie moderne et permet d'accompagner les mutations éthiques de l'anthropologie post-structuraliste dans ses pratiques de la théorie avec celles et ceux qui la précèdent dans la pensée de ses objets. Il ne s'agit ici plus seulement de l'engagement du chercheur et de son art de l'observation (*observation participante*). La remise en cause plus fondamentale, déjà énoncée par John Dewey (1938), considère alors que *l'enquête* est d'abord celle des personnes concernées en-train-de-se-faire ou en termes jamesiens, que notre propre enquête est elle-même une expérience qui s'ajoute à l'expérience en cours et la prolonge. Dans un texte de reprise de la question de l'« enquête » en sciences sociales au prisme de la philosophie de William James, « Enquêter sur nos attachements. Comment hériter de William James » (2015), Antoine Hennion emploie le mot « ajouter » à dessein suivant l'idée de James sur « la nature additive du savoir, qui ne réduit pas, ne décrit pas, ne dit pas ce que sont les choses, mais leur est ajoutée et ainsi les augmente » (Hennion, 2015).

²⁹ Tobie Nathan relève cette transposition des théories fanoniennes dans le champ du *Black Panther Party* depuis une même rupture de l'ancestralité aux Antilles et aux Etats-Unis (France Culture, 12/09/2020).

Dans la suite des travaux de Tatal Asad (1973, *Anthropology and the Colonial Encounter*), de l'ouvrage collectif *Writing Culture* édité par James Clifford en 1986, de Edward Said, *L'Orientalisme* et de Valentin Yves Mudimbe, *L'invention de l'Afrique*, dans le champ de l'anthropologie post- et dé-coloniale s'est alors produit un renversement qui est le pendant dans le champ de l'anthropologie de la rupture ouverte par les décolonisations. La position même de l'anthropologue s'est ainsi durablement trouvée problématisée. Ce que Mohamed Amer Meziane appelle le « tournant réflexif et auto-critique » (Meziane, 2023 : 60) de l'anthropologie post-coloniale se caractérise par une inversion de la méthode et prend la forme d'une archéologie critique de l'orientalisme et de l'africanisme occidental. En ce sens, ce sont désormais les catégories elles-mêmes de la pensée coloniale sur les indigènes, les théories et les discours qui les constituent en tant qu'« indigènes » qui font l'objet de l'enquête.

Le travail ethnographique à partir des archives coloniales ne s'organise pas pour autant comme des cas pour des théories *ad hoc* comme si l'on savait déjà comment tous ces événements ne pouvaient qu'être liés par une théorie *déjà* disponible : le racisme d'État, la colonialité, la négrophobie, etc. Si l'écriture monographique soude, colle, monte, agence ensemble des temporalités disjointes (par exemple un crime colonial ayant eu lieu au Tanganyika en 1884 et un rituel négrophobe post-colonial ayant eu lieu en 2019 à Deux-Acren dans l'entité de Lessines), c'est en vue d'intensifier le présent. Mais peut-on alors encore parler d'une « mono-graphie » ? L'agencement de différents fragments d'archives avec des descriptions ethnographiques au présent n'est-il pas *stéréo-graphique* ? Notre enquête est certes détaillée et exhaustive, mais elle n'a plus la clôture de la totalité nécessaire au critère de « saturation ». Le collage stéréo-graphique organise alors davantage une coalescence qui se constitue de proche en proche par les différents plis de cette thèse. Le « stéréo » est ainsi la production d'un *relief*, d'une épaisseur. Les archives restituées sont dès lors agencées de façon à décupler les scènes du problème.

Notre démarche est donc double, elle se situe aux points de résonance entre les archives coloniales et les controverses actuelles (« ethnographie en conjoncture »), que ce soit sur les effets en termes de négrophobie sur la vie des afrodescendants en Belgique, mais aussi du point de vue des subjectivités d'empire telles qu'elles ont été historiquement formées et telles qu'elles se prolongent. Nous avons appelé « archéologie critique de la race » la démarche qui consiste à repérer les émergences, les seuils, les transformations des formes d'ontologies historiques depuis leurs effets polémiques contemporains. Dans les soubresauts de 1968, Foucault formule que toute archéologie doit s'articuler aux luttes effectives, historiques, dans leurs dispersions et dans leurs continuités. C'est ainsi que le choix des matériaux archivistiques eux-mêmes se fait selon une double dimension généalogique, c'est-à-dire avec le présent et ses potentialités en ligne de mire : par un choix de documents qui ont joué un rôle direct dans le destin de ceux dont ils parlent et sélectionnés à partir des controverses actuelles en ce qu'elles en activent les potentialités conflictuelles. D'une certaine façon, ce sont ces luttes incertaines, contemporaines qui sollicitent, à travers nos actes d'enquête, les matériaux archivistiques pour les soutenir dans leur ouverture. Ce sont ces formes de contestation du présent qui ouvrent la possibilité d'une lecture critique du passé colonial. Ce sont elles qui nous permettent d'effectuer cette descente archéologique dans les caves de la bibliothèque coloniale. Lorsque nous parlons de « luttes », nous ne parlons pas uniquement et au premier degré de « mouvements sociaux » dont nous pourrions interviewer les acteurs (cela aurait fait une autre thèse), nous parlons aussi de rapports de force historiques condensés dans des choses, dans des objets, dans des théories, dans des rapports de savoir, ainsi que dans des opérations de classement. Inversement, sur le plan subjectif, cette archéologie permet un effet de subjectivation critique en conjoncture, de façon

à défaire un certain nombre de mythes et de discours idéalistes, voire apologétiques, sur la perpétuation du folklore négrophobe, par exemple.

On pourrait alors reprendre le concept foucauldien d'« ontologie historique de nous-mêmes » au sens où notre démarche entend rendre problématiques les subjectivités contemporaines dans la façon dont elles reproduisent de façon naturalisée la négrophobie. Se grimer en noir, admirer les « formes pures » de l'art tawba, mettre en place un dispositif policier de profilage qui vise à arrêter des Noirs à Matonge, etc. ne constitue pas des actions innocentes. La démarche généalogique, selon la définition qu'en donne Foucault, vise à « *montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire devenant corps, se faisant à travers le corps* » (Foucault, 2015 : 1288 et 1617). Du point de vue d'une anthropologie de la négrophobie en Belgique, l'effet politique d'une approche généalogique est de montrer l'historicité coloniale des pratiques et des affects les plus contemporains non pas depuis une origine univoque et forclosée, mais depuis des régimes d'historicité en recomposition. La démarche généalogique se pratique ainsi sans la sécurité de la rupture épistémologique qui immuniserait l'ethnographe comme l'archiviste des effets de continuité de son terrain ou de son archive. L'archive est ici, selon l'expression de Stoller, une « matière active » (2019 : 22) qui engage le chercheur subjectivement. L'émergence des catégories raciales et des ontologies (au sens de hiérarchisations des manières de vivre) est restituée dans la singularité des événements, pris dans des rapports de force, dans des effets de luttes. En divergence avec une approche *historiale* de l'histoire coloniale, comme une sorte de grand destin métaphysique de la modernité qui ferait de la colonialité du savoir et du pouvoir une sorte d'invariant, stable et totalisé, indépassable, la temporalité que reconstruit la généalogie demeure ouverte et incertaine. Il s'agit ainsi de résister au rapport de pouvoir qui redouble le droit des vainqueurs à clore l'histoire. Une forme particulière de fin de l'histoire. Au contraire, la temporalité que fabrique la généalogie est une temporalité ouverte, à nouveau, par tous les bouts, une temporalité de la relance incertaine qui vient ouvrir et fracasser la boîte noire de l'historiographie du fait colonial comme historiographie du fait accompli.

La temporalité qui restitue ces différentes séquences, pour notre enquête, par exemple, de l'assassinat d'un chef congolais au Tanganyika en 1884 par un militaire de l'AIA jusqu'à la mise en vente d'un masque tabwa par Christie's en 2018, en passant par les descriptions anthropométriques et ethnologiques jusqu'aux modes d'exposition à Tervuren (1930, 1960, 1980, etc.) n'est pas une temporalité linéaire. Le caractère dispersé et hétérogène des types d'archives, des documents et descriptions mobilisés engage alors une activité d'écriture qui fonctionne par collage de temporalités. Cette activité de « mise en rapport » est rendue nécessaire par les polémiques contemporaines (en termes de restitution du patrimoine coloniale et de décolonisation du folklore négrophobe) qui constituent toujours le point de visée comme le point de vue, la *perspective* de ce travail de montage. C'est en ce sens qu'une archéologie critique de la race peut produire un effet de type « prospectif », au sens où elle permet de penser les effets contemporains des tensions décoloniales dans leur processus historique. Le rapprochement entre deux temporalités, celle du temps colonial et celle du présent, produit alors un troisième temps *polémique* (Rancière, 2001), une temporalité à l'intérieur de laquelle nous sommes instaurés comme des acteurs concernés et impliqués par cette histoire ouverte. En contrepoint d'une approche rédemptrice ou culpabilisatrice qui entendrait sauver le passé colonial et ses crimes, les ressources du *montage* construisent un équilibre fragile et dissensuel à travers le processus de narration d'une contre-histoire pluralisée et ouverte en termes de devenir possibles, d'une part et de détotalisation qui ébranle l'Histoire coloniale entendue comme récit linéaire du passé, comme ensemble cohérent et chronologique fermé.

Cette distorsion du temps historique permet à des fragments du passé de faire retour au présent. Ces retours ne sont pas une décision du narrateur ethnographe, ce sont les luttes actuelles, les tensions, les controverses qui créent les mouvements qui permettent à l'autre fois, aux archives perdues et dispersées de remonter au présent. C'est en ce sens que, durant notre enquête, nous avons bien souvent éprouvé l'axiome selon lequel *les luttes précèdent l'archive*. À la fois au sens où ce sont les victoires coloniales qui ont organisé leur retenue, leur écriture et leurs classements, mais aussi au sens où ce sont les formes de contestations contemporaines qui viennent en ouvrir à nouveau frais leurs devenir incertains. Cette mémoire souterraine des résistances est nécessairement dispersée : la dispersion des traces fait que nous n'avons jamais un accès direct et solipsiste aux archives, elles nous sont toujours en quelque sorte transmises par des *intermédiaires*. Ainsi le choix d'archives ne nous est donc par propre même s'il est à chaque fois une décision politique. Nous parlons alors d'une ethnographie *par* les archives, car notre enquête n'est pas une enquête dans les archives. Nous n'avons pas parcouru des fonds d'archives de façon longitudinale pour en faire l'étude exhaustive. Nous avons plutôt opéré un certain nombre de coupes, d'incisions dans le matériau archivistique de façon à repérer l'émergence de certaines théories, de certaines façons de construire la relation coloniale, de penser et de mettre en forme la colonialité. Nous avons tenté de choisir des documents qui ont joué un rôle dans le réel dont ils parlent. Nous avons également tenté de retrouver des énoncés/événements que nous avons alors fait surgir à nouveau dans leur irruption historique de façon à inciser dans leurs émergences. À travers ces choix, nous avons tenté de restituer ce que l'on peut apprendre de la nature d'un régime impérial et des dispositions que celui-ci a engendré à partir des formes d'écriture qui l'organisent (Stoler, 2019 : 21). Nous parlons d'une stéréo-graphie au sens où l'écriture monographique tente ainsi de mettre en *relief* les principes qui organisaient la gouvernance et le « sens commun » colonial dans leurs prolongements post-coloniaux.

Pour l'anthropologie contemporaine, la notion même de « terrain » se trouve déplacée et distendue. Le terrain n'est plus cette surface plate, close et totalisable, cette *res extensa* vers laquelle on se déplace durant trois à quatre ans jusqu'à en avoir fait le tour et de laquelle on reviendrait pour en restituer les structures générales dans une monographie. La monographie se fait davantage comme une construction narrative à partir de différents actes d'enquête et de différentes formes de restitution ethnographique qui visent à repérer l'agentivité de régimes d'historicité dans notre présent. Ainsi, il devient possible de repérer les coordonnées souples et changeantes de ce qui a constitué le sens commun colonial d'un ordre impérial en évolution permanente et en recomposition aujourd'hui. Nous ne nous penchons pas alors seulement sur le contenu archivistique du colonialisme, mais aussi sur les principes, les théories et les pratiques de gouvernance nichées dans certaines formes archivistiques particulières (Stoler, 2019 : 47). Elles sont alors comme les « *transparents sur lesquels s'inscrivaient les relations de pouvoir* » (Stoler, 2019 : 47).

Si l'on devait rétrospectivement synthétiser l'objet d'attention de cette thèse, on pourrait dire qu'il s'agit de l'*épistémè* coloniale comme transformations d'un savoir à l'intérieur à la fois d'un domaine général (anthropométrie, anthropologie criminelle, missiologie coloniale, psychiatrie, sociologie, muséologie, administration, etc.) et, également, à l'intérieur du domaine en quelque sorte vertical que constitue une société, une culture, une civilisation à un moment donné. Plutôt que comme une « structure » historique établie et donnée une fois pour toutes, l'*épistémè* renvoie davantage à un « dispositif stratégique » (Foucault, 1977) qui permet de trier, parmi tous les énoncés possibles, ceux qui vont pouvoir être acceptables à l'intérieur d'un champ de savoirs. L'*épistémè* est donc une unité mobile, mouvante et en recomposition, un processus de transformations multiples et pas nécessairement synchroniques, ce qu'avec

Foucault on pourrait appeler un « transcendantal historique » : « *L'épistémè, ce n'est pas une forme de connaissance ou un type de rationalité qui, traversant les sciences les plus diverses, manifesterait l'unité souveraine d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque ; c'est l'ensemble des relations qu'on peut découvrir, pour une époque donnée, entre les sciences quand on les analyse au niveau des régularités discursives* » (Foucault, 1969 : 250). Il ne s'agit donc pas de vérités idéelles et historiques qui subsumeraient inchangées une « époque », mais de translations de concepts, qui se forment à un moment de l'histoire des formations discursives. C'est pourquoi notre attention se focalisera sur les migrations, les passages, la co-extensivité ainsi que les formes de reprises et d'actualisations des théories coloniales de la fin du XIXe siècle. Ce que nous appelons l'« épistémè coloniale » n'est donc ni l'esprit d'une époque (*zeitgeist*) ni un moment de la civilisation. Nous ne sommes pas à la recherche de l'unité d'un sujet, d'un esprit ou d'une époque, mais plutôt d'un ensemble de relations de savoir/pouvoir. Il s'agit donc d'un jeu de transformations spécifiques, différentes les unes des autres (avec, chacune, ses conditions, ses règles, ses niveaux) et liées entre elles selon les schémas de dépendance.

Héritages et déplacements généalogiques en anthropologie

Suite aux enjeux épistémologiques posés par une première réception de la thèse, il nous est apparu nécessaire de préciser davantage notre propre pratique de la généalogie en anthropologie. Il s'agit donc d'une réflexion rétrospective qui vise peut-être alors à frotter l'« ethnographie activiste en conjoncture » à la question des débats sur le couple archéologie/généalogie dans le corpus foucaultien. Ces débats sont nombreux et très divers tant les concepts d'« archéologie » et de « généalogie » sont loin d'être stabilisés dans l'œuvre de Foucault lui-même. Nous rejoignons difficilement la thèse d'un développement évolutionniste de l'archéologie qui serait l'étape balbutiante et non aboutie d'un premier Foucault vers la généalogie qui serait « La » méthode foucaultienne enfin trouvée. Une telle rupture épistémologique est introuvable. En réalité, il nous semble que les enjeux généalogiques et archéologiques n'ont cessé de se mêler et de se déplacer en fonction des objets d'études de Foucault. Nous préférons alors suivre les fils d'un héritage. En effet, la question de la généalogie est dans l'œuvre foucaultienne le site d'une réflexion profonde et continue avec Nietzsche³⁰. Jusqu'ici, il n'y avait qu'un article consacré explicitement à Nietzsche, article d'une densité impressionnante que Foucault avait publié dans un ouvrage d'hommage à Jean Hyppolite (1971) – qui fut le professeur de Foucault et à qui il succèdera au Collège de France : « Nietzsche, la généalogie, l'histoire ». Ce texte peu connu circulait cependant dans les cercles foucaultiens comme une référence ésotérique centrale. Il fut publié en 1971, au moment de la création du Groupe Information Prison (GIP). Désormais, les *Cours, conférences et travaux* consacrés par Foucault à Nietzsche et publiés en mai 2024 dans la collection « Hautes Etudes » de EHESS, Gallimard, Seuil témoignent d'un important travail de lecture du philosophe allemand. Ces textes datent des deux grandes périodes de sa vie intellectuelle : d'abord le début des années 1950, lorsque Foucault s'intéresse à Hegel (dans les suites des cours donnés par Alexandre Kojève à l'École pratique des Hautes Études de janvier 1933 à mai 1939), à la phénoménologie, ainsi qu'au Marxisme. Ensuite, après la publication des *Mots et les choses* en 1966, lorsque Foucault revient avec élan à Nietzsche pour élaborer sa propre méthode généalogique, relançant ainsi son projet d'une histoire de la vérité et du dire vrai.

³⁰ A la fin de sa vie, Foucault témoignera que Nietzsche aura été pour lui « le choc philosophique ». Même s'il n'avait écrit qu'un petit article, c'est l'auteur (avec Heidegger) que Foucault aura le plus lu. « *Je crois que c'est important d'avoir un petit nombre d'auteurs avec lesquels on pense, avec lesquels on travaille, mais sur lesquels on n'écrit pas* » (Foucault, 2024).

C'est donc à travers la confrontation avec Nietzsche que Foucault a construit sa propre *manière* de faire de la philosophie. Il nous est dès lors nécessaire de nous frotter, à notre tour, à ses articles, ses cours, ses conférences et ses travaux afin de situer notre propre pratique de la généalogie en anthropologie. Ce qui nous importe, c'est donc moins une claire répartition entre généalogie et archéologie – qui nous semble introuvable tant les deux démarches sont entremêlées – que de parvenir à repérer les modalités plus ethnographiques de la philosophie foucauldienne.

La puissance ethnographique de la généalogie dans le repérage de la singularité des événements, hors de toute finalité monotone, est précisément de nous permettre de « *retrouver les différentes scènes où ils ont joué des rôles différents* » (Foucault, 1971 : 145). Ce qui émerge alors de notre propre ethnographie dans les archives, ce n'est point la découverte d'une « origine » (*Ursprung*) de la colonialité mais la démultiplication des scènes problématiques : du crime commis par les hommes de Storms et de Reichard (*Afrikanische Gesellschaft in Deutschland*, le comité allemand de l'AIA) en 1884, aux salles de ventes (Ferraton, Vandekinder, Christie's), en passant par la Société d'Anthropologie de Bruxelles ou de Paris, par le troisième Congrès d'Anthropologie Criminelle, par la Conférence Géographique de Bruxelles et la Conférence de Berlin, par l'œuvre inculturelle au Tanganyika de Lavigner et ses répercussions sur l'anthropologie coloniale belge (Tempels, Possoz), par la politique indigène et les différentes articulations de la gouvernementalité coloniale au Congo (politique des chefferies, relégation, gouvernementalité indirecte, tribunaux indigènes, etc.), par les Tables Rondes Économiques et Politique, par la politique de coopération au développement, par les négociations et controverses autour de la rénovation du Musée de Tervuren, mais aussi par les Ducasses de Ath et de Deux-Acren, par les zoos humains et les show ethniques, par la peinture flamande de la Renaissance, par les expositions internationales sur l'« art Tabwa », par l'économie sucrière transatlantique et par les ports d'Anvers et de Ostende, etc. Plus l'origine se disloque, plus la question de la colonialité se complexifie et s'étend. Si Foucault dit de la généalogie qu'elle est une praxis « grise » c'est dans la mesure où « *elle est méticuleuse et patiemment documentaire* » (Foucault, 1971 : 145). Foucault parle également d'« *un certain acharnement dans l'érudition* » (Foucault, 1971 : 146). En plongeant dans les archives coloniales dispersées, nous en passons en effet par « *un grand nombre de matériaux entassés* ».

Se mettre en quête d'une origine de la colonialité de l'être c'est alors « *tenir pour adventices toutes les péripéties qui ont pu avoir lieu* » (Foucault, 1971 : 148). Ce que nous commençons à percevoir, dans cette descente archéologique à reculons (à partir des controverses post-coloniales), c'est que l'« essence » de la colonialité du savoir/pouvoir belge ne fut pas donnée une fois pour toute en un acte initiateur *ex nihilo* mais au contraire « *construite pièce à pièce à partir de figures qui lui étaient étrangères* » (Foucault, 1971 : 148). A rebours de l'eschatologie heideggerienne d'un Dussel ou d'un Mignolo (Taussig, 2022), la colonialité n'est pas un événement désormais révolu (l'événement catastrophique originel – 1492 comme date mythique) duquel découlerait toute l'histoire de la modernité, dont l'effet distinct et séparé serait l'objet, le généalogiste restitue ce qui constitue la colonialité, son événement sans cesse rejoué, c'est-à-dire les rapports de force qui la détermine encore à l'heure *actuelle*. Si l'archéologie critique de la race restitue l'incertitude des dominations et des luttes de savoir/pouvoir ce n'est pas comme le hasard d'un événement fondateur, passé, déjà joué mais comme celui d'un événement actuel qui donne et redonne l'objet. La généalogie s'attache alors à repérer les méticulosités et les hasards des commencements. Nietzsche parle à ce propos d'une recherche de « provenance » (*Herkunft*), c'est-à-dire des « commencements innombrables ». Foucault précise : « *La généalogie ne prétend pas remonter le temps pour rétablir une grande*

continuité par-delà la dispersion de l'oubli ; sa tâche n'est pas de montrer que le passé est encore là » (Foucault, 1971 : 152). L'événement (le crime de 1884) ne cesse en effet de se jouer dans l'objet, il est continué, rejoué, relancé. L'actualité des controverses post-coloniales autour de la restitution indique alors que la lutte qui l'enveloppe demeure hasardeuse, que le vainqueur n'est pas désigné à tout jamais, qu'il peut être remis en jeu (Janvier, 2007 : 6).

Il nous semble ici que cette dimension généalogique possède des articulations proprement ethnographiques dans la mesure où « suivre la filière complexe de la provenance » permet de « *maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre : c'est repérer les accidents, les infimes déviations – ou au contraire les retournements (...)* » (Foucault, 1971 : 152). On pourrait en effet raconter l'*histoire monumentale* du colonialisme belge triomphant, comment il massacra les populations, comment il gouverna les hommes et les âmes, sans partage. Même si il fut d'abord cela, il nous faut aussi, et en même temps, raconter l'*histoire effective* : comment les alliances nouées après l'assassinat de Lusinga se retournèrent contre Storms et comment il rentra défait et vaincu en métropole ; comment la politique d'inculturation fut détournée par le kimbanguisme en une théologie de la libération ; comment des activistes décoloniaux contemporains sont parvenus à saisir l'Unesco pour éroder la perpétuation naturalisée du folklore négrophobe en Belgique ; etc. Nous avons alors tenté, à travers les différents scènes restituées dans la monographie, d'agencer le savoir colonial non point comme « *un acquis, un savoir qui s'accumule et se solidifie* » (Foucault, 1971 : 152) à l'instar de l'encyclopédisme sur la base duquel est encore aujourd'hui organisée l'exposition de référence du Musée de Tervuren. A travers différentes coupes verticales dans la matière archivistiques, nous avons plutôt tenté de restituer « *un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes* » qui rendent ce savoir colonial « instable » dans le but stratégique de menacer le « fragile héritier » de l'intérieur ou d'en dessous (Foucault, 1971 : 152). C'est ici la dimension politique de la généalogie particulièrement active dans le texte de Foucault de 1971 : « *la recherche de la provenance ne fonde pas, tout au contraire : elle inquiète ce qu'on percevait comme immobile, elle fragmente ce qu'on pensait uni ; elle montre l'hétérogénéité (...)* » (Foucault, 1971 : 153).

Aujourd'hui, dans les débats sur la restitution du patrimoine africain pillé durant la colonisation, on parle de plus en plus de « recherches de provenance » mais il s'agit plutôt d'une recherche de l'origine (*Ursprung*) qui s'accumule et qui n'érode en rien le « fragile héritier ». Lors de la plainte déposée contre le Musée de Tervuren pour recel, blanchiment et inaction (pp. 177-178), le directeur du Musée (Guido Gryseels) avait proposé de monter une exposition pour « expliquer » la « provenance » des objets volés³¹. Ici la « provenance » s'inscrit dans une historiographie antiquaire qui ne génère aucune politique de réparation et qui s'accumule en un nouveau chapitre encyclopédique au profit du receleur. Si dans les années 1980-1990 on montrait les objets tabwa selon des mises en scène orientées art, aujourd'hui on expose les « recherches de provenance » sur Lusinga et Storms³². Dès lors, en multipliant les scènes du problème de la restitution, cette monographie entend davantage inquiéter, fragmenter et pour tout dire défaire l'héritage colonial.

³¹ « En réaction à la plainte déposée jeudi pour recel qui vise son masque emblématique Luba, les représentants du Musée royal de l'Afrique centrale de Tervuren se sont dits vendredi prêts à collaborer à l'enquête et conscients que "de nombreux objets ont été dérobés avec violence à l'époque de l'État Indépendant du Congo, et envoyés ensuite en Belgique". Leurs recherches sur l'origine des collections du musée constitueront d'ailleurs le thème de la première exposition temporaire du musée rénové en juin 2020. » (RTBF, 04 oct. 2019).

³² <https://www.africamuseum.be/fr/learn/provenance/storms>.

L'ethnographie généalogique est alors une praxis matérialiste au sens où, comme analyse de la provenance, elle est « *articulation du corps et de l'histoire. Elle doit montrer le corps tout imprimé d'histoire, et l'histoire ruinant le corps* » (Foucault, 1971 : 154). Le sommeil apparemment dernier, dans les vitrines du Musée de Tervuren ou dans les boîtes de l'Institut royal des Sciences naturelles de Belgique, des fruits étranges du massacre de 1884, n'est « *rien de plus que l'actuel épisode d'une série d'asservissements* » (Foucault, 1971 : 154). Si l'archéologie critique de la race est une anti-métaphysique, c'est dans la mesure où « *la métaphysique fait croire au travail obscur d'une destination qui chercherait à se faire jour dès le premier moment* » (Foucault, 1971 : 155). A rebours d'un grand destin métaphysique, d'une historialité (Heidegger) de la colonialité, la généalogie rétablit les divers systèmes d'asservissement dans leurs historicités. « *Contrairement à la métaphysique qui cherche à dégager le sol identitaire, la race inamovible à laquelle l'objet étudié appartient et à laquelle il faudrait revenir comme son lieu originare, la généalogie étudie plutôt les multiplicités qui composent cet objet* » (Janvier, 2007 : 5). Il s'agit alors de restituer comment l'émergence des formes de savoir et de pouvoir coloniaux se produisent « *dans un certain état des forces* » (Foucault, 1971 : 155). A travers les différentes parties de cette thèse nous ne restituons ni exactement la supériorité des colons, ni les réactions désespérées des colonisés ; mais bien ces scènes où les uns comme les autres se distribuent les uns face aux autres, les uns sous la férule des autres. Comme l'écrit Nietzsche dans *Par-delà bien et mal* « *que des hommes dominent d'autres hommes, et c'est ainsi que naît la différenciation des valeurs* » (Nietzsche, 2012, § 260). A travers la domination coloniale, nous voyons comment les agents de l'AIA s'emparent et assimilent des forces qui leur sont hétérogènes ; comment ils s'emparent des choses en leur imposant une durée qu'elles n'ont pas (Foucault, 1971 : 157). « *En chaque moment de l'histoire, (la volonté de puissance, la volonté de savoir) se fixe dans un rituel ; elle impose des obligations et des droits ; elle constitue de soigneuses procédures. Elle établit des marques, grave des souvenirs dans les choses et jusque dans les corps (...)* » (Foucault, 1971 : 157).

Ce que tente de restituer une archéologie critique de la race ce n'est pas une grande continuité de la domination mais bien « *une violence méticuleusement répétée* » (Foucault, 1971 : 157). Le grand jeu de l'histoire, écrit Foucault, « *c'est à qui s'emparera des règles, qui prendra la place de ceux qui les utilisent, qui se déguisera pour les pervertir, les utiliser à contresens et les retourner contre ceux qui les avaient imposées ; qui s'introduira dans le complexe appareil, le fera fonctionner (...)* » (Foucault, 1971 : 158). La domination coloniale belge au Tanganyika que nous retransmettent les carnets de Storms, les actions des agents de l'AIA lors de la Quatrième Expédition Africaine sur la Côte Orientale ne sont pas que constituées d'opérations militaires et de massacres mais aussi d'« *effets de substitution, de remplacement et de déplacement* » de rituels, de chefs, de lignages, de mœurs, etc., bref de « *conquêtes déguisées* » (Foucault, 1971 : 158). Qu'est-ce que fait l'inculturation si ce n'est que de « *s'emparer, par violence (...) d'un système de règles (...) et lui imposer une direction, le ployer à une volonté nouvelle (celle du colon), le faire entrer dans un autre jeu et le soumettre à des règles secondes* » (Foucault, 1971 : 158). Codage d'un « droit coutumier » aux conditions d'un droit pénal colonial, par exemple.

La généalogie est alors une praxis historienne, une ethnographie par les archives qui vise à creuser sous le point de vue supra-historique des galeries diverses de façon à réintroduire dans le devenir tout ce qu'on avait cru immortel chez l'homme. Lorsque l'on entre à Tervuren, on entre dans « *une histoire qui jetterait sur ce qui est derrière elle un regard de fin du monde. Cette histoire des historiens se donne un point d'appui hors du temps ; elle prétend tout juger selon une objectivité d'apocalypse* » (Foucault, 1971 : 159). Le temps glorieux des colonies se retourne alors en fin des temps ; une post-colonie patrimoniale, peut-être un peu rendue

coupable à force de controverses mais qui ne veut ni mourir ni restituer suffisamment de vérité (cf. le *full disclosure*³³ de la Commission Vérité et Réconciliation en Afrique du Sud ; Cassin, 2007). A rebours, dans les creux et les zones grises, la généalogie produit ce que Nietzsche appelle le « sens historique » (Nietzsche, 2012, § 224) à travers l'« *acuité d'un regard qui distingue, répartit, disperse, laisse jouer les écarts et les marges* » (Foucault, 1971 : 159). La colonialité est ainsi prise dans une série de régimes qui la façonnent. L'histoire « effective » fait alors resurgir l'événement dans ce qu'il peut avoir d'unique et d'aigu. Non pas une décision souveraine, un traité unique, un règne homogène, ou une bataille finale, mais une série de rapport de forces qui peuvent s'inverser, « *un vocabulaire repris et retourné contre ses utilisateurs* », « *une domination qui s'affaiblit, se détend, s'empoisonne elle-même, une autre qui fait son entrée, masquée* » (Foucault, 1971 : 161). La généalogie dégage alors l'émergence historique des objets qu'elle étudie depuis la répartition de sa multiplicité de façon extensive.

Dans la *Généalogie de la morale*, Nietzsche parle du « hasard de la lutte » (*Généalogie*, II, 12). Le généalogiste ne restitue donc pas les formes successives d'une intention primordiale ; les récits qu'il restitue ne prennent jamais l'allure d'un résultat. « *L'histoire effective (...) porte ses regards au plus près (...) elle fouille (...) pour s'en arracher brusquement et le ressaisir à distance* » (Foucault, 1971 : 162). Ce que Nietzsche appelle l'« histoire antiquaire » ou l'« égyptiannisme » est une haine contre l'idée du devenir. A revers de cette ascèse historique, en contre-point de ce que les penseurs du *Projet Modernité/Colonialité* appellent l'« épistémologie du point zéro » (, le sens historique de la généalogie, se fait perspective. Le généalogiste « (...) *regarde sous un certain angle, avec le propos délibéré d'anticiper, de dire oui ou non, de suivre toutes les traces du poison, de trouver le meilleur antidote* » (Foucault, 1971 : 163). Il est donc évident que le perspectivisme est la production d'un point de vue, c'est-à-dire d'« *un regard qui sait d'où il regarde aussi bien que ce qu'il regarde* » (Foucault, 1971 : 163). Ce qu'à la suite de la philosophe, féministe, américaine Sandra Harding on a appelé la « standpoint theory », approfondie ici par Foucault, n'est pas synonyme de positionnalité individuelle. Le « d'où » dont parle ici Foucault est historique (il est celui d'une conscience) : ce qui doit être restitué, d'un point de vue généalogique, ou plutôt ce dont la généalogie est l'enquête, c'est le type de présent depuis lequel l'ethnographe écrit. Nietzsche précise encore un peu son propos : « *son lieu, c'est l'Europe du XIXe siècle* » (Foucault, 1971 : 166). « *Le propre de la scène où nous nous trouvons aujourd'hui, c'est de représenter un théâtre ; sans monuments qui soient notre œuvre et qui nous appartiennent, nous vivons dans une foule de décors. Mais il y a plus ; l'Européen ne sait pas qui il est (...)* » (Foucault, 1971 : 166). La généalogie restitue donc, pas à pas, la scène où les forces qui font le présent se risquent et s'affrontent. A rebours du modèle à la fois métaphysique et anthropologique, précise Foucault, de la mémoire monumentale, le travail archéologique critique agence « une contre-mémoire » et y déploie « *par conséquent une toute autre forme du temps* » (Foucault, 1971 : 167), un temps ouvert, joué, incertain et polémique.

La monographie comme *montage* des temporalités, de l'autre fois et de l'aujourd'hui, de l'archive coloniale et de la controverse post-coloniale produit alors un *instant* qui est aussi bien futur que présent ou passé. La « perspective » ici est donc bien plus et tout autre chose que la seule positionnalité/identité du sujet ethnographe, elle est devenir. Elle n'est pas réflexivité, elle est production. En ce sens, elle est subjectivation. Le « sens historique » que fabrique la

³³ La vérité ainsi produite est elle-même déterminée par ses effets. Ni historique (ce n'est pas la tâche de la Commission que d'écrire l'histoire de ce pays) ni épistémologique (elle est « multidimensionnelle », « plurielle »), elle est tout simplement « suffisante ». C'est au sens strict un effet de discours, une fiction-fabrication à partir des récits enregistrés et publiés. « *We believe that we have provided enough of the truth about the past for there to be consensus about it* » (Rapport Commission Vérité et Réconciliation [I, 70])

perspective généalogique forme une coupure dans notre présent, ce qu'avec Rancière nous pourrions appeler une *interruption* et une *désidentification*. « *Il est à la fois souvenir et luttés promises* » (Foucault, 2024 : 54). A la différence du « dernier des hommes », fatigué, lourd, immobile, écrasé par le poids du passé qui revient, figure de la fin de l'histoire et du sommeil patrimonial ; le généalogiste est le « héros du matin » qui s'en va ramasser tout ce qui est passé pour le condenser en une *perspective* et la porter au comble de l'intensité pour former ce que Nietzsche appelle parfois « une âme », c'est-à-dire une « différence individuelle » (Foucault, 2024 : 55). Le sens historique advient ainsi au plus près de la fissure du temps, dans les plis de l'autrefois et de l'aujourd'hui, comme un savoir généalogique « *fait à la fois de méticulosité, de flair, d'intuition, d'appréciation, d'aptitude quasi médicale à apprécier les forces et à reconnaître les points de faiblesse. Il n'y a plus de grand mouvement unitaire et téléologique du monde. La méthode généalogique se fait non plus compréhensive, ni même interprétative mais documentaire et presque réaliste* » (Foucault, 2024 : 83). Le *diagnostic* du présent post-colonial (*En quel temps vivons-nous ?* Rancière, 2017) s'opère chirurgicalement à travers un certain nombre de coupes et d'incisions dans la matière archivistique de façon à repérer l'émergence de régimes discursifs, la circulation de théories, de certaines façons de construire la relation coloniale, de penser et de mettre en forme la colonialité. Cette attitude, cette éthique ethnographique s'oppose à ce que Nietzsche appelle l'« égyptianisme », c'est-à-dire au refus du devenir et le désir de tout voir *sub specie aeterni* (« sous l'apparence de l'éternité »). La généalogie n'est ni une « libération » au-delà du fardeau de la race ni un « retour » à l'origine pré-coloniale mais bien une destruction méticuleuse de ce que nous sommes (Foucault, 2024 : 84), ou plutôt un *démantèlement*³⁴ des structures de savoir/pouvoir qui ont fait et continuent

³⁴ La thématique du « démantèlement » a émergé lors du confinement (Covid-19) et des grandes manifestation #BLM. Il ne s'agissait plus seulement de « détruire » les statues, de « déconstruire » l'héritage colonial. On la retrouve explicitement formulée dans un texte collectif intitulé : « Conditions minimales pour une décolonisation de l'espace public » (Médiapart, 24 juin 2020). « *L'urgence politique nous semble devoir être dans le soutien et l'intensification d'un processus de démantèlement multiforme. Ce processus serait une contribution des espaces publics et de ce qui s'y passe à des formes de réparations touchant à de nombreux autres ordres et organisations sociales : restitutions des biens spoliés et inversion des géopolitiques postcoloniales, nérophobies et racismes systémiques, violences policières et frontières meurtrières de l'Europe, actions proactives de lutte contre les discriminations et enseignement de l'histoire des luttes décoloniales, démantèlement des folklores racistes et fin du blackface, etc.* » « *S'il s'agit d'un processus, c'est bien parce que démanteler ne se réduit pas à la simple démolition-disparition et à la reconstruction instantanée. Remplacer du jour au lendemain la statue trônante de Léopold II par celle de Patrice Lumumba en un geste "fort" et "immédiat" risque de laisser croire que le problème serait "régulé", une fois pour toutes. Laissant dans l'ombre les enjeux éminemment politiques d'histoire du colonialisme, de qualification des crimes contre l'humanité et de réparations mais aussi les continuités post-coloniales de la colonialité du pouvoir (discriminations à l'embauche, au logement, dans l'espace public, racisme institutionnel, racisme d'Etat, racisme scolaire et environnemental, racisme épistémologique, violences et crimes policiers, profilage racial, ségrégation ethno-spatiale, criminalisation et incarcération, etc.). Au vu de l'importance des enjeux posés par le soulèvement anti-raciste mondial en cours, le strict remplacement ou déplacement aurait pour effet de refermer la crise et d'effacer le trouble décolonial au nom de la peur de "troubles à l'ordre public" (raison avancée pour ne pas inaugurer une place Lumumba à Ixelles).* » Exactement dans la même séquence, les Soulèvement de la terre posent, sur le versant écologique, la même question du « démantèlement » : « *Si le désarmement des bassines était un geste, une action, un coup d'éclat pour interpeller et impacter, si la ZAD était une tactique de résistance, le démantèlement est un processus de transformation, un long chemin politique* » (SDT, 2024 : 120). Le complexe agro-industriel comme les structures coloniales et racistes du pouvoir sont beaucoup plus et beaucoup plus larges que l'Etat et la police, c'est une coalition d'acteurs industriels et étatiques en réseau qui se matérialise dans des artefacts, dans des technologies et des dispositifs. Si le désarmement est ciblé et affecte un rouage, le démantèlement est systémique. La perspective révolutionnaire du mouvement est celle d'un basculement qui réside, comme y insiste Foucault (bien repéré par Tiquun, 2006 : 37), dans la possibilité de coordonner tous ces foyers de résistance autour d'une stratégie : « *il n'y aura pas une grande bataille pour "prendre" le complexe agro-industriel comme les jacqueries ont pris d'assaut les châteaux des seigneurs, les sans-culottes la Bastille, et les bolcheviks le palais d'Hiver. Pour nous, le démantèlement du complexe agro-industriel est tout autant une perspective stratégique et politique qu'une question technique* » (SDT, 2024 : 128).

d'entretenir la blancheur. L'analyse généalogique de provenance fait dès lors du présent la scène active de figures ancestrales, jouant les grandes unités historico-transcendantales.

La dimension *critique* joue ici comme érosion, fonte³⁵, liquéfaction de la pseudo grandeur des puissances impériales. Dans *Le cas Wagner* Nietzsche a en tête l'épée du héros germanique wagnérien et les décors en carton-pâte des opéras de Bayreuth. Nous pensons aux mots grotesques de Storms qui, rentrant vaincu en Belgique, signe ses carnets de guerre en tant que « Emile Ier, empereur du Tanganyika » ou aux murs de pierres et au style pompier de l'architecture du Musée de Tervuren. « *Libre à eux de se faire les fripiers des identités vacantes, écrit Foucault. Le bon historien, le généalogiste, saura ce qu'il faut en penser de toute cette mascarade* » (Foucault, 1971 : 168). On reconnaîtra ici le doublet parodique de ce que la seconde *Intempestive* appelait l'« histoire monumentale » et que nous avons appelé, à propos de Storms : l'« ubu savant ». Le colonialisme n'est pas fait d'une âme immortel, mais de beaucoup d'âmes mortelles (*Le voyageur et son ombre*, Opinions et sentences mêlées, § 17). L'archéologie critique de la race tente alors, sur une base documentaire, de répondre à cette question : Qui sont les blancs ? Comment ont-ils été fabriqués ? Quelles sont leurs boîtes noires ? Que leur est-il arrivé ? Que vont-ils devenir ? etc. L'ethnographie n'a pas ici comme fin de retrouver les racines d'une identité, elle n'entend pas repérer le foyer unique d'où nous viendrons, elle entend plutôt faire apparaître toutes les discontinuités qui nous traversent. Elle descend les archives à reculons tout en défaisant l'« histoire antiquaire » articulée à l'institution de la propriété dont Tervuren demeure le mausolée. « *Si la conscience historique s'interroge sur elle-même (...) elle découvre alors les forces et transformation de la volonté de savoir (...) elle découvre la violence des partis pris (...)* » (Foucault, 1971 : 170). « *Il ne s'agit plus de juger notre passé au nom d'une vérité que notre présent serait seul à détenir ; il s'agit de risquer la destruction du sujet de connaissance dans la volonté, indéfiniment déployée, de savoir* » (Foucault, 1971 : 172).

Rejoué depuis une approche généalogique, le concept de « colonialité » porte en lui plus que la description herméneutique d'une période historique qui serait précédée par les sociétés esclavagistes et qui serait suivie par une période que nous définissons mal en tant que « post-coloniale ». Le colonialisme est alors davantage restitué en tant que forme de rationalité politique. L'approche généalogique, en en restituant les plis stratégiques, les controverses internes, la mobilité des théories tout comme les discontinuités endogènes est ainsi tendue vers le présent en tant que problématique non résolue. Le choix des archives et leurs agencements sous la forme d'une monographie s'effectue alors dans l'objectif tactique non pas de résoudre mais d'intensifier les controverses post-coloniales en cours, d'en retenir la forclusion sous la forme d'un nouveau statut quo.

On pourra poser la question légitime de la véracité, de la vérifiabilité et de la réfutabilité des analyses archéologiques. On demandera alors à l'ethnographe pourquoi avoir choisi tel document plutôt que tel autre. La réponse ne peut être qu'éthique. En effet, la pratique nietzschéenne de la généalogie n'est pas une pratique de l'histoire monumentale qui postule que tout le passé pourrait être donné comme présent, effaçant par-là la subjectivité et

³⁵ On peut ici penser à l'installation *PeoPL* de Laura Nsengiyumva : une installation monumentale mettant en scène la fonte d'une réplique en glace de la statue équestre de Léopold II. Son socle est retourné, en lévitation, son lettrage remanié en *PeoPL*. Comme l'exprime Ogutu Muraya (écrivain, producteur de théâtre et conteur d'histoires kényan) interviewé à propos de la sculpture par Gia Abrassart : « *Even though it is melting, for me it is a peeling away of layers and being able to actually... it is not even deconstruct, for me it is decompose. I think there is a need for us to let these legacies decompose* » (Ogutu Muraya about ice sculpture *PeoPL* created by artist Laura Nsengiyumva / Nuits Blanches Brussels / Baron Steens School / 06.10.2018).

l'historicité. La généalogie suppose que *la lutte précède l'archive*. Elle renonce à ce que Nietzsche nomme l'« ascétisme de l'historien », sa « froideur nihiliste » qui renonce à toute individualité présente, qui accepte tout l'avenir, non point pour le réformer ou l'améliorer, mais comme il est (Foucault, 2024 : 49). La généalogie, elle, est l'histoire telle qu'elle prend fonction dans le jeu entre instants (l'événement, le crime de 1884, les enjeux contemporains de la restitution, etc.) et Éternel retour (la colonialité). Tendue par le devenir, le travail ethnographique consiste à « *retrouver ces morceaux épars, ces blocs cyclopéens, ces temples ruinés qui nous peuplent* » (Nietzsche, 2014 : II). Le projet nietzschéen d'une histoire « cyclopéen » est justement celui d'une histoire des sentiments, des fêtes, (cf. Nietzsche, 2001 : 37-38), ... et donc aussi des Ducasses et du folklore colonial. Raison pour laquelle le généalogiste, comme la taupe marxienne, creuse sous la perpétuation post-coloniale du blackface les galeries des lignages, des transmissions, des conversions, des fragiles héritages pour restituer le champ des forces qui forment la culture négrophobe du présent : *racisme et culture*. Le généalogiste, ce en quoi il est d'abord un ethnographe, n'efface plus les régimes des goûts et des dégoûts, des préférences et des impulsions (Foucault, 2024 : 27). Au contraire, il en fait la matière active de son enquête. L'ethnographie décoloniale pourrait désormais se pratiquer comme une archéologie critique de l'histoire des sentiments des anthropologues occidentaux à l'égard de « leurs » indigènes : les carnets de guerre et les notes ethnographiques de Storms (le respect pour l'art tabwa et le mépris pour le culte des fétiches et pour les trépassés du colonialisme belge au Congo). On pourrait aussi penser à froter *Les argonautes du pacifique occidental* (1922) de Malinowski avec son *Journal d'ethnographe* publié en 1967 et qui déborde de haine et de mépris envers les Mélanésien (Geertz, 1967) non plus comme une « faute professionnelle » (ou le péché originel de l'ethnographie) mais comme un nouage constitutif de l'anthropologie. Cette thèse aura alors tenté de restituer la rationalité politique qui organise le nouage entre amour et haine, entre destruction et respect, entre crime et fongibilité, entre assassinat et conservation, entre négrophobie et négrophilie, entre détestation et empathie, bref entre anthropologie et racisme.

Il nous semble alors que l'ethnographe qui pratique la généalogie n'est pas plus un historien qu'un romancier. Il fabrique, ce que Foucault, dans une interview de Foucault de 1980 (Foucault, 1994 : 859) appelle une « fiction historique ». L'ethnographe sait très bien que l'histoire qu'il écrit est, d'un point de vue historiographique, partielle, exagérée, incomplète et réfutable. L'épreuve de vérité à laquelle ce type d'ethnographie se mesure peut être dite *prospective* en ce qu'elle se mesure aux effets sur la manière dont des gens, dans un temps et un espace donné (en Belgique, en 2024), perçoivent la colonisation. Le savoir généalogique établit alors des interférences entre notre réalité la plus quotidienne et ce que nous savons (ou croyons savoir) de notre histoire coloniale passée. Si la généalogie réussit son ouvrage, c'est dans la mesure où l'ethnographie prend sa vérité une fois écrite (Foucault, 1980). Loin d'être un « mensonge » ou une « fable, » la *fiction historique* est un nom pour la dynamique transformative à travers laquelle l'histoire devient une « épreuve de réalité » (Foucault, 2008 : 211) – réalité toujours politique pour Foucault – de la vérité ethnographique.

Dans une leçon qu'il a donnée le 22 mai 2024 au Collège de Belgique intitulée « De la vérité dans les sciences sociales (1) : perspectivisme et subjectivité » le professeur Didier Fassin a parlé d'une « vérité ethnographique ». Si les « vérités ethnographiques » sont bel et bien produites par un travail de narration monographique, elles ne sont pas exactement des « fabulations spéculatives » (Haraway). Elles sont ce que Foucault appelait des « fictions vraies » : les archives qu'exhume et agence l'ethnographe sont consultables par n'importe qui et donc vérifiables. En effet, les « fictions vraies » de l'ethnographie instaurent une « vérité documentaire » (Foucault, 1994). De la même manière, les descriptions ethnographiques au

présent, établies sur la base d'une *ethnographie activiste en conjoncture* (une des modalités pratique de ce que Fassin appelle la « participation observante ») sont sourcées, documentées et donc restituables. La subjectivité ethnographique qui ne disparaît plus sous l'ascèse du point zéro joue alors ici non pas comme une sorte d'introspection soliloquante (qui prend souvent la forme de l'aveu) mais à l'endroit du choix (*crisis* : décision, discrimination) des archives et de la façon de les agencer, de les mettre en récits. Arlette Farge parle du « goût de l'archive » (1989) comme d'une certaine faculté de juger. Ce sont les luttes, les tensions et les controverses contemporaines qui produisent cette distorsion du temps historique, qui génèrent les mouvements qui permettent alors à des fragments du passé de « faire retour » au présent, aux archives perdues et dispersées de remonter. On comprend aussi que l'archéologie critique de la race est le complément nécessaire de l'ethnographie activiste en conjoncture, son double, sa fidèle allié. L'ethnographe généalogiste ne fait en réalité qu'accompagner ces mouvements (historicité) par un art du montage. La vérité ethnographique est ainsi à la fois *prospective* et *perspectiviste*, elle se fait à la fois dans ses reprises mais aussi dans ses effets (interventions) dans le présent.

Si la généalogie suit les provenances sans cesse rejouées c'est dans la mesure où elle ne restitue pas le surgissement d'une opposition entre deux forces qui se feraient face en vertu d'un principe qui permettra d'en juger l'issue. Ce que restitue la généalogie ce n'est pas une rencontre « objective » entre deux forces comme deux identités fixées une fois pour toute. Ce qui veut dire que l'ethnographe fait partie lui-même de la lutte en tant qu'il la joue, qu'il « choisit son camp », en quelque sorte (Janvier, 2007 : 8). La généalogie ne craint pas d'être un savoir perspectif, elle ne refuse pas le système de sa propre injustice. Elle n'est pas une analyse des rapports de force et de pouvoir du dehors (ce que les léninistes appellent « l'analyse concrète d'une situation concrète »). La généalogie est tout autre chose qu'une simple activité de démystification ; elle est une saisie, une activité dans cette lutte qu'elle fait émerger par ce qu'elle s'en empare, parce qu'elle la rejoue. Il ne s'agit pas alors d'une *Destruktion* de la blanchité de l'extérieur (comme s'il s'agissait là d'un pouvoir localisable et auquel on pourrait faire face) mais bien plus profondément de parvenir à rejouer les luttes historiques qui nous ont constitué, en les rappelant à leur jeu constitutif, en y prenant part et en tentant de faire émerger une force. En accomplissant une force, en jouant un rapport de pouvoir. Il s'agit alors à la fois, dans l'acte monographique lui-même, de rejouer les forces qui nous composent et de composer des multiplicités pour accroître la portée de ces forces (Janvier, 2007 : 9). Le généalogiste prend donc le risque de l'affrontement, celui pour une force de se voir dépossédée de ses pouvoirs, c'est-à-dire de ses alliances, de se voir divisée, confisquée, renversée. Mais c'est un risque nécessaire. Là où des forces étouffaient, dans le sommeil patrimonial des musées de l'Europe nécropole, c'est-à-dire là où elles ne s'exerçaient plus, la généalogie tente de les réactiver, en jouant, en re-tendant (Fanon parle parfois de bander les muscles dans une direction nouvelle), en agitant les différentes scènes sur lesquelles elles étaient en train de mourir. Indépendamment d'une forme définitive de libération, la généalogie creuse une *autre* politique faite de regroupement de forces et du risque de rejouer sans cesse leur exercice. Augmenter la puissance de ces forces (historicité), ce n'est pas représenter, parler à la place de ..., se faire porte-parole ou faire-valoir, c'est faire actes de relais par agencement entre des forces hétérogènes. C'est rejouer un événement et le transmuier en exerçant de nouvelles formes de composition de forces et de pouvoir aux devenirs incertains. Ce seront alors aux différents lecteurs, aux auditeurs, aux interlocuteurs, c'est-à-dire aux effets de publications, dont une partie sont déjà en cours - que ce soit en termes d'effets sur la conjoncture ou de (més)alliances - de décider d'en prolonger, d'en reprendre, d'en déplacer, d'en infléchir, d'en nier ou d'en récupérer les trajectoires.

3. Lusinga : une archéologie critique de la race

Dans cette première partie, qui constituera le premier axe de cette thèse, à partir de la présence du crâne d'un chef tabwa, assassiné en novembre 1884 sur les rives ouest du lac Tanganyika (Congo), par un militaire belge, au sein des collections de l'Institut royal des Sciences Naturelles à Ixelles (Bruxelles, Belgique) et de l'exposition du « patrimoine » lui appartenant, également pillé en novembre 1884, dans une vitrine du Musée royal de l'Afrique centrale à Tervuren (Belgique), nous allons exhumer différentes traces archéologiques sur la façon dont les sciences coloniales se sont élaborées et ont produit un certain nombre de théories raciales dont les effets épistémologiques se font encore sentir, jusque dans la façon dont le débat sur la « restitution » du patrimoine africain pillé durant la colonisation se pose aujourd'hui.

3.1. Une politique de la « restitution » à distance du Musée

Au moment de reprendre les différents morceaux de l'enquête, de structurer les terrains et d'agencer les documents, nous pouvons dire que le processus qui conduit au choix du sujet de thèse est celui d'une hésitation et d'un déplacement. Dès les premiers mois de notre mandat, la question de la *restitution* du patrimoine africain (Congo, Rwanda, Burundi) pillé durant la colonisation a fait retour à la fois dans notre actualité la plus immédiate, mais aussi depuis les relations que nous avons nouées lors de notre enquête réalisée dans le cadre de notre mémoire de master dont la monographie portait le titre : *La « rénovation » du Musée royal de l'Afrique centrale. Cartographie et diagnostic postcolonial*. Nous étions alors régulièrement sollicité, dans la préparation de la réouverture du Musée de Tervuren (décembre 2018), pour parler de la question de la *restitution* du patrimoine africain.³⁶ Une des conclusions de cette première monographie réalisée entre septembre 2014 et mai 2015, à partir d'un terrain avec les équipes du Musée de Tervuren en charge de la négociation autour de la future scénographie de l'exposition permanente, était justement que cette question de la « restitution » avait été évacuée, mise de côté d'emblée lors des négociations entre les associations des diasporas africaines subsahariennes mandatées par le Comraf (Comité de Concertation entre le Musée Royal d'Afrique Centrale et les Associations Africaines) et les équipes du Musée en charge de la rénovation. Le choix des objets ainsi que les grandes décisions scénographiques avaient été faits par les équipes du Musée avant même d'engager le Comraf dans cette discussion.

Pourtant, à chaque fois que la discussion sur la « restauration »³⁷ du Musée de Tervuren sortait du périmètre contrôlé par le Musée Royal de l'Afrique Centrale pour être ouverte aux

³⁶ Ateliers de pensées collectives « Pour une politique de la restitution », conférences de presse Bamko, Campagne « Restitution ! », *Not My African Museum*, rassemblement devant la statue de Léopold II en 2015 (« Manifeste pour un contre-monument ou comment décoloniser la statue de Léopold II ? », 2016), cartes blanches, divers projets de lois « Restitution » au parlement francophone bruxellois, au Sénat, etc.

³⁷ L'objectif de départ de la rénovation du Musée est une transformation (nommée « modernisation » dans les documents) des infrastructures du musée : « *La modernisation du musée se traduit par l'acquisition d'une nouvelle infrastructure : salles de conférence, salles polyvalentes pour les concerts, les projections, les présentations (...)* » (Gryseels, 2002). Il s'agissait alors de « *moderniser, rénover et adapter la structure muséale et le bâtiment aux besoins du XXI^e siècle.* » (Ianniciello et. Al., 2014). Ce n'est qu'avec l'émergence des controverses entre les experts mandatés par le Comraf et les équipes du Musée que l'idée d'une « décolonisation » a commencé à être

membres des diasporas congolaises, burundaises et rwandaises, la question de la « restitution » du patrimoine africain finissait par faire retour. Comme par exemple, lors des journées de réflexion avec les diasporas au Musée BELvue sur la nouvelle exposition permanente les 20 et 21 juin 2014³⁸, où la question avait été posée en ces termes au directeur du Musée : « *Dans la mesure où il pourrait s'avérer que des objets sont arrivés de manière frauduleuse ou par la violence, est-ce que vous pensez les restituer aux pays où ils ont été volés ?* »³⁹. La réponse du directeur du Musée, Gudio Gryseels avait alors été la suivante :

« À ce moment, restituer des objets vers le Congo serait une erreur monumentale parce que les musées au Congo ne sont pas dans une mesure pour recevoir les collections, pour assurer une bonne gestion, une bonne conservation, une bonne conservation préventive. C'est pour cela que la politique de notre musée est de développer des cours de formation pour supporter les pays africains à la gestion des collections qui sont encore dans le pays même. Essayons de garder ce qui y est encore aujourd'hui. C'est donc pour ça que, dans les prochaines semaines, je vais signer un accord avec l'école de conservation du patrimoine africain au Bénin, pour développer des cours régionaux sur la conservation des collections en Afrique. Deuxièmement, on fait déjà beaucoup d'efforts dans la formation des gens, il y a un renforcement des capacités techniques, mais l'état des musées, surtout au Congo, est tellement désastreux que, pratiquement, la restitution n'est pas possible. Dans le futur, disons d'ici vingt ans, quand de nouveau le Congo et le Burundi auront des musées qui sont durables, qui sont bien gérés, il est évident que l'on va aller, je ne dis pas que l'on va rapatrier les objets, mais on peut partager les collections, on peut organiser des expositions itinérantes, quand on a des doubles, retourner certains de ces doubles, pourquoi pas, je suis tout à fait avec, c'est dans l'évolution des choses. Quand je regarde mes collègues des musées ethnographiques en Hollande, en Suède et au Danemark, ce qui se fait déjà avec les musées asiatiques qui sont maintenant d'une qualité qui est meilleure que la nôtre souvent, eh bien, là déjà on partage les collections, on fait des expositions itinérantes. Donc c'est une politique qui est sensible, mais à long terme, j'ouvre certainement la porte. Mais dans le court terme, je pense que notre politique doit être d'assurer que les collections et que l'héritage qui est dans le pays même soit bien conservé et valorisé » (Propos tenus par le directeur lors des journées du 20 et 21 juin 2014 au Musée BELvue retranscrit sur base de l'enregistrement audio).

La réponse du directeur du Musée de Tervuren s'inscrit dans la droite ligne de la politique muséale post-coloniale de la Belgique depuis Lucien Cahen⁴⁰ (directeur du Musée de

formulée, le budget de la modernisation du Musée est d'ailleurs très majoritairement consacré à la rénovation du bâtiment (51 millions sur les 66,5 millions de coût global d'investissement).

³⁸ Les journées du 20 et 21 juin 2014 constituent la première tentative d'information publique du projet de « rénovation » auprès des diasporas sub-sahariennes. Il s'agit d'une présentation du processus ainsi qu'une série de questions-réponses. Ces deux journées avaient comme objectif d'informer les diasporas sur le musée et son évolution ainsi que de les consulter sur la nouvelle exposition permanente. L'ensemble des questions, remarque et suggestion devaient outiller les équipes de rénovation dans l'avancement du projet d'exposition permanente (cf. synthèse rédigée par Nicole Grégoire et terminée par Nancy Maluba).

³⁹ D'après les notes et observations publiées sur son blog, Momi M'buze (activiste et auteur belgo-congolais) précise que cette question a reçu « une résonance dans l'assistance et ne cesseront d'alimenter le débat » (<http://www.mbuze.com/journees-de-reflexion-sur-la-nouvelle-expo-permanente-du-mrac-mes-notes-et-observations>).

⁴⁰ Lucien Cahen est né le 4 février 1912 à Bruxelles (Belgique). Ayant obtenu son diplôme d'ingénieur civil des mines en 1936, il s'engage au Congo en 1937. Jusqu'à son retour en Belgique en 1945, il s'y consacre à des travaux de cartographie géologique au Katanga pour le compte du CSK puis au Bas-Congo pour le Service régional de Léopoldville. Il est mobilisé de 1941 à 1945 au fort de Banana, mais poursuit ses investigations de terrain. De

Tervuren, 1958-1977) qui n'a cessé de substituer la question de la « restitution » par celle de la capacité de conservation et de la coopération technique, nous y reviendrons en fin de chapitre (3.12).

Il existe en effet « une tension fondamentale », comme l'écrit Véronique Clette-Gakuba « *entre l'enfouissement par le musée depuis 1960 de la question de la “restitution des biens culturels” et la présence même des diasporas africaines au sein du musée* » (Clette-Gakuba, 2020). Les processus de subalternisation des diasporas africaines à l'intérieur du Musée ont joué un rôle-clé dans la dépolitisation de la question de la « restitution ». Si le Comraf va participer à la conception de plusieurs expositions temporaires (*Mémoire du Congo, Fleuve Congo, 50 ans d'indépendance du Congo*) ainsi que l'élaboration de la « salle d'histoire » en fournissant au Musée, sous la forme de montages vidéos et d'interviews, des témoignages de Congolais ; ces voix restent subordonnées à la parole autorisée des scientifiques du Musée. Les diasporas sont instaurées par le Musée en tant que « communauté source » (selon les standards de l'ICOM, cf. Bluard, 2021) fournissant données, témoignages, récits, mais elles ne se sont jamais retrouvées en prise avec des questions concernant la gestion, l'exposition ou l'interprétation des collections. Le choix des objets exposés dans le cadre de la nouvelle exposition permanente a été opéré sans l'avis des diasporas africaines, dans le huis clos des équipes scientifiques du Musée. Il faut noter ici que la gestion des collections et la participation des diasporas africaines relèvent de deux départements différents : le département scientifique et celui de la relation aux publics. La présence des diasporas étant renvoyée dans le domaine de l'éducation culturelle, tandis que la gestion des collections reste entre les mains d'une expertise majoritairement blanche.

Dans un document préparatoire à la nouvelle exposition de référence intitulé « *Parcours/station, avant-projet, Niek Kortekaas et équipe projet, 12/11/14* », nous retrouvons cette division coloniale du savoir entre une « parole africaine » et une « parole scientifique ». La parole africaine étant, dans ce cadre, réduite aux « témoignages »⁴¹ :

« Le MRAC est un musée postcolonial, il montre les objets et les thèmes non seulement sous l'angle scientifique ou occidental, mais aussi du point de vue des témoins privilégiés issus de la communauté africaine (le “vécu”). Les témoins issus de la communauté africaine (singulier) entrent dans le rôle du musée en tant que plateforme de rencontre. Les témoins offrent une autre façon de raconter les histoires. Ces témoignages seront reconnaissables sur le plan de la forme : quatre minutes maximum.

retour en Belgique, il entre au Musée du Congo belge en 1946 et devient ingénieur géologue à l'ULB en 1947. En 1954, il publie l'ouvrage de synthèse « *Géologie du Congo belge* ». C'est en 1958 qu'il devient directeur du Musée du Congo belge, et c'est en cette qualité qu'il gère l'après-indépendance du Congo, avec tout ce que cela implique comme bouleversements institutionnels. Il participe activement à la création de l'Institut belge pour la recherche scientifique Outre-mer (IBERSOM), le transfert du Musée du Congo belge au département de l'Éducation nationale et sa transformation en « Musée royal de l'Afrique centrale », la réforme des institutions scientifiques nationales pour y intégrer le personnel des institutions scientifiques belges d'Afrique... Il poursuit également une carrière académique fructueuse : il est professeur à l'école d'architecture de La Cambre à partir de 1948 ainsi que chargé de cours (1951) puis professeur extraordinaire (1961) à l'Université libre de Bruxelles où il enseigne la géologie et la géographie physique africaine. Il prend sa retraite en 1977 et décède à Saint-Vith (Belgique), le 17 mai 1981. Sources : DELHAL J., « Cahen (Lucien-Simon), in : Biographie belge d'Outre-mer, t. IX, Bruxelles, Académie royale des sciences d'Outre-mer, à paraître ; Bestor: Cahen, Lucien Simon (1912-1982), [https://www.bestor.be/wiki_nl/index.php/Cahen_Lucien_Simon_\(1912-1982\)](https://www.bestor.be/wiki_nl/index.php/Cahen_Lucien_Simon_(1912-1982)). Consulté le 25/06/2018.

⁴¹ La réduction de la parole des personnes issues de l'immigration post-coloniale, victimes de racisme et subalternisées, au statut de « témoin », les excluant de toute capacité de pensée et de théories, donc d'une subjectivité politique est un des leitmotivs de la société civile subsidiée que nous appelons « société civile d'État » ou « société civile technique » (Yahia Hakoum, séminaire JOC).

Fil conducteur pour que le visiteur identifie réellement un témoignage : le fil conducteur est la personne (“talking head”) ». Pour ce qui est de la parole « scientifique » : « il s’agit de montrer le musée en tant qu’institution scientifique ; montrer que nous sommes un centre d’expertises. Il s’agit aussi d’éveiller l’intérêt pour la recherche scientifique (...) Il s’agit de rendre ces interventions reconnaissables pour le public ».

La « vérité scientifique » est ainsi, encore pour le MRAC d’aujourd’hui, une propriété essentiellement occidentale, blanche, tandis que le « discours africain » est limité au subjectif, au statut de témoin exogène, comme une sorte de plus-value exotique mais inoffensive sur le plan épistémologique. Ce qui est rendu impossible par ce partage colonial du savoir, c’est un plan de problématisation commun qui serait à même de rediscuter l’expertise belge issue de la colonisation et des sciences coloniales. C’est la possibilité même de controverses post-coloniales qui est ainsi préventivement neutralisée. Ce rapport asymétrique entretenu est déterminé par la nécessité de conserver le MRAC comme un « centre d’expertise » sur l’Afrique centrale « mondialement reconnu ».

Anne Wetsi Mpoma (historienne de l’art, commissaire d’exposition, autrice et membre du groupe d’experts issus des diasporas africaines qui a négocié avec les équipes du Musée de Tervuren la scénographie de l’exposition de référence) témoigne de ses relations de subalternité dans cette institution : « *Tout était sans concertation. Chaque responsable de zone était libre de choisir de nous constater, ou pas, de choisir la manière dont iel allait travailler avec nous, ou pas, nous inclure dans le processus, ou pas (...) ces personnes nous parlaient comme si ce patrimoine était leur, que nous n’avions rien à y dire, que nous n’y connaissions rien et que nous n’étions pas légitimes pour avoir une quelconque vue sur ces sujets* » (Mpoma, 2023 : 205). Il aura alors fallu prendre une distance avec les organes de concertation du Musée pour qu’un espace public diasporique oppositionnel (Negt, 2007 et Fraser, 2003) sur la question de la « restitution » puisse émerger en Belgique. Dans « De la nécessité de créer des espaces décoloniaux indépendants », Anne Wetsi Mpoma explique : « *J’en ai discuté avec d’autres activistes belges, dont Mireille-Tsheusi Robert de Bamko. Avec elle, nous avons lancé une campagne sur la restitution des biens spoliés* » (Mpoma, 2023 : 205).

À travers une campagne activiste « Not My African Museum », une « plate-forme décoloniale » (conférence de presse à l’horloge du Sud), un *Jeudi de l’Hémicycle* au parlement bruxellois porté par l’ASBL Bamko et des Ateliers de la Pensée Collective (<https://www.radiopanik.org/emissions/apc/apc-4-la-pygme-le-crane-et-la-place-lumumba>) que nous avons co-organisés avec la sociologue Véronique Clette-Gakuba, nous sommes parvenus à constituer une scène singulière d’interlocution sur la *restitution* à distance du Musée et qui a permis de mettre en crise, en partie et pour un temps seulement, la politique de non-restitution de l’État belge depuis les années 1960 afin de parvenir à énoncer le tort colonial.

Le 8 décembre 2018, le musée de Tervuren ouvre à nouveau ses portes aux publics. À l’extérieur du musée, une vingtaine d’activistes d’horizons divers se sont rassemblés autour du récent *No Name Collective*. Il s’agit d’un groupe satellite, artiste et éphémère constitué pour l’occasion. Le noyau du groupe est composé de Gia Abrassart, Catherine Moutoussamy, Aicha Achbouk, Amélie Umuherezzi et Cindy Teme (qui les associera plus tard au Collectif Change ASBL). De leur côté, Benjamine Laini Lusulisa alias Lili Angelou édite avec Jeanne Coppens un numéro spécial d’un Zine Decolonial intitulé « Repenser le musée » qui réunit quatorze auteurs ayant travaillé sur des contre-récits au discours de la modernisation et de la décolonisation, dont un texte que nous avons rédigé : « PeoPL de Laura Nsengiyumva, une temporalité décoloniale » (consacré au processus de fonte d’une réplique en glace de la statue

de Léopold II de la place du Trône réalisée par l'artiste). Les réunions du collectif *No Name* ont lieu au CAFE CONGO, fondé en 2013 par Gia Abrassart, un espace numérique qui, depuis mai 2018, se réorganise en un espace autonome, culturel et militant, décolonial et queer (<https://cafecongo.tumblr.com>). *No Name Collective* est composé de jeunes femmes noires (Demart, 2020). Nous avons été en interaction durant cette période avec Gia Abrassart et Mireille-Tsheusi Robert pour ce qui concerne l'écriture de documents de travail, d'organisation de conférences de presse ou de rencontres politiques (Zuhal Demir, NVA et Simone Suskind, PS) dans le cadre de la campagne « Restitution ! ».

L'action du 8 septembre 2018 est ainsi portée par ce collectif *No Name*. La nuit précédant la réouverture, les activistes ont fabriqué des piquets en carton peints en rouge figurant des mains coupées pour les planter dans le sol, symbole des crimes coloniaux qui ne peuvent être enterrés une fois pour toutes (fig. 2). Le jour J, des tracts sont distribués et des dizaines de mains rouges sont plantées dans le sol à l'extérieur de la nouvelle entrée du musée. D'autres activistes ont rejoint l'intervention, du Collectif Change ASBL, du Space, de Bruxelles Panthères, d'Intal-Congo, tandis que quelques médias belges et internationaux couvraient la protestation. Les jours suivants, ils sont intervenus au Palais des Beaux-Arts, interrompant une réunion organisée sur la restitution entre des acteurs politiques et académiques congolais et des responsables institutionnels belges (notamment le BOZAR et le MRAC), et soulignant l'hypocrisie de la politique « afropéenne » de ces institutions face à leur public diasporique tenu à l'écart de cette réunion (Demart, 2020).



Figure 1



Figure 2

Performance ARTiviste à l'ouverture de l'AfricaMuseum EN (08/12/18)
Photos : Daan Broos #TheEyesOfTheRevolution.

La statue de Freddy Tsimba (artiste plasticien et commissaire d'exposition congolais), *Centres fermés, rêves ouverts* (2016, IL.2016.10, collection MRAC), réalisée par l'artiste lors d'une résidence à Tervuren avec du fer à béton du chantier du musée et des cuillères de Kinshasa (fig. 1) pour la réouverture du musée, se trouve activée politiquement par l'action du 8 septembre 2018 en une image dialectique. Les huit personnages de Tsimba, qui font face au mur du musée et qui représentent des « personnes réfugiées, refoulées aux frontières, victimes de violences passées et présentes » (cf. « Freddy Tsimba », Exposition, Home, www.africamuseum.be), sont en effet ici resignifiés par la présence d'une voiture de police (fig. 1), présence policière due à l'action de contestation de collectifs afrodescendants du 8 septembre 2018 et à la paranoïa négrophobe de la sûreté de l'Etat. Prise sur le vif de l'action, la photo de Daan Broos (sympathisant PTB des luttes décoloniales qui documente par la

photographie les actions activistes afrodescendantes actuelles) produit cette dialectique visuelle entre l'œuvre de Tsimba et la présence policière appelée en renfort ce jour-là.



Figure 3

Il s'agit d'une scène (fig. 3) de la toute fin d'un film d'Ousmane Sembène de 1966 : *La Noire de...* Le film raconte l'histoire de Diouana, une jeune Sénégalaise qui suit ses patrons blancs lorsqu'ils rentrent en France. Mais, sur place, écartée des enfants dont elle devait s'occuper, elle devient la bonne à tout faire. *La Noire de...*, qui est une nouvelle du recueil *Voltaïque* (1962) tirée d'un fait divers ayant eu lieu à Antibes et publiée dans *Nice Matin*, est à la fois un film sur la négrophobie et une critique des politiques de coopération franco-sénégalaise (Murphy, 2023). Le masque africain (fig. 3) joue un rôle très particulier, il est un des personnages du film, un sujet d'énonciation : d'objet d'utilitaire, de jouet, à travers ces circulations, il devient symbole d'un pays, d'une nostalgie, pour devenir ensuite politique. Le masque apparaît dès la sixième minute du film. « Sembène prend le contre-pied complet de la vision des arts d'Afrique qu'on pouvait avoir dans les années 60. Le film est projeté pour la première fois à Dakar en 1966 à l'occasion du "Festival des arts nègres", organisé par Senghor. À l'occasion de ce festival, les masques et le patrimoine ancien de l'Afrique sont mis à l'honneur dans une contribution avec la France qui valorise le passé. Sembène a une position antinomique par rapport à cette vision des arts. Dans son film, le masque est d'abord un jouet : un petit garçon joue avec et le remettra à la fin du film sur son visage. Diouana prend le masque et sa mère, le maître d'école lui disent de le jeter, comme s'il était un objet inutile, futile, presque un frein au développement. Diouana va cependant l'apporter chez ses employeurs, qui eux le trouvent magnifique, authentique, et vont le mettre parmi leurs bibelots ; il y a toute une vision caricaturale du rapport bourgeois aux arts d'Afrique. Vers la fin du film, il y a une scène terrible entre Diouana, qui veut récupérer ce masque, et Madame, qui veut lui arracher des mains et le garder ("c'est à moi", "rends-le-moi"). Finalement, à la mort de Diouana, le masque sera rendu par Monsieur à sa mère comme une forme de repentance, de restitution d'un objet très symbolique ; mais qui n'a rien à voir avec tout le côté esthétique mis en scène pendant le festival. Il y a donc une critique de la négritude de Senghor, de la politique franco-sénégalaise. C'est un film qui est incroyable au niveau de la critique politique qui est émise à partir d'un objet. » (Maureen Murphy, <https://www.radiofrance.fr/franceculture/podcasts/la-culture-change-le-monde/la-noire-de-d-ousmane-sembene-6531600>).

La Noire de... est aussi un film sur la « mort sociale » que produit la négrophobie en France. Il raconte un processus de dépossession du Sénégal vers la France. Diouana prend le même chemin que celui des masques excavés puis transbordés à la fin du XIX^e siècle. Comme

eux dans les Musées occidentaux, Diouana est enfermée, séquestrée dans la demeure (crypte) de ses maîtres blancs, jusqu'à la dépression, jusqu'à son suicide. Le masque qu'ils, Madame et Monsieur, accrochent au mur est aussi pour Diouana un vecteur de souvenirs, de nostalgie du pays qui fait basculer le film vers l'imaginaire de Dakar, un refuge. À travers ce visuel (fig. 3) produit par le collectif *No Name* (02/12/2018, MY HISTORY IS NOT YOUR COMMODITY, #monhistoirenestpastamarchandise, #notmycolonialmuseum, #decolonize, #towardsreparation) à l'occasion de l'inauguration du nouveau Musée de Tervuren, la question de la *restitution* se trouve dramatisée comme la « mauvaise conscience » blanche. En effet, dans *La Noire de...*, à la mort de Diouana, le masque qu'elle avait offert aux maîtres blancs est restitué par Monsieur à la mère de Diouana. Il s'agit d'un geste de repentance, de rachat de la mauvaise conscience, de ce masque témoin muet de la mort de Diouana qui s'est suicidée, masque devenu gênant que l'On ne veut plus garder accroché au mur du salon. Monsieur retourne dans le quartier de Diouana à Dakar, avec ses souvenirs dans une valise, et le masque dans la main gauche. Lorsqu'il retrouve la maman de Diouana, Monsieur lui propose de l'argent pour l'indemniser de la perte de sa fille, la maman refuse sans mot dire et s'en va. Dans la scène précédente, Monsieur est présenté aux habitants du quartier de Diouana comme son patron, les regards sont durs, fermes, mais pas un mot n'est échangé. Monsieur doit rentrer avec son argent et c'est l'enfant qui le suit avec le masque, comme le spectre de Diouana elle-même qui raccompagne Monsieur jusqu'à la voiture qui le ramènera en France. La scène de clôture du film de Sembène n'est pas celle de la vengeance mais de la hantise, de ces morts qui restent, qui pèsent sur la conscience. Hantise qui, comme nous le verrons, n'est pas constituée par la présence/absence des trépassés, mais par les lacunes, les manquements, les injustices, les blessures, les torts, laissées par les secrets, les silences et l'impunité. Le visuel produit par le collectif *No Name* avec cette dernière scène de l'enfant qui porte le masque et suit Monsieur jusqu'à la frontière du faubourg de Dakar peut alors être compris comme une adresse faite à l'endroit du musée de Tervuren lui-même. Le masque, symbole des rapports entre la bourgeoisie belge et l'« art africain » (Anvers, Sablon) est ainsi renversé du dehors, en un geste du refus : « *mon histoire n'est pas ta marchandise* ».

On peut déjà noter que le statut du *masque* en tant que sujet du film *La Noire de...* dépasse les réflexions ethno-philosophiques sur la valeur symbolique supposée de ces objets dans les cultures dites « animistes », tel que le « Festival des arts nègres » (1966) organisé par Senghor les valorise en tant que « *patrimoine ancien de l'Afrique* » dans une coopération technique avec la France. Projeté dans le cadre de ce festival, Sembène s'oppose frontalement à cette politique de la négritude en faisant du masque un objet-frontière d'une ségrégation épistémique, nous y reviendrons. Nous pouvons d'ores et déjà retracer tout le long des circulations de ce masque de Dakar à Antibes et retour les contours, de mains en mains, d'une frontière active de la mésentente (Rancière, 1995) au sens d'un dissensus autour du sens même de ce qu'il y a à rendre, de ce qui a été pris et de ce qui a été perdu.



Figure 4

Le Collectif *No Name* est un collectif féministe/antiraciste/décolonial basé à Bruxelles en 2018 pour répondre à la campagne promotionnelle « My Africa Museum ». Un t-shirt de protestation "Not my Africa Museum - Stolen Artefact" (fig. 4) a été réalisé par la jeune designer Imane Skaljic, inspirée par le film *Les statues meurent aussi* de Chris Marker et Alain Resnais (1953). Ce t-shirt n'est pas seulement un symbole de protestation, c'est aussi une archive de ce moment de mobilisation collective (Demart, 2020).



Figure 5

Le Jeudi de l'Hémicycle (fig. 5) consacré à la question de la restitution est né d'une discussion à l'issue de l'inauguration de la place Lumumba (30 juin 2018) entre Mireille-Tsheusi Robert et la présidente du Parlement francophone bruxellois, Julie de Groote (CDH). À cette occasion, Michel Bouffieux rendra compte des résultats de son enquête. À la suite de ce Jeudi de l'Hémicycle, un travail de réflexion au sein du parlement francophone bruxellois sera mis en route et aboutira au vote à la quasi-unanimité d'une résolution sur la restitution.

DOC 55 2646/001	DOC 55 2646/001
CHAMBRE DES REPRÉSENTANTS DE BELGIQUE	BELGISCHE KAMER VAN VOLKSVERTEGENWOORDIGERS
25 avril 2022	25 april 2022
PROJET DE LOI	WETSONTWERP
reconnaisant le caractère aliénable des biens liés au passé colonial de l'État belge et déterminant un cadre juridique pour leur restitution et leur retour	tot erkenning van de vervreemdbaarheid van goederen die verband houden met het koloniale verleden van de Belgische staat en tot vaststelling van een juridisch kader voor hun restitutie en teruggave
SOMMAIRE	INHOUD
Pages	Biz.
Résumé.....3	Samenvatting.....3
Exposé des motifs.....4	Memorie van toelichting.....4
Avant-projet.....20	Voorontwerp.....20
Analyse d'impact.....24	Impactanalyse.....30
Avis du Conseil d'État.....36	Advies van de Raad van State.....36
Projet de loi.....42	Wetsontwerp.....42

Figure 6

Après un projet de loi introduit auprès du gouvernement de la Région bruxelloise (proposition A-785/1-18/19, votée le 30/04/2019) et auprès du Sénat (projet de loi déposé le 19 février 2019), un projet de loi « *reconnaisant le caractère aliénable des biens liés au passé colonial de l'État belge et déterminant un cadre juridique pour leur restitution et leur retour* » est adopté par la Chambre le 25 avril 2022.

À travers le processus de « rénovation » et ses échecs en termes de politisation des controverses, Tervuren a été constitué, par les diasporas subsahariennes, depuis plusieurs décennies, comme objet du litige post-colonial. En effet, avant la fondation du Comraf en 2004, des initiatives ont précédé relativement à l'implication de la « diaspora » dans la gestion du Musée. Plusieurs personnes travaillaient déjà sur une approche visant à décoloniser le Musée sans que celle-ci n'ait d'impact sur sa vie institutionnelle. Le premier moment important sera la fondation en 2003 de *BeCame* (Centre bruxellois pour l'Afrique dans une Europe multiculturelle) qui avait comme objectif de créer un centre africain au niveau de la capitale de l'Europe. Cette association avait pour mission de « *lutter contre la marginalisation et l'invisibilisation dont sont victimes les diasporas africaines en Belgique afin de rendre possible le "vivre ensemble"*. (...) *L'objectif posé par BeCame était de parvenir à donner une place aux communautés africaines en Belgique* ».

Bruno Kasonga, journaliste congolais et fondateur de l'association, insiste sur l'absence de visibilité et de représentativité politique des diasporas africaines : « *Comme si notre présence ne se remarquait pas. L'extrême droite est très forte dans ce pays, mais il doit bien être possible de vivre dans un système multiculturel au cœur de l'Europe. La société belge* ».

demande aux nouveaux arrivants d'apprendre la langue, mais elle est incapable de les absorber et de leur fournir un emploi. Si bien que la communauté compte beaucoup d'immigrés surdiplômés : faire des études est devenu, avec le regroupement familial ou la demande d'asile, l'un des rares moyens pour rester en Belgique ». Billy Kalonji, porte-parole de la plate-forme africaine d'Anvers (*Afrikaans Platform*), insiste également sur la montée de l'extrême droite depuis le 24 novembre 1991, le jour où le *Vlaams Blok* gagne douze sièges à la chambre, soit six fois plus que lors des élections précédentes. Ce qui va constituer à l'époque un véritable choc politique : *« On nous appelle les allochtones. Nous sommes très peu nombreux dans les administrations et le secteur public. Il est difficile d'être Africain et de parler français dans une ville dont un habitant sur trois vote pour le Vlaams Blok, l'extrême droite flamande. Les contrôles de police sont fréquents. On y voit aussi beaucoup les services de l'hygiène et l'inspection du travail. Pour être plus "tranquilles", nous nous sommes organisés en association. C'était de toute façon la seule solution pour qu'on accepte de nous considérer comme un interlocuteur »* (Kappès-Grangé, 2003). À côté de cette activité associative, en 2001, le musée a lancé son « énoncé de mission ». Un membre du futur Comraf (Erik Kennes) qui connaissait l'existence de *BeCame* a contacté quelques membres afin de les informer. Des discussions informelles ont commencé. En 2002, lorsque le directeur Guido Gryseels a eu des échos de ce qui se passait au sein même du Musée, il a décidé d'inviter quelques membres de la « diaspora » lors d'une retraite organisée. Billy Kalondji a alors été nommé par *BeCame* et le Musée pour « représenter » les communautés africaines. D'après lui, les premiers échanges ont été assez houleux et difficiles car, le musée étant une (ancienne) institution coloniale, il y a(vait) une attitude paternaliste dans cette institution qu'on ne pouvait pas changer. Un document a été rédigé par quelques membres de la « diaspora » dans les suites de cette retraite. C'est à partir de ce document que l'idée de créer le Comraf a émergé. *« Pour que soit accepté que les communautés issues de l'Afrique subsaharienne viennent changer le musée, il y a eu des défis considérables. Il a d'abord fallu savoir ce que nous représentions, quelle était l'expertise que nous avions »* (cf. Propos tenus par Billy Kalondji lors des journées des 20 et 21 juin 2014 au musée BELvue). L'investissement par les diasporas du Musée de Tervuren s'inscrit donc d'emblée dans une conjoncture post-coloniale marquée par la montée de l'extrême droite en tant que recomposition suprémaciste, les violences policières à l'égard des afrodescendants et les discriminations négrophobes structurelles en Belgique au sein des institutions scientifiques. Le Musée en tant qu'objet du litige post-colonial est alors appréhendé comme Institution Scientifique Fédérale qui joue un rôle central dans l'entretien des théories négrophobes coloniales et primitivistes sur les Africains en Belgique depuis leurs conséquences les plus contemporaines : discrimination à l'embauche⁴², au logement, depuis les discriminations à la

⁴² Une étude réalisée à l'instigation de l'OIT (Smeesters & Nayer, 1998) démontre que les candidatures de Belges de souche et celles de Belges d'origine marocaine sont traitées différemment pendant la procédure d'embauche. Les chiffres montrent que, dans les trois régions du pays, il y a discrimination tant lors de la sélection et du recrutement que lors de la prise de contact avec les responsables du personnel. En outre, l'étude constate une différence dans le comportement. Selon que le candidat est un Belge de souche ou un Belge d'origine étrangère, les procédures sont modifiées et des informations différentes sont fournies sur les emplois vacants et les conditions de travail. Il ressort clairement de cette enquête que les obstacles rencontrés par les candidats dans cette étude ne sont pas imputables à la situation économique des entreprises ni à un manque de formation des candidats, mais bien à leur origine ethnique. Le rapport de l'ECRI (European Commission against racism and intolerance) confirme également ce phénomène. En outre, l'ECRI signale que malgré les nombreuses mesures qui ont été prises pour lutter contre la discrimination, celles-ci sont toujours présentes sur les lieux de travail. L'ECRI fait également remarquer que la discrimination sur les lieux de travail à l'égard de groupes minoritaires constitue encore et toujours un obstacle sur le marché du travail belge. Les chiffres du chômage des personnes d'origine étrangère donnent souvent une image déformée vu qu'on définit cette catégorie comme étant composée de personnes qui ne possèdent pas la nationalité belge. Les personnes d'origine étrangère naturalisées sont donc souvent négligées et automatiquement classées dans la catégorie des « Belges de souche ». Une étude de 2006 de la KUL a tâché de contourner cet obstacle en considérant que la catégorie des personnes d'origine étrangère comprenait, outre les

santé, aux enjeux de comorbidité, jusqu'aux crimes et violences policières négrophobes. C'est depuis ce nouage problématique que s'organise cette thèse.

personnes dotées d'une nationalité étrangère, celles qui étaient naturalisées. L'étude souligne que les personnes d'origine étrangère sont surreprésentées dans des secteurs déterminés comme les secteurs primaire et secondaire, et sous-représentés dans d'autres secteurs comme le secteur quaternaire (autorités publiques). Récemment, une étude sur la discrimination des étrangers et des personnes d'origine étrangère sur le marché du travail de la Région de Bruxelles-Capitale en collaboration entre l'Université Libre de Bruxelles et la Katholieke Universiteit Leuven confirme la répartition « ethnique » des emplois, des statuts et des salaires (ethnostratification). Il ressort également de cette recherche que quasiment une personne d'origine étrangère sur deux est victime de discrimination au moins une fois durant sa recherche d'emploi.

3.2. L'insistance d'un nom sous les conditions de spoliation

Au moment de reprendre à nouveaux frais, dans une nouvelle séquence (2018-2023), cette enquête, le nom de *Lusinga Lwanguombe* ne nous était pas inconnu. Nous le retrouvons en effet dans une note de bas de page de la monographie de notre enquête sur le processus de « rénovation » du Musée de Tervuren (septembre 2015) : note 120, page 172. Dans une annexe, nous avons en effet formulé, depuis les différents documents et archives travaillés dans cette monographie, une histoire possible de la création du Musée colonial en Belgique. Pour ce faire, nous reprenions une proposition de l'anthropologue Boris Wastiau : le Musée colonial de Tervuren fut « un grand et beau trophée » (Wastiau, 2000 : 18) que s'offrit une petite et très jeune nation européenne. En effet, les premiers artefacts ramenés en métropole, dans le cadre des guerres de conquête de l'État indépendant du Congo (1885), seront des « trophées militaires ». Il existait alors une première liste de ces premiers artefacts pillés :

« *Ficus mucoso et Erythraea abyssinica* (Artiste inconnu. Sculptures d'ancêtres [RG 31663 et 31664] : trophées militaires de la collection du Musée) : il s'agit de deux sculptures céphalomorphes réalisées par un artiste "tabwa" dans deux billots de bois. Il est probable que ces deux pièces devaient servir de représentation du chef Kansabala et de son épouse qui vivaient non loin de Mpala, près du lac Tanganyika. On peut parler d'insignes de pouvoir dans la mesure où ces objets possédaient une pharmacopée prophylactique et, dans le crâne, une corne d'antilope qui était censée protéger le chef et sa suite (Roberts, A. F., 1995, "Notices", in Trésors d'Afrique, 371-372, Verwijver G. et al. [eds.], Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale). Les sculptures furent saisies en 1884, par les hommes du lieutenant Emile Storms, qui étaient venus corriger le chef **Lusinga** et son oncle maternel Kansabala. Son prédécesseur venait d'être tué, avec soixante de ses hommes, et décapité (Jacques et Storms 1886, Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale, Bruxelles, Académie royale de Belgique). Une fois la tête de ce chef tranchée, plusieurs villages furent rasés et cent vingt-cinq indigènes réduits en esclavage (Roberts, 1985 : 18). Storms menaça alors les hommes qui restaient en vie de subir le même sort s'ils opposaient une résistance (Roberts, 1985 : 372). Les objets, une fois capturés, prirent la route de la Belgique dans les bagages de l'officier, qui mourut en 1918. Dans sa maison, plusieurs trophées issus de sa victoire sur les Tabwa figuraient au centre de panoplies d'armes indigènes (cf. Panoplies de trophées figurant les sculptures du chef tabwa Kansabala, au domicile ixellois du général Storms, circa 1925). Le 2 mai 1930, la veuve du général Storms fit don de ces pièces, au Musée de Tervuren, en compagnie d'une centaine d'autres souvenirs et "trophées" » (Wastiau, 2000 : 20)

Dans le cadre d'une présentation pour le séminaire *Penser l'émancipation* qui a eu lieu à l'ULB entre le 28 et le 30 janvier 2016, intitulée « La colonialité du savoir au prisme de la muséologie (post)coloniale : l'exemple de la "rénovation" du Musée royal de l'Afrique centrale », nous avons, à partir de ces deux statuettes, tenté de restituer les différents régimes épistémologiques de type muséographique dans lesquels elles avaient été enrôlées depuis le pillage par Emile Storms en 1884, jusqu'aux plans de la nouvelle exposition de référence du MRAC. Nous étions à cette occasion tombé sur une installation de l'artiste Congolais Sammy Baloji « Allers et retours. Résidences photographiques 2008 » (2009) qui avait réussi, en se faisant passer pour un chercheur en sciences naturelles, à prendre quelques clichés du crâne de Lusinga conservé en dépôt à l'Institut Royal des Sciences Naturelles de Belgique à Ixelles, dont six photos furent exposées au Musée du Quai Branly à Paris. Baloji a donc dû se comporter, pour pouvoir avoir accès au crâne de Lusinga, comme un chercheur en sciences naturelles, ce

qui explique qu'il a été contraint de devoir utiliser l'iconographie de l'anthropométrie coloniale avec les instruments de mesure pour en capturer l'image (interview téléphonique avec Sammy Baloji, 31 juillet 2011, réalisée par Lotte Arndt, 2013).



Figure 7

À travers cette installation, en utilisant la vidéo et la photo, Baloji proposait une confrontation entre le passé et le présent, entre une mémoire de l'esclavage et ses résurgences, ou permanences, dans les sociétés des anciens colonisateurs. Ce n'était alors que six clichés photographiques réalisés selon l'iconographie de l'anthropométrie coloniale d'un crâne, exposé dans le cadre d'une exposition à Paris, mais il y avait déjà un nom et un lieu : « Lusinga, Institut Royal des Sciences Naturelles de Belgique ».



Figure 8



Figure 9

Le crâne de Lusinga se trouvait alors en dépôt au département de paléontologie de l'Institut royal des sciences naturelles de Bruxelles, où il avait été déplacé en 1964, lorsque la section d'anthropologie physique du Musée de Tervuren avait dû être fermée dans les suites de l'Indépendance du Congo et la transformation du Musée du Congo belge en Musée Royal de l'Afrique Centrale. C'est alors dans le cadre d'une exposition consacrée à l'« art tabwa » qu'un anthropologue américain, Allan Roberts, avait demandé à Boris Wastiau, alors chercheur principal au MRAC en anthropologie (1996-2007), de retrouver le crâne de Lusinga. De son côté, Maarten Couttenier, lors de ses recherches sur l'« anthropologie physique en Belgique » (Couttenier, 2009), avait également retrouvé la localisation du crâne. Déplacé puis tombé dans l'oubli, personne n'avait plus prêté attention à Lusinga, pas plus qu'à la vitrine du Musée de Tervuren qui présentait des objets de la région du Tanganyika et quelques-uns des livres et objets personnels de Emile Storms. En réalité, cet « oubli » est plus actif qu'un simple « refoulement » et s'inscrit pleinement dans ce qu'à la suite de S. Van Beurden (2015) nous pouvons appeler une *politique de non-restitution* (cf. partie 3.12). En témoigne l'exposition *The Rising of a New Moon : A Century of Tabwa Art* (1986) qui exposait les statuettes batabwa pillées par Storms lors de l'assassinat de Lusinga en 1884. Lorsque cette exposition itinérante s'installa à Tervuren, les cartels d'informations sur les conditions d'acquisition réalisés par l'anthropologue américain Allen Roberts furent modifiés. Le Musée de Tervuren n'a pas permis de mentionner comment les différentes sculptures – ayant appartenu au peuple de Lusinga, Kansabala ou Marilou – ont été pillées par Storms en 1884-1885. Il avait alors accepté d'exposer des « pièces de grandeur culturelle » – mais pas les circonstances coloniales de leur appropriation violente (Arndt, 2013). Cet effacement des conditions d'acquisition semble être une politique active de la part du Musée. En témoigne également la politique d'anticipation de la part du personnel du Musée lors de l'exposition *Art of the Congo* (1967), qui présentait des « pièces » sélectionnées dans les collections de Tervuren de façon à montrer la « place prestigieuse des arts traditionnels congolais dans le domaine des arts “primitifs” », de façon à promouvoir la position de Tervuren en tant que lieu approprié pour la protection et l'appréciation de l'héritage culturel congolais (Entretien avec Huguette Van Geluwe réalisée par Sarah Van Beurden, Ostende, 28 décembre 2010). Or, cette exposition a eu lieu dans le contexte de la réémergence post-coloniale de la question du « contentieux » belgo-congolais, lors des négociations entre le Zaïre de Mobutu et la Belgique, en particulier sur la propriété de l'Union Minière du Haut-Katanga (Donge, 2019). Fin 1967, le bureau présidentiel de Mobutu fit une demande explicite de « restitution » suite à cette exposition organisée conjointement par le Musée de Tervuren et le Walker Art Center de Minneapolis, nous y reviendrons.



Le marchand belge Alexandre Delcommune a volé la « kitumba » à un roi de Boma en 1878 (Article de Michel Bouffieux, Paris Match, le 19-03-2019).

On retrouve également une trace contemporaine de cette politique de non-restitution dans l'exposition temporaire qui fit suite à la réouverture de l'Africa Museum, « Art sans pareil », qui présentait un « fétiche protecteur », dit Nkisi Nkonde, volé au roi de Boma Ne Kuko par Alexandre Delcommune fin du XIX^e siècle, lors d'une expédition de conquête menée pour le compte de la *Compagnie du Congo pour le Commerce*. Cette statue a fait l'objet de deux demandes de restitution de la part de descendants de Ne Kuko, dès le vol colonial puis par Mobutu en 1973 (Couttenier, 2018). Après avoir été retiré des expositions temporaires depuis 1969, le Nkisi Nkonde n'a été réintégré qu'en 2007, mais avec peu d'informations sur la généalogie de l'objet. Dans la « salle des chefs d'œuvres », comme l'appelle le commissaire d'exposition Julien Volper, dans laquelle cette statue est présentée, rien n'est dit des conditions de spoliation par Alexandre Delcommune en 1878. Le catalogue d'exposition indique que le Nkisi Nkonde a été « récupéré par les hommes de Delcommune » : « Statue nkisi nkonde (Yombe ? Kakongo ?) – EO.0.0.7943 1st quarter of the 19th century. Wood (*Canarium schweinfurthii*). RD Congo. Registered in 1912. Collected by A. Delcommune in 1878 » (Art sans pareil, Exposition temporaire, 2018 : 50). Cette première exposition temporaire après la réouverture du Musée avait reçu le soutien de Umicore (anciennement Union minière jusqu'en 2001, entreprise belge de production et recyclage de métaux non ferreux, issus de l'Union minière du Haut-Katanga). La section consacrée aux « statuaires » du catalogue d'exposition insiste lourdement sur les « pouvoirs surnaturels » ainsi que sur leur « force magique ». Dans ce même catalogue, un masque anthropo-zoomorphe luba pillé lors du massacre du 26 mars 1896 à Luulu dans le Haut-Loami (cf. carnets Lapière) est, lui, dit « collecté par O. Michaux au village Luulu en 1896 » (Art sans pareil, Exposition temporaire, 2018 : 6). Or, le Nkisi Nkonde a été pillé lors d'un massacre colonial. À la suite du refus par les rois de Boma de payer un impôt colonial réclamé par Delcommune, celui-ci lance une « expédition punitive ». Les villageois sont contraints de fuir et d'abandonner le Nkisi Nkonde qui est alors pillé par les hommes de Delcommune. La demande de restitution suit immédiatement ce vol commis dans le cadre d'un crime. Dans le catalogue de 2018, Julien Volper retourne alors cette première exigence de restitution pour démontrer la supposée « valeur » de la statue : « L'importance de ce nkisi n'était pas minime. Sa récupération par les hommes de Delcommune fut presque assimilée par les dirigeants kongo à une prise d'otage. Ne Kuko était d'ailleurs prêt à verser

une rançon pour le récupérer ». On peut ici parler, à travers ce geste, de « valorisation » d'un crime colonial à des fins de prestige muséal. On peut aussi, déjà, noter que la mise en avant de l'« agentivité » des objets est ici utilisée à travers un agenda post-colonial rétrograde des musées cannibales qui vise à thésauriser sur le butin des crimes coloniaux. Dans les suites de cette première « opération punitive », Delcommune lance une seconde attaque contre le village de Ne Kuko. Il fit brûler sa résidence et lui fit payer un tribut de guerre. Delcommune explique lui-même dans ses récits de voyage que ces « guerres de pacification » avaient comme objectifs de « briser le prestige du roi de Boma et affirmer l'autorité des Européens » (Delcommune, 1922 : 101-104). Le discours muséographique s'est ensuite constitué comme recouvrement des conditions de spoliation : Delcommune fut présenté comme « collecteur de terrain », tandis que le *Nkisi nkonde* fut considéré comme un « cadeau » par les Musées royaux d'art et d'histoire (1912). Cependant, la statue n'est jamais retournée au Congo, pas même comme « prêt temporaire » dans le cadre d'un partage d'œuvre. Au contraire, à la suite de la demande de restitution formulée par Mobutu à l'ONU en 1973, aucune exposition temporaire n'a plus exposé le *Nkisi nkonde* par crainte de nourrir les exigences congolaises de rapatriement du patrimoine national. Alors que cette statue est aujourd'hui encore réclamée par un des descendants de Ne Kuko, Baku Kapita Alphons⁴³, la politique de non-restitution s'est construite depuis Tervuren par un recouvrement des conditions de spoliation. Elle peut être décrite comme une opération stratégique qui vise à anticiper et à désarmer les exigences de restitution du patrimoine africain pillé.

Le 10 mars 2019, dans *La Libre Afrique*, paraît un article intitulé « Vol d'une statue *Nkisi nkonde* à l'AfricaMuseum ». Le titre parle d'un vol, mais ne précise pas quand ce vol a eu lieu. Quand on lit le titre de l'article, ce à quoi beaucoup de gens s'arrêtent lorsqu'ils font défiler le fil d'actualité, on pense qu'il y a eu un vol à Tervuren. L'article précise dès le chapeau « *qu'une statue traditionnelle congolaise, "Nkisi nkonde", visible dans l'exposition temporaire "Art sans pareil" ouverte depuis la fin de l'année dernière au MRAC, a en réalité été brutalement dérobée au XIX^e siècle* ». L'intention du journaliste était-elle consciente, ou est-ce un effet de Google translate (l'article original du Morgen était intitulé : « Topstuk in het AfricaMuseum brutaal geroofd uit Congo : 'Eigendom van de Belgische staat' » / « Une pièce maîtresse de l'AfricaMuseum brutalement pillée au Congo : "Propriété de l'État belge" »), toujours est-il que se noue alors un lien évident entre les conditions d'acquisition fin du XIX^e siècle et l'exposition temporaire mise en scène par Julien Volper. Tout se passe alors dans cette histoire comme si, plus une institution essayait de blanchir un vol, plus les spectres venaient la hanter⁴⁴. À travers ces exemples, nous constatons que c'est sous la forme du *collage*⁴⁵ des temporalités que se produit un choc entre l'Autrefois des crimes et spoliations, et le maintenant des politiques

⁴³ En 2016, le chef Alphonse Baku Kapita a déclaré à l'historien Maarten Couttenier qu'il voulait également récupérer la statue afin qu'elle puisse à nouveau remplir son rôle rituel dans sa communauté.

⁴⁴ Nous y reviendrons plus tard, mais nous tenons d'emblée à préciser que ce qui vient hanter le présent, ce n'est pas l'être du défunt, c'est l'injustice des crimes commis. Citation reprise par Amel Bentounsi dans « Les méchants » : « *Ce ne sont pas les trépassés qui viennent nous hanter, mais les lacunes laissées en nous par les secrets des autres* » (Abraham & Torok, 1987 : 427).

⁴⁵ On retrouve ici la thématique du montage *godardien* (Godard, 1956) comme « mise en rapport ». Le rapprochement entre deux images, ici entre deux temporalités, celle du temps colonial et celle du présent, produit une troisième image, ici un troisième temps *polémique* (Rancière, 2001), une temporalité à l'intérieur de laquelle nous sommes tous des acteurs concernés et impliqués. À l'opposé d'une dimension rédemptrice ou culpabilisatrice qui entendrait sauver le passé colonial et ses crimes, les ressources du montage construisent un équilibre fragile et dissensuel à travers le processus de narration d'une contre-histoire pluralisée et ouverte en termes de devenir possibles, d'une part et de dé-totalisation qui ébranle l'Histoire entendue comme récit linéaire du passé, comme ensemble cohérent et chronologique, d'autre part.

de non-restitution pour produire une nouvelle constellation de questions qui porte le nom de « restitution ».

3.3. La « vie infâme » des collections coloniales

En tentant de restituer une archéologie des traces de Lusinga au sein de la bibliothèque coloniale, on est alors confronté au paradoxe suivant, par une sorte de ruse de la raison coloniale elle-même : pour *faire exister* la présence de Lusinga, on est contraint de devoir se référer aux archives de son assassin, le général Emile Storms et ses *Carnets*. Dans ces *Carnets*, la vie de Lusinga se résume à quelques lignes, une aventure « sans nombre, ramassée en une poignée de mots » (Foucault, 2009). Une « vie brève », racontée au hasard des archives coloniales. Une « vie infâme » comme Foucault les extrait des archives de police et des registres d'internement rédigés au tout début du XVIII^e siècle. Ce qu'il y a d'« infamie » dans les *carnets* de Storms tient justement, comme l'expérience Foucault avec le registre d'internement de Mathurien Milan, mis à l'hôpital de Charenton, le 31 août 1707 (qu'il lit à la Bibliothèque nationale à Paris), à ce qui résiste d'existence, à ce qui *survit* « sous des mots lisses comme la pierre ». Foucault parle d'une « vibration » éprouvée lors de la rencontre de « ces vies infimes devenues cendres dans les quelques phrases qui les ont abattues ». Et c'est bien cela précisément, l'*infamie* : c'est en assassinant Lusinga en 1884 que Storms en produit la trace archivistique.

L'existence infâme de Lusinga recouvre entièrement les règles que Foucault s'était fixées pour en retenir la forme : il s'agit d'un personnage ayant existé réellement, son existence a été à la fois obscure et infortunée, elle est racontée en quelques phrases, aussi brèves que possible. Le récit de son existence ne constitue pas simplement une anecdote étrange ou pathétique mais, d'une manière ou d'une autre (parce que c'était un rapport colonial), ce récit a fait partie de l'existence, des malheurs, de la rage et de la résistance de Lusinga lui-même. Et enfin, que du choc de ces mots et de cette vie naisse pour nous encore un certain « effet d'effroi » (Foucault, 2009 : 10). Ce qui importe ici, dans le sillage du texte et de l'attention de Foucault, c'est que l'existence de Lusinga est réelle, on peut en effet lui donner un lieu et une date : on sait qu'il est né vers 1840 dans le Buluba, les terres au nord-est de Lubanda (RDC, Sud Kivu), et on sait qu'il fut assassiné par Emile Storms le 4 décembre 1884 à l'ouest de Mpala, dans la province du Tanganyika. Derrière cette « vie infâme », derrière le nom de Lusinga qui ne nous dit plus rien, derrière les mots rapides et secs de Storms qui peuvent bien avoir été faux, mensongers, injustes, outranciers, grotesques, il y a eu un homme qui vécut et qui mourut assassiné, il y a eu des souffrances, des méchancetés, des rivalités et des vociférations.

Ce qui a retenu notre attention tout au long de ces années de thèse, ce qui a concouru à notre choix d'archives et à leur agencement sous la forme d'une monographie, ce n'est pas la « véracité » ou la « fidélité » des données à l'endroit de la vie de Lusinga lui-même, ce n'est pas la valeur représentative de ces documents au regard d'une ethnologie qui restituerait le réel tabwa d'un représentant de cette « ethnie » de la fin du XIX^e siècle. Ce choix aurait été grotesque, voire indigne. Cela, c'est précisément ce que fit l'ethnographie coloniale depuis Tervuren : reconstituer la culture tabwa, à partir des archives de l'assassin, des récits des missionnaires par-dessus le crime ineffaçable, pour en recouvrir la trace. Cela, ce serait pour nous comme tuer une seconde fois Lusinga. Nous avons préféré, dans les suites de l'exigence éthique posée par Foucault à l'endroit des « vies infâmes », choisir des documents qui précisément ont joué un

rôle dans le réel dont ils parlent : « *des fragments de discours traînant les fragments d'une réalité dont ils font partie* » (Foucault, 2009 : 11). Ce qui nous importe, c'est que, dans ces discours, bien que faux, mensongers, instrumentaux, racistes, etc. – des discours qui, d'un point de vue strictement anthropologique, ne correspondent en rien aux critères de véracité en vigueur dans notre discipline –, une vie bien réelle a été « jouée » en quelques phrases : « *de fait, leur liberté, leur malheur, leur mort souvent, leur destin en tout cas y ont été, pour une part au moins, décidés. Ces discours ont réellement croisé des vies ; ces existences ont été effectivement risquées et perdues dans ces mots* » (Foucault, 2009 : 11).

Restituer les traces de Lusinga depuis la bibliothèque coloniale, c'est aussi pour nous, aujourd'hui, éviter le piège de l'innocence rétrospective qui consiste à renverser la figure coloniale du « méchant chef esclavagiste » en celle du bon « héros décolonial », « résistant », « père du nationalisme congolais », du « chef d'État en recomposition » (Elikia M'Bokolo, *Le Soir*, 15/02/2019). Nous avons d'ailleurs souvent été comme rappelé à l'ordre moral durant notre thèse, toujours par des Blancs, pour avoir préféré le « mauvais chef esclavagiste », Lusinga, au « bon père de la nation congolaise », Lumumba.

C'est précisément le fait que Lusinga ait été un puissant chef esclavagiste, un potentat local, violent, c'est précisément parce qu'il put et sut résister au colon, que sa trace dans les archives fut si intense, qu'elle put être reprise jusqu'à aujourd'hui et qu'elle nous est arrivée. Ce qui n'est pas le cas des autres membres de sa communauté assassinés ou réduits en esclavage, dont nous n'avons plus aucune trace, plus aucun nom. C'est donc tout le paradoxe de l'« infamie » de Lusinga à laquelle nous avons été confronté, au regard des vies que restitue Foucault à partir des archives de l'enfermement : Lusinga est un chef tabwa, il y a dans son statut, dans sa lignée, un certain prestige. Pourtant, c'est la rencontre fatale avec le colonialisme belge qui précipitera son effacement. En effet, la trace de Lusinga au Congo, dans le Tanganyika, s'est perdue. Il s'agit d'une lignée brisée. On peut donc bien dire qu'on retrouve, depuis cette rencontre coloniale dans ses effets à long terme, une existence « obscure », oblitérée, *obfuse*⁴⁶ comme le dirait Mbembe. La « trace » laissée par Lusinga dans les archives coloniales ne tient donc pas à sa « grandeur », mais bien à « quelque chose de gris et d'ordinaire » du point de vue de la machine de violence et d'écriture du colonialisme belge.

« *Pour que quelque chose d'elles parvienne jusqu'à nous, il a fallu pourtant qu'un faisceau de lumière, un instant au moins, vienne les éclairer. Lumière qui vient d'ailleurs. Ce qui les arrache à la nuit où elles auraient pu, et peut-être toujours dû, rester, c'est la rencontre avec le pouvoir : sans ce heurt, aucun mot sans doute ne serait plus là pour rappeler leur fugitif trajet. Le pouvoir qui a guetté ces vies, qui les a poursuivies (...) qui les a marquées d'un coup de griffe, c'est lui qui a suscité les quelques mots qui nous en restent ; (...) qu'il ait voulu intervenir et qu'il ait en quelques mots jugé et décidé. Toutes ces vies qui étaient destinées à passer au-dessous de tout discours et à disparaître sans n'avoir jamais été dites n'ont pu laisser de traces – brèves, incisives, énigmatiques souvent – qu'au point de leur contact instantané avec le pouvoir. De sorte qu'il est sans doute impossible à jamais de les ressaisir en elles-mêmes, tel qu'elles pouvaient être "à l'état libre" ; on ne peut plus les repérer que prises dans les déclamations, les partialités tactiques, les mensonges impératifs que supposent les jeux du pouvoir et les rapports avec lui* » (Foucault, 2009 : 12-13).

⁴⁶ Obfuscation : oblitérée et confisquée, Mbembe.

C'est en effet le crime colonial, l'assassinat, le pillage, le massacre qui lie, pour nous, définitivement le souvenir de Lusinga avec le récit de Storms. Or la tentation est grande, pour échapper au crime et à son infamie, de franchir la ligne, de passer de l'autre côté, de vouloir retrouver le langage d'ailleurs ou d'en bas, d'aller écouter ces vies, là où d'elles-mêmes elles parleraient, de restituer la « parole des premiers concernés » comme on dirait aujourd'hui. Ces paroles sont introuvables et, comme nous le verrons, fortement hybridées. Nous faisons le choix de ne pas recouvrir ce que ces vies ont été dans leur violence ou leur malheur singulier (Foucault, 2009 : 13). Car c'est bien par la parole même qui l'assassine que la vie de Lusinga se fissure, se réduit au silence : *« le point le plus intense des vies, celui où se concentre leur énergie, est bien là où elles se heurtent au pouvoir, se débattent avec lui, tentent d'utiliser ses forces ou d'échapper à ses pièges. Les paroles brèves et stridentes qui vont et viennent entre le pouvoir et les existences les plus inessentiels, c'est là sans doute pour celles-ci (...) ce qui leur donne, pour traverser le temps, l'(...)éclat, le bref éclair qui les porte jusqu'à nous »* (Foucault, 2009 : 13). En quelque sorte, dans l'histoire coloniale, Lusinga n'aura plus jamais d'existence que dans les rets des mots de Storms, de Jacques, de Houzé, des ethnographes de Tervuren, des salles de vente, etc. Biographie post-mortem que nous allons tenter de suivre point par point. C'est pourquoi Foucault parle d'une « pure existence verbale » (Foucault, 2009 : 14), *« légende noire, mais surtout légende sèche, réduite à ce qui fut dit un jour et que d'improbables rencontres ont conservé jusqu'à nous »* (Foucault, 2009 : 14). Ce que dit ici Foucault, c'est qu'il y a bien une *mise en légende* de ces vies réelles, mais cette légende n'a rien à voir avec la « légende dorée » de la vie des saints composée au milieu du XIII^e siècle par le dominicain Javues de Voragine. Ces vies infâmes n'ont rien d'exemplaire, elles ne sont pas dignes d'être racontées ou elles ne peuvent l'être, pourtant elles subsistent dans les formes mêmes de leur effacement.

« Légende obscure » donc en ce que la violence de sa disparition, de cet arrachement l'a produit sans tradition, parce que sans sépulture. Précisément, le meurtre colonial comme meurtre continué est une rupture de la transmission lignagère. Sa *survivance* interne à la bibliothèque coloniale est alors faite de ruptures, d'effacements, d'oublis, mais aussi de croisements, de réapparitions ; c'est par là seulement qu'elle peut nous arriver (Foucault, 2009 : 16). Ce que nous avons alors tenté de produire, c'est une archéologie, sous la forme d'une ethnographie archivistique, de la *sur-vie* de Lusinga à travers des documents dispersés, perdus et éparpillés. Le fait que ce soit tel document et non tel autre qui revienne jusqu'à nous est déterminé par le temps présent, par l'état des controverses post-coloniales, c'est ici que se situe la dimension « généalogique » de notre démarche. Olivier Marbeuf caractérise justement le moment décolonial comme celui du *retour* : *« Au chapitre des pratiques décoloniales, je placerais volontiers ce geste : savoir ramener la puanteur et les mauvaises manières des morts sur la scène du présent-futur, leur parfum irritant qui remplit les narines et les poumons »* (Marboeuf, 2019). Nulle quête ni restauration de l'origine ou de l'authenticité dans cette archéologie, ce que nous avons voulu faire sentir c'est qu'il n'y a aucune transmission directe entre nous qui lisons aujourd'hui les *Carnets* de Storms ou les conférences de Houzé ou de Jacques et Lusinga lui-même, qu'il y a entre lui et nous aucun rapport de nécessité, mais un rapport intégralement historique, un rapport d'*historicité*. Cette liaison, cette continuité *a posteriori* est une décision politique. Il y a dans ce retour improbable, dans ce « moment zombie », ce que Foucault appelle une volonté de « revanche » (Foucault, 2009 : 16) : la *volonté de chance* qui permet que ce chef tabwa, dont le crâne déposé, oublié puis perdu dans les collections d'anthropométrie errant sans sépulture, surgisse à nouveau de tant de morts, qu'il gesticule encore, manifeste toujours sa rage, son affection, son invincibilité qui renverse, peut-être un instant, l'éclair du pouvoir. Lusinga n'est pas « infâme » comme Sade ou Gilles de Rais le seraient, à cause des souvenirs abominables qu'ils auraient laissés, qui *« sont en fait des*

hommes de la légende glorieuse, même si les raisons de cette renommée sont inverses de celles qui font ou devraient faire la grandeur des hommes » (Foucault, 2009 : 16). Non, la sur-vie archivistique de Lusinga ne tient plus que par les quelques mots terribles qui étaient destinés à le rendre indigne, pour toujours, de la mémoire des hommes. « *Et le hasard a voulu que ce soient ces mots, ces mots seulement, qui subsistent* » (Foucault, 2009 : 16).

Foucault les restitue, ces vies infâmes, à partir de documents qui datent tous à peu près de la même centaine d'années, 1660-1760, et qui viennent de la même source : des archives de l'enfermement, de la police, des placets au roi et des lettres de cachet. Mais il supposait qu'il ne s'agissait là que d'un premier volume et que la *Vie des hommes infâmes* pourrait s'étendre à d'autres temps et d'autres lieux. Avec Lusinga, nous tentons d'écrire une nouvelle page de ces vies, depuis d'autres archives et d'autres lieux.

On est donc en effet confronté au cercle de la ruse de la raison coloniale, des photographies de Baloji aux carnets de Storms (que nous analyserons en détail au point 3.6.), Lusinga reste et restera silencieux. On peut certes restituer un contexte, ce qui n'est pas rien, mais on ne peut jamais traverser le miroir du colonialisme lui-même. Il y a cependant quelque chose que ne dit pas tout à fait Foucault dans ce texte qui nous sert de cadre éthique, même s'il parle d'une « vieille familiarité », d'un « goût » pour ces archives-là, archives de l'enfermement. C'est que le présent depuis lequel Foucault lit ces archives et lui a constitué ce « goût » particulier est marqué par d'intenses luttes dans les prisons françaises, Foucault participe avec le Groupe Information Prison à constituer la prison en tant que problème politique depuis la prise de parole des prisonniers eux-mêmes (Kiéfer, 2006). On pourrait dire que ce sont en quelque sorte les luttes du présent qui concourent aux choix d'objets, aux décisions d'archives, de retenir, de lire, de citer, de travailler tel discours plutôt qu'un autre. *La lutte précède l'archive*. C'est d'ailleurs ce que Foucault appelle lui-même l'« histoire effective » (Foucault, 2001). Si ce sont donc les luttes contemporaines qui concourent à notre choix d'archives, c'est dans la mesure où l'événement colonial lui-même ne cesse de se jouer dans l'objet, c'est aussi dire que la lutte qu'il enveloppe demeure hasardeuse : le vainqueur n'est pas désigné à tout jamais. « *Les forces qui sont en jeu dans l'histoire n'obéissent ni à une destination ni à une mécanique, mais bien au hasard de la lutte. Elles ne se manifestent pas comme les formes successives d'une intention primordiale ; elles ne prennent pas non plus l'allure d'un résultat. Elles apparaissent toujours dans l'aléa singulier de l'événement.* » (Foucault, 2001 : 1016). La généalogie est alors un acte politique d'enquête qui consiste à restituer les rapports de savoir/pouvoir historiques pliés et déposés dans les choses, rapports de force qui s'étaient jusque-là cristallisés, afin de relancer d'une façon incertaine, de relancer les dés du temps, et d'ainsi créer ce qu'avec Nietzsche nous pouvons appeler une « perspective ». C'est pourquoi l'histoire se rejoue dans et par le présent. L'enquête généalogique n'est donc pas historiographie, elle s'effectue plutôt comme une anthropologie perspectiviste. « *La philosophie, jusqu'à Nietzsche, avait pour raison d'être l'éternité. Le premier philosophe-journaliste a été Nietzsche* » (Foucault, 2001 : 1302). Nous dirons aujourd'hui que le philosophe devient anthropologue.

Pour notre compte, nous pouvons dire, rétrospectivement, que la décision de faire thèse d'une note de bas de page ne nous est pas propre. En quelque sorte, le retour de Lusinga, de la crypte du recouvrement des collections et des savoirs coloniaux, est l'effet d'une rencontre imprévue, inattendue, d'une « improbable rencontre », d'un déplacement du sens. Il aura fallu l'irruption d'une autre logique : celle de l'événement.

3.4. Georgine Dibua Athapol : découverte de l'ancestralité politique

Nous avons donc effectué un pas de plus par rapport au texte de Foucault. Le *retour* du nom de « Lusinga Iwa Ng'ombe » dans notre temps s'effectue dans une conjoncture marquée par le débat autour du rapport Sarr-Savoy « sur la restitution du patrimoine culturel africain » (2018), la réouverture du Musée de Tervuren en décembre 2018 et la montée en puissance des luttes contre les violences policières racistes dans le cadre du mouvement trans-national *Black Lives Matter*. Le choix des archives, si on se place dans une perspective généalogique, s'effectue donc en relation étroite avec nos enquêtes au présent.

Nous avons voulu prendre ici un peu de temps, d'espace et d'attention du lecteur, pour épaissir ce qui n'est pas qu'une anecdote de terrain, mais véritablement une *rencontre*. C'est aussi pour nous une façon de rendre compte de ce processus un peu complexe et pas entièrement restituable où des données de terrain acquièrent une âme, une densité et une puissance dialogique. Pour parvenir à rendre compte de cet événement, qui n'est pas véritablement un « basculement », mais une suite de nouages et de déplacements, nous allons prendre appui sur un texte de Stengers et Latour intitulé « Le sphinx de l'œuvre », qui constitue la présentation du livre d'Etienne Souriau intitulé : *Les différents modes d'existence* (2015).

Nous avons donc rencontré le *nom* de Lusinga lors de notre mémoire de master sur le processus de « rénovation » du Musée royal d'Afrique centrale et plus spécifiquement sur la négociation autour de la scénographie entre les équipes du Musée en charge de la rénovation et les six experts issus des diasporas africaines mandatés par le Comité de concertation entre le MRAC et les Associations africaines, le Comraf. Dans la monographie de cette enquête, le nom de Lusinga n'apparaît alors que dans une note de bas de page, dans les annexes.

Le destin de Lusinga s'est en quelque sorte noué malgré moi⁴⁷. L'*épitase*⁴⁸ de cette rencontre s'est alors jouée lors d'une conférence intitulée : « Les afrobelges décolonisent les musées royaux ? » et organisée par Anne Wetsi Mpoma (historienne de l'art et une des expertes qui a négocié la scénographie de la future exposition de référence) et Mireille-Tsheusi Robert (présidente de Bamko ASBL) au Pianofabriek le 18 novembre 2017⁴⁹. Pour avoir suivi de près les négociations autour de la scénographie, c'est la première fois que les controverses autour de cette rénovation se sont posées à distance du Musée et de façon publique. Les experts mandatés par le Comraf étaient, en principe, tenus par une clause de confidentialité à l'égard du Musée.⁵⁰ À l'issue de cette conférence, Georgine Dibua Athapol est venue me voir suite à une question que j'avais alors posée à Bruno Verbergt, directeur opérationnel des services orientés vers le public au Musée. Georgine Dibua est membre du Comraf, mais surtout cheville ouvrière des

⁴⁷ Nous reprenons ici le pronom personnel de la première personne du singulier, car il s'agit d'une rencontre en « je et tu » (Buber, 2012).

⁴⁸ Deuxième partie d'une pièce de théâtre succédant à la protase (exposition) et contenant le nœud ou développement central de l'action.

⁴⁹ « (...) que se passe-t-il lorsque des membres de la société civile et des experts afrodescendants et issus des diasporas africaines discutent de la future exposition de référence avec les scientifiques de l'institution, habitués à avoir le monopole du discours sur l'Autre depuis la création du musée (...) ? Ainsi, des voix habituellement exclues du discours muséal, scientifique et historique s'offrent, au moins en partie, une place autour de la table des faiseurs d'Histoire. Si cette collaboration a permis de faire figurer la décolonisation du musée dans les directives du plan opérationnel actuel, le terme reste vague et indéfini. De quelle décolonisation s'agit-il ? » (Présentation de l'événement Facebook).

⁵⁰ On trouve cependant traces de ces discussions : Texte de Toma Luntumbue, de Gracia Pungu, intervention de Anne Wetsi Mpoma, filme Palimpseste, textes de Véronique Clette-Gakuba, etc. Le Musée n'a jamais fait d'audit sur cette séquence.

commémorations de l'effort de guerre de la Force publique congolaise durant les deux guerres mondiales, organisées chaque année le 11 novembre au square Riga à Schaerbeek. En discutant avec elle des enjeux liés à la « restitution », je lui ai alors signalé que l'on parlait souvent du Musée de Tervuren, mais qu'il y avait aussi des crânes de chefs congolais à l'Institut des Sciences Naturelles à Ixelles. Je ne sais pas très bien pourquoi, le nom de Lusinga m'est revenu en mémoire à ce moment-là dans l'interlocution avec Georgine Dibua.

« Soudain la discussion s'arrête, Georgine semble comme surprise, elle n'en revient pas de ce que je viens de lui dire. Je sens en moi passer comme un malaise. Je prends conscience d'un coup, à la réaction de Georgine, que je suis en train de lui transmettre une information qu'elle ignore et qui constitue en fait un scandale mémoriel. Il faut dire que Georgine en sait quelque chose, des "oubliés de guerre", elle qui met tant d'énergie à faire exister la présence des soldats congolais de la Force publique morts lors de deux guerres mondiales. En effet, chaque 11 novembre, lors des commémorations officielles, les noms et la présence de ces soldats congolais sont absents, invisibilisés, oubliés. Ce sont des morts qui ne comptent pas dans la mémoire collective belge.⁵¹

Georgine connaît bien cette histoire. On peut dire que les morts de la Force Publique congolaise l'habitent. Dans son silence et sa stupéfaction je pressens qu'il se passe quelque chose que je ne comprends pas encore clairement, quelque chose qui a peut-être à voir avec la présence d'un ancêtre qui n'a pas été enterré. Sur l'instant je suis surtout hébété, presque gêné de ce que je viens de dire. En y réfléchissant après coup, je peux dire que se joue à ce moment-là un choc épistémique. C'est alors toute l'histoire de la mort violente de Lusinga, du pillage, de sa décapitation, de la prise de

⁵¹ Pourtant ce sont bien les batailles de Bortaï et de Saïo et la victoire contre les forces de l'axe en Abyssinie italienne grâce à l'effort considérable de la Force publique congolaise qui constituera le tournant de la guerre et la première victoire des Alliés le 3 juillet 1941 contre les forces de l'Italie mussolinienne (Dibua Mbombo, 2023 : 154). Malgré les combats acharnés des soldats congolais au Kenya, au Nigéria, en Égypte, en Palestine, en Somalie, à Madagascar, en Birmanie, au Sri Lanka, en Inde, malgré que les soldats de la force publique seront entraînés en Syrie et en Irak pour le débarquement, la décision fut prise de les renvoyer au Congo. « Les soldats congolais sont amenés à affronter, sur le front du Nigéria, en Afrique de l'ouest, les colonies françaises fidèles à Vichy. Puis ils sont envoyés au Proche-Orient, par route jusqu'au Caire et par bateau jusqu'à Suez ; une brigade est déployée en Palestine. Une partie des soldats suit les entraînements préparatoires au débarquement, mais l'ordre de retour au Congo leur est donné par le gouvernement en exil à Londres qui ne conçoit pas la libération de la Belgique par des soldats congolais » (Dibua Mbombo, 2023 : 157). Cette expérience dont Georgine Dibua soutient le souvenir chaque 11 novembre raisonne profondément avec celle d'un autre soldat noir engagé lors de la Seconde Guerre mondiale, dans les mots qu'il écrit à sa mère le 12 avril 1945, je parle ici de Frantz Fanon : « Aujourd'hui, 12 avril. Un an que j'ai laissé Fort-de-France. Pourquoi ? Pour défendre un idéal obsolète. (...) Si je ne retournais pas, si vous appreniez un jour ma mort face à l'ennemi, consolez-vous, mais ne dites jamais : il est mort pour la belle cause. Dites : Dieu l'a rappelé à lui ; car cette fausse idéologie, bouclier des laïciens et des politiciens imbéciles, ne doit plus nous illuminer. Je me suis trompé ». David Macey rapporte dans sa biographie de Fanon que l'armée hétéroclite avec laquelle Fanon et Manville espéraient libérer l'Europe et le monde du fascisme et du racisme était structurée autour d'une hiérarchie ethnique, avec en haut les Européens blancs et en bas les Nord-Africains. Cette désillusion que Fanon venait d'éprouver avait ouvert en lui, comme dans la conscience de biens d'autres colonisés qui combattirent alors contre le nazisme, une blessure brûlante qui n'était pas près de guérir. C'est depuis cette blessure que Césaire quittera le PCF en 1956, on en trouve la trace dans un passage du *Discours sur le colonialisme* (1951) que Fanon à plusieurs fois cité, passage où Césaire évoque la nécessité d'expliquer « au très distingué, très humaniste, très chrétien bourgeois du XX^e siècle qu'un Hitler sommeil au fond de lui et que ce qu'il ne peut pas pardonner à Hitler n'est pas ses crimes in abstracto, mais le crime contre l'homme (blanc), (...) l'humiliation de l'homme blanc, et d'avoir appliqué à l'Europe des procédés colonialistes dont ne relevaient jusqu'ici que les Arabes d'Algérie, les coolies de l'Inde et les Nègres d'Afrique ». L'Europe blanche et coloniale ne pouvait être libérée du fascisme par des soldats noirs, elle en refoula les souvenirs. C'est contre cet oubli que travaille activement l'association Bakushinta de Georgine Dibua.

son crâne par Emile Storms comme trophée de guerre, puis son appropriation positiviste au sein de l'anthropologie physique qui se rejoue en une fraction de seconde et que je mettrai plusieurs années à restituer, à déplier. » (Carnet de terrain).

L'attention de Georgine Dibua aux morts sans sépulture s'est formée avec la question du statut des anciens combattants en RDC, de leur grande précarité, car ils ne touchent aucune pension de guerre. C'est en arrivant en Belgique qu'elle découvre l'histoire de Paul Panda Farnana (Tshitungu, 2011). En effet, Farnana fonde, en 1919 en Belgique, *l'Union Congolaise*, la plus ancienne ASBL initiée par des Congolais sur le sol belge, dont un des buts était justement de défendre les droits des vétérans congolais de la Première Guerre mondiale, dont il faisait partie. Cette association exigea à plusieurs reprises l'érection d'un monument au « Soldat inconnu congolais » afin de marquer la dette de la Belgique à l'égard des soldats congolais qui s'étaient battus sous son drapeau en Afrique (entre autres à Tabora, au Cameroun). En se rassemblant chaque 11 novembre depuis 2010, l'ASBL Bakushinta est parvenue à changer complètement le sens post-colonial d'un monument colonial érigé en 1970 au square Riga à Schaerbeek, qui voulait rendre hommage aux « troupes des campagnes d'Afrique 1885 – 1960 » par une fédération d'associations coloniales, *l'Union royale des fraternelles coloniales*⁵². Dans les années 1970-1990, ce monument a été le lieu de cérémonies d'hommage annuelles de la part de vétérans belges de la Force Publique et d'associations coloniales et patriotiques. Si, à partir de 2000, on y a quelques fois également invité des Congolais (vétérans, mais aussi ministres, cadets et candidats officiers de l'École royale militaire), depuis 2010, grâce au travail sans trêve de Georgine Dibua et de son association Bakushinta, la diaspora congolaise y honore désormais la mémoire des soldats congolais ayant participé à la Première et à la Seconde Guerre mondiale, systématiquement oubliés lors des commémorations officielles du 11 novembre, malgré leur contribution aux victoires dans ces deux guerres. « *Dans les faits, l'armée coloniale se composait d'officiers blancs et de soldats noirs, régis par des règles hiérarchiques qui les distingues* » (Dibua Mbombo, 2023 : 155). Cette ségrégation raciale se marque jusque dans les sépultures : « *Les blancs ont droit à une tombe individuelle nominative, tandis que les soldats noirs finissent dans une fosse commune* » (Dibu Mbombo, 2023 : 155). C'est donc en prenant le relais de *l'Union Congolaise* que Georgine constitue une importante documentation qui sera à l'origine de l'événement autour de la Force Publique congolaise, qu'elle organise chaque année au square Riga. Le combat que mène Georgine à travers son association Bakushinta

⁵² Ce monument a été financé par les contributions d'associations coloniales (la Fraternelle des anciens de la campagne d'Abyssinie et l'Union des fraternelles des corps expéditionnaires du Congo belge ainsi que les anciens de la South African Air Force et la Royal Air Force formés en Afrique du Sud), l'émission d'un timbre-poste par les PTT de l'époque (ministère de Poste, Télégraphe et Téléphone) et des dons venant principalement des grandes compagnies de l'ancienne colonie, comme l'Union Minière du Haut-Katanga, la Cibeka et Unilever. Le monument propose deux représentations stylisées des têtes d'un soldat européen coiffé d'un casque colonial et d'un soldat congolais portant un fez, selon une figuration coloniale stéréotypée, et deux mains serrées destinées à évoquer leur bonne entente et leur collaboration. À l'arrière du monument figure, en français et en néerlandais, le texte d'un discours prononcé par le roi Baudouin à Léopoldville à l'occasion de l'indépendance du Congo et dans lequel il rend un vibrant hommage à la Force Publique. Neuf pierres bleues disposées en cercle rappellent les victoires ou les campagnes militaires de la Force publique en Afrique subsaharienne, au Moyen-Orient, en Birmanie et en Italie.

permettra que le Roi Philippe⁵³ cite enfin les combattants de la Force Publique congolaise lors des commémorations officielles du 11 novembre.

Historiquement, la constitution de la Force Publique par l'A.I.A recoupe les heurts et malheurs de Lusinga. Les différentes expéditions coloniales, dont celle réalisée par Storms, passent par Zanzibar, qui dépendait du Sultanat d'Oman. Les expéditions de l'A.I.A., suite à des accords signés avec le sultan de Zanzibar, étaient accompagnées de « Zanzibarites », c'est-à-dire des mercenaires qui devaient les accompagner pour pouvoir circuler dans les territoires africains et sans lesquels la présence belge au Congo aurait été impossible (cf. Tippo Tipo/Hamed bin Mohammed el Marjebi, 1837-1905). Ce sont donc des esclaves zanzibarites qui vont accompagner Stanley dans ses expéditions et qui constitueront la première base de ce qui sera appelé la *Force Publique*. « Aux prémices de l'EIC, il n'y a pas d'armée, ou presque. Les 'aventuriers' et 'explorateurs' arrivent de l'Est, par Zanzibar, alors régi par le sultanat d'Oman puis le sultanat de Zanzibar (...). Il existe également une traite, arabe et européenne, de Zanzibar et des côtes Est jusqu'au Mozambique. Les expéditions coloniales (...) achètent ou louent des esclaves à Zanzibar pour qu'ils accompagnent comme éclaireurs à l'intérieur du continent. Ceux-ci servent de mercenaires afin d'installer des stations pour le compte de Léopold II et réprimer les peuples du Congo qui refusent de se soumettre. » (Dibua Mbombo, 2023 : 155). Une seconde base sera constituée de Nigériens, de Ghanéens, de Togolais, de Haoussas qui vont servir de forces armées pour combattre les chefs locaux qui refusent de se soumettre à l'A.I.A. Une troisième base sera constituée de Congolais vaincus par l'A.I.A. et réduits en esclavage lors de massacres coloniaux. En effet, les mercenaires Zanzibarites et Haoussas coûtent trop cher à Léopold II qui préféra faire capturer des indigènes locaux, réduits au travail forcé (interview par Demart, 2018). Ces Congolais capturés au sein de la Force Publique étaient alors appelés les « libérés », parce que considérés comme « repris » des mains des « esclavagistes arabes » qui occupaient tout l'est du Congo. « L'opération prend plusieurs années en soumettant des révoltés vaincus qui sont, au fil des avancées de la colonisation belge, déplacés du nord du Congo vers la côte atlantique où se trouve la capitale coloniale, Boma, pour suivre des formations militaires (...) Le contingent est aussi composé d'esclaves libérés qui sont enchaînés par les officiers belges pour les empêcher de fuir » (Dibua Mbombo, 2023 : 155-156). Il est possible, il s'agit d'une hypothèse⁵⁴ analogique, qu'une partie des habitants des villages qui étaient sous l'autorité de Lusinga et qui ont été capturés suite au massacre du 4 décembre 1884 aient pu rejoindre de force la Force Publique ou une forme similaire d'armée coloniale.

⁵³ Discours de Sa Majesté le Roi – Cérémonie commémorative WOI à Nieuport et à Ypres le 28 octobre 2014 : « De part et d'autre du front, tous les soldats vivront la même misère. Ils vivront l'enfer dans les tranchées. Comme l'écrira l'un d'eux à son père en 1916 "nous nous bouleversons mutuellement, à la merci d'un morceau de métal, tandis que des lambeaux de chair volent en l'air et que le sang nous éclabousse." Au cimetière allemand de Vladslo près de Dixmude, les statues des parents en deuil sculptées par Käthe Kollwitz, mère d'un soldat tombé au combat, expriment avec force la douleur de toutes les mères et de tous les pères. La guerre entraînera dans un tourbillon infernal des centaines de milliers de soldats venus parfois des contrées les plus lointaines. Certains s'engageront même loin en dehors de l'Europe, comme ces centaines de Congolais qui traverseront à pied leur immense pays pour y soutenir la cause des Alliés. » (<https://www.monarchie.be/fr/agenda/discours-de-sa-majeste-le-roi-ceremonie-commemorative-woi-a-nieuport-et-a-ypres>)

⁵⁴ Il s'agit d'une hypothèse analogique au sens d'un « il est possible que... », « il aurait pu être possible que... ». Sur le plan strictement historiographique, Georgine Dibua précise : « il faut savoir que ce n'est qu'en août 1886, que le Capitaine Léon Roget est nommé commandant de la Force Publique et que le Roi lui confie la mission d'organiser, avec les éléments disparates réunis à Boma, une force disciplinée et bien instruite, de substituer aux mercenaires étrangers des recrues levées sur le territoire de l'État et de leur donner une éducation militaire complète. Les premiers soldats congolais sont des Bangala recrutés dans le Haut-Congo en 1885 par Camille Coquilhat. En 1884, l'idée d'incorporer les autochtones n'est pas encore d'application. Mais qui sait, les Tabwa auraient pu servir de porteurs. » (E-mail du 10 septembre 2023).

L'effet des violences coloniales et des deux guerres mondiales sur les communautés congolaises se marque dans une forme de « décomposition des familles » (Dibua Mbombo, 2023 : 158). « *Dans beaucoup de cas, l'armée belge n'est pas venue annoncer les décès* » (Dibua Mbombo, 2023 : 158) survenu durant la Seconde Guerre mondiale. En organisant les commémorations du 11 Novembre, Georgine Dibua rapporte avoir rencontré des familles congolaises qui lui ont alors demandé : « *Où peut-on retrouver les noms ? Dans notre famille, une personne est partie à la guerre, mais ensuite nous n'avons plus eu de nouvelles, on ne nous a jamais dit si elle était réellement morte* » (Dibua Mbombo, 2023 : 158). Ce sont des histoires qui continuent de les poursuivre. Les conséquences mémorielles sur la parentalité des violences historiques dans le temps long, sur plusieurs générations, est ce que nous appellerons « ancestralité politique ». « *Si les anciens combattants et leurs veuves réclament aujourd'hui cet argent (ce que la Belgique a payé aux anciens combattants blancs et qui était appelé un 'secours'), leurs enfants et leurs petits-enfants luttent également pour que la Belgique honore cette dette* » (Dibua Mbombo, 2023 : 159). C'est donc le travail de Bakushinta contre la discrimination mémorielle qui nous aura permis de penser ce problème.

Il est donc clair que cet important travail de mémoire autour des soldats de la Force Publique congolaise a préparé Georgine Dibua à soutenir l'existence de morts sans sépulture et donc sans souvenirs, comme un puissant vecteur de la négrophobie et des rapports coloniaux encore présents aujourd'hui, par exemple en ce qui concerne les violences policières contre les Noirs en Belgique.⁵⁵

Georgine n'est pas seule à soutenir cet effort d'attention. Simon Njami qui, ayant vu les photos réalisées par l'artiste congolais Sammy Baloji du crâne de Lusinga (six photos furent exposées, notamment au Musée du Quai Branly à Paris), écrit : « *Ces crânes, qui abritèrent un jour des cerveaux qui servirent à concevoir le monde et à penser, sont devenus des artefacts. Des objets de curiosités et d'études d'où l'âme est absente. Ces reliques d'êtres vivants qui auraient pu être les ancêtres de l'artiste accusent. Comme un esprit que revient hanter son persécuteur, ces têtes creuses sont habitées. Non pas d'un esprit de vengeance, mais d'une sourde volonté de mémoire* » (Simon Njami [« Requiescat in Pace »] à propos des clichés du crâne de Lusinga réalisé par Sammy Baloji [« Allers et Retours »]).

Lors d'un colloque organisé à l'ULB (par ULB-Développement) intitulé : « *Pour une politique de gestions des collections coloniales* » (15 février 2019), l'historien Elikia M'Bokolo est revenu lui aussi sur la présence du crâne de Lusinga au sein de la collection d'anthropologie physique de l'Institut des Sciences Naturelles à Ixelles. Il a ainsi opposé le désir de connaissance, la *libido sciendi* des sciences coloniales à la dignité : « *on ne garde pas les ossements des gens, faites-en des copies si vous voulez, racontez l'histoire, mais à un moment, ils ont droit à une sépulture digne* ». Pourtant, lors des questions, la directrice de l'Institut des Sciences Naturelles, qui s'était dans un premier temps prononcée pour une possible restitution du crâne auprès des héritiers de Lusinga, a formulé une sorte d'« alternative infernale » (Stengers & Pignare, 2005), paradoxe entre la nécessité d'étudier ce crâne et l'impératif éthique de sa restitution : « *laissez-nous encore étudier ces ossements* » avait-elle alors répondu. Cette nécessité de la science comme une sorte d'impératif catégorique devant transcender les

⁵⁵ On peut se souvenir ici dans la longue liste des nombreux cas de personnes afrodescendantes tuées par la police des cas de Lamine Bangoura et de Dieumerici Kanda : Comité de Soutien Lamine Bangoura, « Meurtre de Lamine Bangoura : la matrice négrophobe de la violence policière » in *Mediapart* ; Vander Elst & Amara, 2023, #JusticePourSourourAbouda : la race tue trois fois. La race comme facteur d'aggravation de la négligence et de l'inattention, comme redoublement judiciaire de la mise à mort et opération de blanchiment des crimes policiers », Academia.edu.

considérations éthiques est assez étonnante, car jusque-là le personnel scientifique de l'Institut ignorait jusqu'à la présence de ce crâne dans ses collections. En effet, c'est à la suite de la demande de Michel Bouffieux, mis sur la piste de Lusinga par Georgine Dibua informée de ce fait suite à notre discussion du 18 novembre 2017, que le personnel de l'Institut s'est mis à chercher ce crâne. D'ailleurs les dossiers d'acquisitions qui auraient permis d'en savoir davantage sur les circonstances ayant conduit à la prise de ces crânes ont disparu lors du transfert entre le Musée de Tervuren et l'Institut royal des Sciences Naturelles en 1964. Le personnel de l'Institut royal des Sciences naturelles a également eu beaucoup de mal à retrouver un autre crâne de la « collection Storms » : *« Le conservateur devant bien constater que le crâne du chef Marilou avait été très incomplètement renseigné dans la base de données de l'institution, c'est-à-dire sans nom, sans son numéro de classement original, sans mention qu'il fit partie de la collection. De facto, l'imprécision de l'inventaire avait anonymisé ces restes humains sous la simple appellation : "crâne tribu occidentale du Tanganyika" (...) le crâne de Mpampa n'a pu être retrouvé à ce jour »* (Bouffieux, 2018a). Dans la grande bibliothèque coloniale, nous ne retrouvons pas des dépouilles d'ancêtres homicidés, mais bien des « restes » de collections d'anthropologie et de sciences naturelles, des *spécimens*. Cette expression d'une *libido sciendi* comme réponse de la directrice de l'Institut des Sciences Naturelles aux demandes contemporaines de restitutions et de rapatriements est alors ici en continuité avec les savoirs positivistes issus de l'anthropologie physique.

Cette historicité s'est donc constituée en un socle *épistémique* colonial à partir duquel nous sommes encore aujourd'hui subjectivés et qui ne laisse personne indemne, personne.

« Malgré toute ma bonne volonté, je ne peux qu'hériter de cette longue histoire de spoliation sur laquelle s'est fondée l'anthropologie physique, je ne peux parler que depuis la catastrophe épistémique. Pour moi, le crâne de Lusinga n'était qu'un objet, une donnée, une information "récoltée" sur le terrain. Mais je comprends instantanément, dans le regard et dans le flux de parole de Georgine, qu'il s'agit d'autre chose. Georgine m'invite à hériter de Lusinga en tant qu'ancêtre. Ou plutôt elle me fait sentir l'ancestralité de Lusinga par-delà la réification positiviste dont son crâne a fait l'objet au sein de l'épistémologie coloniale belge » (Carnet de terrain).⁵⁶

Plus tard, j'apprendrai que, suite à cette rencontre, Georgine Dibua avait eu l'occasion de discuter avec le journaliste Michel Bouffieux et le président du CRAN Louis-George Tin, qui avait déjà travaillé en France sur la question de la restitution, de ce que l'on appelle pudiquement des « restes humains », mais que depuis j'ai appris à appeler des *crânes d'ancêtres homicidés, dépecés, exhibés pour terroriser les communautés indigènes, puis ramenés en métropole et enrôlés par la physio-anthropologie pour construire les hiérarchies raciales à la fin du XIX^e siècle*. Rétrospectivement, je peux dire que c'est par l'intermédiation de Georgine Dibua comme sous l'action du spectre de Lusinga que la question de la restitution des artefacts pillés durant la colonisation s'est posée à nouveaux frais en Belgique. En effet, après cela, Georgine me mettra en contact avec Michel Bouffieux, que je rencontrerai sur son insistance au *Brass'art digital café*, sur la place communale de Molenbeek, pour le mettre sur la piste de Lusinga. Il réalisera, à partir de cette rencontre, une importante enquête journalistique en mettant au jour près de 300 autres crânes de chefs congolais au sein des collections de l'Institut des Sciences Naturelles et du laboratoire d'anthropologie et de génétique de l'ULB. Je n'entre

⁵⁶ Georgine Dibua m'appellera d'ailleurs lors du vote du premier texte de loi sur la restitution au parlement bruxellois francophone en me rappelant qu'il faudra aller jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au rapatriement et à l'inhumation du crâne de Lusinga qui demeure toujours en 2023 sans sépulture.

pas ici dans les détails, mais cette enquête publiée dans *Paris Match Belgique* fera grand bruit quelques mois avant la réouverture du Musée de Tervuren.⁵⁷

Je voudrais creuser encore un peu cette histoire des « spectres ». Il s'agit en effet d'une question difficile : celle de la forme que peuvent prendre les morts sans sépulture. Question complexe, car il s'agit bien, comme nous l'avons dit, d'une rupture dans la transmission des rites mémoriaux. Lusinga assassiné, son crâne transbordé, les *regalia* de sa puissance appropriés, sa mémoire se perd peu à peu. D'un point de vue anthropologique, la question des descendants se complique. Du point de vue institutionnel belge, cette question se pose d'abord à partir du droit domanial : celle des « ayants droit » et du droit de propriété. Le crâne de Lusinga est actuellement toujours une propriété d'une institution scientifique fédérale et donc soumise à l'inaliénabilité des biens appartenant à l'État. Lorsqu'elle a été interrogée par le journaliste Michel Bouffieux sur la *restituabilité* du crâne à d'éventuels « ayants droit », la directrice de l'Institut des Sciences Naturelles, où se trouve le crâne, Camille Pisani, avait répondu en mars 2018 : « Si un descendant demandait à récupérer ces restes humains identifiés, je donnerais un avis favorable. Il faudrait cependant des garanties en termes d'identification, notamment via un test ADN. J'ajoute que ces items font partie du patrimoine de l'État et que s'en séparer impliquerait un travail législatif, car ce cas de figure se présenterait pour la première fois en Belgique. » (Bouffieux, 2018b) On sent bien ici tout le poids de la colonialité du savoir, il ne s'agit point dans ce discours d'une dépouille mortelle dont dépendraient des soins importants et un traitement communautaire approprié, il s'agit d'*items* (latin, « même, identique, pareil »), donc d'éléments indistincts d'un ensemble. En août 2016, lorsqu'un sénateur demanda au Secrétariat d'État à la politique scientifique (Zuhal Demir, NVA) de lui faire un inventaire des restes humains présents dans les établissements scientifiques fédéraux (ESF), l'exécutif évoqua les « collections » de l'IRSNB en ces termes : « *les restes humains provenant d'Afrique, d'Asie, d'Amérique et d'Océanie comptent environ 687 items. Il s'agit principalement de crânes et fragments osseux, et de quelques squelettes fragmentaires ou complets, dont deux moulages.* ». L'exigence du test ADN s'inscrit ici parfaitement dans l'histoire naturaliste et positiviste des sciences coloniales belges, mais manifeste un déni et une négligence des enjeux liés à l'ancestralité. Elle est ainsi une réponse depuis le droit de propriété qui réduit à rien les enjeux sociaux et communautaires de la mémoire en République Démocratique du Congo et singulièrement dans la région du Tanganyika, tout comme pour la diaspora congolaise présente en Belgique. Entre l'exigence formulée par la directrice de l'Institut des Sciences Naturelles en 2018 et l'assassinat de Lusinga en 1884 s'écoule plus d'un siècle, 134 ans pour être précis. L'espérance de vie est faible au Congo (46 ans en 1960, 55 ans en 1983, 43 ans en 1997, selon les chiffres de la banque mondiale). On ne peut avoir aucune idée précise, cela demanderait des études beaucoup plus approfondies qui dépassent largement le cadre de ce travail, mais on peut dire qu'il y aurait possiblement cinq à six générations entre Lusinga et un éventuel ayant droit qui se présenterait aujourd'hui. De plus, les relations d'alliances internes aux sociétés batabwa, déstructurées par la colonisation, impliquent une hybridation importante. Le test ADN dans une telle circonstance n'indiquerait qu'une relation de proximité filiale sans aucune idée du degré de proximité.

⁵⁷ À l'occasion de l'inauguration de la place Lumumba à la porte de Namur, Mireille-Tsheusi Robert va ensuite suggérer à la présidente du Parlement francophone bruxellois, Julie de Groote, de faire un Jeudi de l'Hémicycle autour de la restitution. À cette occasion, Michel Bouffieux rendra compte des résultats de son enquête. À la suite de ce Jeudi de l'Hémicycle, un travail parlementaire au sein du parlement francophone bruxellois sera mis en route et aboutira au vote à la quasi-unanimité d'une résolution sur la restitution.

En réalité, l'ancestralité ici est politique, car la rupture généalogique coloniale instaure une grande diversité de prétendants possibles. Deleuze explique que cette pluralité des prétendants est précisément ce qui fonde la *démocratie* pour Platon (Deleuze, « Sur le cinéma : l'image pensée », Cours Vincennes – Saint-Denis, cours du 13/11/1984). On pourrait dire que la politique de l'ancestralité, c'est alors un monde peuplé de prétendants. La rupture produite par le *transbord* est en effet une rupture dans la généalogie, une rupture dans la transmission, une dislocation du lien. Depuis l'autre bord arrive alors, depuis cette béance, une grande diversité de prétendants possibles qui disent, chacun à leur façon : « le descendant de Lusinga, c'est moi ». La revendication d'ancestralité se joue ainsi selon des réseaux de connaissance qui s'étendent et se démultiplient selon le degré de connexion avec la Belgique.

Quelques semaines après la publication de l'enquête de Michel Bouffieux dans *Paris Match*, un habitant de Lubumbashi a contacté le journaliste. Thierry Lusinga Ngombe affirme être l'un des descendants du chef décapité. Fonctionnaire à la division provinciale de l'habitat, Thierry Lusinga a envoyé à Michel Bouffieux une copie de sa carte d'identité et de son acte de naissance. Monsieur Lusinga fournit également des données généalogiques et, informé de la volonté des autorités belges de procéder à une comparaison entre l'ADN du crâne et celui de tout demandeur avant de procéder à une reconstitution, il s'est d'emblée déclaré favorable à la réalisation d'une telle expertise génétique. Vers la fin du mois d'octobre 2018, l'une de ses connaissances a séjourné en Belgique dans le cadre d'un travail de recherche universitaire. À cette occasion, Michel Bouffieux a reçu une lettre de demande officielle rédigée par le demandeur. Celle-ci était adressée au Roi – le journaliste l'a d'ailleurs transmise au Palais royal. Dans ce document daté du 10 octobre 2018, monsieur Lusinga écrit : « *Nous avons l'honneur de vous adresser cette lettre dont le sous-bassement est une plaie dans l'histoire de notre arrière-grand-père qui avait opposé une résistance farouche à l'occupation belge durant la période coloniale. Cette histoire nous avait été racontée de bouche à oreille par nos parents, c'est-à-dire de génération en génération. (...) Nous estimons que le droit de revendiquer sa dépouille ou le reste de sa dépouille revient à notre famille. Nous souhaitons que ce dossier se passe à l'amiable, dans des circonstances de pardon mutuel, afin d'écrire une nouvelle page de l'histoire. (...) Nous sommes prêts à nous soumettre à toutes les exigences, aux conditions pour fournir les preuves de paternité, afin d'organiser le processus de rapatriement.* » (Bouffieux, 2019a).

Le 31 octobre 2018, Michel Bouffieux a transmis cette lettre à la directrice du Musée des Sciences naturelles qui, elle-même, a fait suivre cette demande au Secrétariat d'État à la Politique scientifique. Afin de faciliter la réalisation d'un test génétique, M. Lusinga a fait parvenir différents échantillons : un prélèvement de salive sur un coton-tige, un mouchoir en papier imprégné d'une goutte de son sang, une mèche de cheveux avec racine. À la mi-novembre 2018, nous avons constaté que ces échantillons n'étaient pas réclamés par les autorités. Le Musée des sciences naturelles a alors signalé que le demandeur devrait patienter parce que la comparaison génétique impliquait un prélèvement sur le crâne et que ces « *analyses destructives* » devaient donc être faites avec la plus grande prudence, car « *on n'a pas droit à plusieurs essais* ». Quelques semaines plus tard, il nous a été dit que les échantillons donnés par M. Lusinga ne pourraient pas être utilisés, mais que le demandeur serait bientôt contacté afin que d'autres prélèvements puissent être réalisés dans les règles de l'art à Lubumbashi.

Par la suite, la directrice du Musée des sciences naturelles s'est déclarée défavorable à la réalisation d'un test génétique. Lors d'un entretien téléphonique, Camille Pisani l'a expliqué en ces termes : « *Le scénario que j'avais envisagé est en fait une impasse. Je me suis renseignée auprès de spécialistes en criminalistique. Lusinga a vécu dans les années 1880, ce qui veut dire*

qu'il y a eu quatre ou cinq générations entre lui et la famille qui réclame son crâne. On peut espérer arriver à des rapprochements entre l'ADN prélevé sur le crâne et celui du demandeur, mais certainement pas au point d'établir une filiation certaine. »

S'en est suivi un débat interne à la criminalistique. Selon Hocine Rekaik, l'un des collaborateurs scientifiques du généticien Denis Duboule (École Polytechnique fédérale de Lausanne), *« il y a bien entendu une perte génétique importante sur trois ou quatre générations. Une analyse ne donnerait certes pas une filiation certaine, mais elle pourrait produire de l'information conduisant à crédibiliser ou à invalider la demande. On ne peut pas savoir à l'avance ce que l'on va trouver. Le résultat dépend aussi de l'investissement que l'on met dans ce type de recherche. On peut aller très loin à notre époque où l'on est capable de séquencer le génome humain. »*. Depuis Brest, le professeur de génétique Claude Férec (INSERM) estime que *« si le crâne possède des marqueurs génétiques très spécifiques, cela peut donner de l'information intéressante. Mais quant à arriver à une certitude ou à une exclusion en termes de filiation, cela sera difficile »*. Mary-Claire King, généticienne qui a découvert en 1990 le gène BRCA1 responsable de la forme héréditaire du cancer du sein et spécialiste de l'utilisation de la génétique appliquée aux droits humains, écrit depuis Washington, qu'*« il doit être possible de déterminer si le chef tabwa tué en 1884 est lié au descendant présumé qui réclame la restitution de son crâne. Établir un lien ancestral de quatre générations s'inscrit parfaitement dans le cadre de la technologie moderne. Il existe certainement des laboratoires en Europe qui pourraient effectuer cette analyse génomique. »*

De son côté, la directrice du Musée estime que les informations généalogiques sont difficilement vérifiables dans un tel dossier au motif qu'*« il n'y avait pas d'état civil au Congo en 1880 »*. Camille Pisani a alors envoyé une note au cabinet de la Secrétaire d'État à la Politique scientifique préconisant d'abandonner la possibilité de restituer les crânes identifiés dans le cadre de demandes individuelles. *« En cas de restitution de restes humains, cela devrait se faire d'État à État, c'est d'ailleurs comme cela que mes collègues des musées à l'étranger se sont aussi positionnés quand ils ont été confrontés à cette question. »*. Donc la demande de Thierry Lusinga est restée sans réponse ni accusé de réception. *Dont acte.*

Ces controverses autour des tests ADN comme seuls vecteurs de crédibilité des demandes non étatiques marquent surtout l'impréparation des institutions scientifiques belges. Elles nous enferment également dans le cercle de la raison coloniale. Ce que nous posons ici, en Belgique, comme des questions de restitution à partir du droit domanial se pose indéniablement au Congo comme des questions d'héritage, c'est-à-dire comme un problème de succession complexe, car précisément l'action coloniale de l'AIA, puis de l'AIC, puis de l'État Indépendant du Congo, puis du Congo belge, puis du Congo, puis du Zaïre post-indépendance, etc. a eu des conséquences importantes sur la transmission du pouvoir et donc de la mémoire chez les Batabwa. *Il est d'ailleurs important de retenir que Thierry Lusinga fait sa demande en tant qu'habitant de Lubumbashi. Sur cinq-six générations, les descendants de Lusinga se sont probablement en partie dispersés, se sont urbanisés et décommunautarisés, surtout si on prend en compte la violence coloniale, et les conséquences en termes de destruction des communautés et des généalogies. Moba fut aussi un centre de « relégation » pour « sympathisants peu dangereux » du Kitawala (mouvement religieux africain fondé au début du xx^e siècle) ; c'est une interprétation locale de la prédication des missionnaires de la Tour de garde (Témoins de Jéhovah). Les sympathisants Kitawala y étaient déportés pour être convertis ou reconvertis au catholicisme, mais aussi soumis à des travaux agricoles forcés (Ndaywel è Nziem, 1998 : 420). Michel Naepels dans « Après toutes ces guerres » (2014 : 63-76) parle de « réfugiés batabwa » des suites des guerres des années 1990-2000 (première et deuxième guerre du Congo). On*

pourrait également parler des « commandos katangais » de Jean Schramme qui fut un mercenaire qui s'installa au Congo où il dirigea une plantation et une milice. Schramme s'impliquera dans les guerres civiles du Congo en formant le « Commando Kansimba » pour lequel il recrutera des enfants batabwa de 15 ans. Nous n'avons pas l'opportunité dans cette thèse de revenir sur l'histoire des violences historiques qui déstructurèrent ces sociétés, nous indiquons ici simplement quelques éléments à titre exemplatif. Dans l'est du Congo, Thierry Lusinga n'est pas le seul à porter un intérêt au retour du crâne Lusinga. Un groupe de réflexion informel s'est créé sur la question au sein de l'Université de Lubumbashi. L'un de ses participants, Fernand Numbi Kanyepa, professeur de sociologie, est originaire des environs du village de Lusinga. Il est aussi le neveu de Kyeupe, l'actuel chef Lusinga. Fernand Numbi Kanyepa explique : *« le chef Lusinga qui fut décapité appartenait à la même famille que le chef Kansabala, le clan des bena-Kansanga, qui s'établirent dans les années 1870 près de salines sur la Lufuko, à l'ouest de Mpala. Après la mort de Lusinga, Kansabala s'empara de son pouvoir et nomma un nouveau chef Lusinga sous son autorité. Une configuration hiérarchique qui persiste aujourd'hui et qui fait de Kyeupe un sous-chef par rapport au chef Kansabala actuel. »*

De son côté, le professeur Kanyepa souhaite qu'il soit *« associé à une demande de restitution collective. Il faut impliquer la communauté tabwa afin qu'au jour du retour, l'ensevelissement du crâne du chef Lusinga se fasse à l'endroit où reposent les autres chefs coutumiers qui lui sont apparentés. »* Selon lui, le lieu privilégié est la localité de Kayobwe, sur le territoire de Moba, dans la collectivité de Kansabala. M. Kanyepa précise que la région où vit l'actuel chef Kansabala est difficile d'accès. Avec des collègues scientifiques, il travaille donc à la mise sur pied d'un voyage d'études sur le territoire de Moba afin d'informer toutes les personnes qui pourraient se sentir concernées par le retour du crâne du chef décapité. Le sociologue congolais estime à cet égard qu'*« il serait très positif que les autorités belges désignent l'un ou l'autre expert pour participer aux démarches que nous entreprenons depuis Lubumbashi. De manière telle que ce processus de restitution se fasse dans le cadre d'un dialogue constructif »*. Il ajoute qu'*« outre la chefferie actuelle, l'association socioculturelle Bunvuano bwa Batabwa qui rassemble les Tabwa originaires du territoire de Moba, pourrait aussi vouloir prendre part à ce débat sur la restitution du crâne »*. Nous nous sommes entretenus avec le professeur Kanyepa qui nous a expliqué qu'il ne disposait pas des moyens financiers pour mener à bien cette recherche. Cette démarche n'a pas non plus obtenu de réponse de la part des autorités belges.

Nous n'avons pas voulu apporter de réponse naturaliste sur la légitimité des demandes de Thierry Lusinga ou de Fernand Numbi Kanyepa, nous avons plutôt voulu construire une conception ouverte de la catégorie d'« ayant droit » qui permette de sortir du droit domanial. C'est, en effet, vers cette philosophie de la réparation par-delà le droit de propriété et davantage tournée vers le tort subi et les dommages que nous invite Achille Mbembe dans un texte important consacré à cette question : *« À propos de la restitution des artefacts africains conservés dans les musées d'Occident »* (AOC, 2018).

« Il faut (...) sortir d'une approche uniquement comptable de la restitution, laquelle n'est dès lors envisagée que du seul point de vue de l'institution de la propriété et du droit qui la ratifie. Pour que la restitution des objets africains ne soit pas l'occasion pour l'Europe de s'octroyer une bonne conscience à bas prix, il faut donc recentrer le débat sur les enjeux historico-philosophiques, anthropologiques et politiques de l'acte de restituer. L'on s'aperçoit alors que toute politique authentique de restitution est inséparable d'une capacité de vérité, honorer la vérité et réparer le

monde devenant, par le fait même, le fondement incontournable d'un lien nouveau et d'une nouvelle relation ».

« Dans les systèmes de pensée africaine précoloniaux, la restitution était une obligation là où il y avait eu destruction consciente, malicieuse et volontaire de la vie d'un autre. Les torts les plus néfastes étaient ceux qui portaient atteinte à "la force vitale". Dans ces contextes où la vie était fragile, où elle était susceptible d'être diminuée, tout attentat à l'intégrité d'être et à l'intensité de la vie, aussi minime fût-il, méritait réparation. Dans son sens plénier, la réparation (ou la restitution) impliquait que soient estimés les dommages subis. Le calcul des dommages pouvait être exprimé en termes économiques. Mais c'est, en dernière instance, à la mesure de la valeur de la vie qu'ils étaient établis. C'est la mesure de la violation de vie subie qui, en fin de compte, servait de base d'appréciation pour le dédommagement ou la restitution. En droit fil de cette philosophie, la restitution véritable est donc celle qui participe à la restauration de la vie. Le droit qui la sous-tend est davantage orienté vers la personne que vers les biens et vers la propriété. Là où intervenaient néanmoins les dommages et intérêts matériels, ceux-ci n'avaient pas d'autre sens que d'opérer cette restauration de la vie » (Mbembe, 2018a).

Afin d'ouvrir le concept juridique d'« ayant droit » à partir des dommages, des torts, des destructions historiques et non plus à partir de cette notion d'origine pure et univoque (reconstructible sur la base de l'analyse génomique) qu'instaure le droit libéral de propriété, nous avançons le concept d'« ancestralité politique » au sens où c'est précisément l'historicité coloniale, l'histoire et les effets de cette violence sociale, économique, écologique, épistémologique, qui fait ancestralité. Nous proposons donc une notion plus ouverte et plus hétérogène d'« ayant droit » que le permet le droit civil successoral qui ne tient que sur le transfert du droit de propriété, sur le seul retour d'objets sans que la puissance coloniale n'ait à s'expliquer sur ses crimes ni à réparer les torts subis.

Si le type d'ancestralité que nous tentons de qualifier à partir de la rencontre Georgine/Lusinga peut être dit *politique*, c'est justement parce qu'elle est le (non) lieu d'une rupture dans la transmission, d'une absence de soin et de ce que nous pourrions appeler une crise de la parentalité. Nous n'avons pas de données suffisantes, parce que cela ne constitue pas le terrain de notre enquête, sur les conséquences de cette rupture de la parenté depuis les « institutions villageoises » (Maillassoux, 1999) batabwa au Tanganyika. La contrainte de rupture est ici une contrainte que nous avons rendue active au sens où elle ne constitue plus une limite de terrain qu'il faudrait parvenir à dépasser, voire à transgresser mais, au contraire, elle force à penser depuis la rupture, depuis la faille du *transbord* (Glissant, 1981) comme une béance quasi ontologique. L'ancestralité *politique* s'instaure ainsi depuis la déterritorialisation des relations de parentalité suite au crime colonial, à l'excavation du corps et des *regalia* du chef Lusinga (artefacts mémoriaux) vaincu par le colon, et donc à travers les formes hétérogènes de reterritorialisation en Belgique, depuis les archives coloniales (Institut des Sciences Naturelles où se trouve le crâne, musée de Tervuren, square de Meeûs, etc.) génératrices d'une forme de réancestralisation post-coloniale ouverte.

D'un point de vue anthropologique classique, les morts sans sépulture peuvent prendre des formes diverses : revenants, zombies, fantômes, spectres, etc. D'un point de vue épistémologique, il nous faut alors, pour tenter de défaire la prise naturaliste et patrimoniale de l'ancestralité, aller du côté de pensées philosophiques qui savent traiter cette question des « invisibles » d'un point de vue non cartésien. C'est ici Isabelle Stengers et Bruno Latour qui

vont nous aider, dans leurs relectures de l'œuvre du philosophe français Etienne Souriau. En reprenant la scolastique classique, on peut alors caractériser ces êtres par le fait qu'ils n'ont pas la consistance de la chose en soi, ils sont dépourvus de cette capacité à exister en soi et par soi : l'aséité (latin, *aseitas*). L'aséité est employée d'abord pour qualifier la nature de Dieu dans la théologie chrétienne ; saint Anselme affirmait ainsi que l'existence divine ne pouvait provenir que du divin lui-même. Donc, les morts sans sépulture n'ont pas l'identité à soi de la substance, de la *res cogitans* qui demeure semblable à travers l'espace et le temps. Leurs modes d'existence sont ainsi à la fois plus hiératiques et plus hybrides, nous dirons *discontinus*. On parlerait alors, en philosophie scolastique, de l'« abaliété » d'un être, c'est-à-dire le fait d'exister par autrui, *ab alio*, un être dont l'existence réside dans la dépendance d'un autre. Souriau utilise la formule de « sollicitudinaire » pour caractériser ces êtres dont le mode d'existence est de nous solliciter, de nous convoquer, d'exiger de nous quelque chose et qui dépend pour tenir, pour subsister, de notre « sollicitude », c'est-à-dire d'une attention soutenue, d'une « volonté de croire » comme dirait William James (1916), mais aussi d'un ébranlement, d'une secousse, d'une crainte et d'un souci (*sollicitō*). Il s'agit d'êtres qui n'existent pas par eux-mêmes, mais qui pourtant nous saisissent, nous attrapent, nous secouent, nous ébranlent.

Nous parlons donc ici d'une *ancestralité politique* pour faire sentir comment les morts sans sépultures, les spectres, les fantômes, les zombies n'échappent ni à l'histoire ni aux violences coloniales. Eux aussi sont intégralement plongés dans l'historicité. Il n'existe donc pas de formes synthétiques *a priori* de l'ancestralité. La philosophie des « modes d'existence » d'Etienne Souriau nous aide à problématiser la condition post-coloniale de Lusinga, c'est-à-dire à restituer les formes contemporaines de sa survivance. En effet, le monde de Souriau, comme le monde colonial, et c'est en cela que Souriau nous intéresse pour une anthropologie décoloniale, est un monde où les projets se brisent, où les rêves s'effondrent, où les âmes subissent blessures et amoindrissement, voir anéantissement (Stengers & Latour, 2015 : 16). Si le monde de Souriau a encore quelque chose à nous dire de notre condition post-coloniale, c'est dans la mesure où il ne s'agit plus du monde de Platon, celui des âmes immortelles. Le monde de Souriau est bien celui des existences précaires. Pour se laisser saisir par le spectre de Lusinga, peut-être faut-il alors accepter un mode d'existence interrompu, une présence à la fois dans la pleine dureté de son interruption, mais également entretenue et prolongée, parce que reprise à la fois à travers les savoirs positivistes du XIX^e siècle comme *vie infâme* prise dans les archives coloniales, comme *spécimen* pour l'anthropométrie, comme artefact ethnologique, comme « chef d'œuvre » des collections de Tervuren, comme capital culturel en vente chez Christie's, mais aussi par la réactivation de sa mémoire afrodescendante et diasporique. On comprendra aussi que le concept de « vie sociale des objets » (Appadurai, 2020) ne convient plus, puisque le mode d'existence de Lusinga est dépourvu d'aséité ; il est à la fois plus discontinu et plus large. Le concept d'« objet » demeure ainsi enserré dans le droit domanial. Or, la spectralité de Lusinga ne se réduit pas à la présence de son crâne en tant qu'*item* de la collection d'anthropologie physique de l'Institut des Sciences Naturelles, ni à la présence de statuettes céphalomorphes, *spécimens* des collections du musée de Tervuren. Nous pouvons donc parler d'une *ancestralité politique* au sens où les modalités d'existence de Lusinga n'ont pas l'homogénéité d'un être continu et fini, mais au contraire font l'objet de luttes multiples⁵⁸ dans

⁵⁸ En termes marxistes opératoires, on dirait que « la lutte précède la casse » (Tronti, *Ouvriers et capital*, 1977), Rancière pour son compte le synthétise en une formule générique « les parties ne pré-existent pas au conflit qu'elles nomment » (Rancière, 1995 : 49), ce qui veut dire que la notion de « luttes multiples », d'un point de vue ethnographique, prend un sens plus large que celui restreint de « mouvements sociaux », elles ne s'épuisent (saturation) pas par une enquête sur les groupes contemporains. Il s'agit donc, du point de vue d'une archéologie de la race, de creuser au-delà des formes actuelles que prennent en termes de formes de subjectivations les coordonnées des conflits épistémiques qui constituent l'historicité.

différentes séquences politiques, y compris de luttes de classements au sens de Norbert Elias repris par Latour et Schultz (les conflits sur les *manières* précèdent la cristallisation en conflits d'intérêts et en modes de subjectivation)⁵⁹, ce qui constitue donc son *historicité* (cf. Foucault, 2001).

L'abaliété de l'existence de Lusinga dépend intégralement, pour subsister, des reprises hétérogènes et antagoniques : depuis les carnets de Storms jusqu'aux photos de Sammy Baloji, en passant par les exposés de Houzé et de Jacques, par l'attention de Georgine Dibua, par le travail journalistique de Michel Bouffioux, par les demandes de rapatriement de Thierry Lusinga ou de Fernand Numbi Kanyepa, etc. Il n'y a pas de continuité de reprise en reprise mais tensions, contradictions, luttes, antagonismes, extensions, recouvrements, etc. On a beaucoup ergoté sur le caractère « fantomatique » de la sixième image vide des clichés réalisés par Sammy Baloji du crâne de Lusinga (Lotte Arndt, 2014), image sans la présence du crâne (figure 9, page 10), mais ce n'est pas ainsi que s'est produite l'ancestralité ni la spectralité de Lusinga. Ce n'est pas dans le vide, mais dans le plein de la reprise, des rencontres et des tensions. Ce que m'aura appris cette rencontre avec le spectre de Lusinga par l'*intermédiation* de Georgine Dibua, c'est que la présence des morts sans sépulture est d'abord une question éthique, c'est-à-dire d'*éthos*. Il s'agit donc d'une question du type d'existences préparées pour recevoir ces présences spectrales, présentes pour les soutenir, ou au contraire rendues insensibles, absentes, pour les anéantir, les réduire au statut d'*items* et contribuer à leur effacement, à l'instar de la directrice de l'Institut des Sciences Naturelles qui ne sent pas du tout le problème éthique que pose la présence du crâne de Lusinga dans l'Institution scientifique fédérale dont elle a pourtant la charge. C'est donc pour moi, rétrospectivement, la discussion avec Georgine Dibua qui a fait remonter cette note de bas de page au présent et qui lui a conféré une *actualité* inédite. Il y a ici un lien très fort entre terrains, archives et rencontres, nouage d'une double démarche ethno-archivistique (Stoller, Meziane). Cette thèse n'est donc pas une thèse d'histoire ni celle d'un historien. Elle est la thèse d'un anthropologue dont le choix d'objets et de documents historiques est déterminé par une enquête au présent, par leurs effets dans et pour le temps présent, donc dans les controverses actuelles autour de la « restitution » du patrimoine coloniale.

⁵⁹ « C'est tout l'intérêt des conflits de classes au sens d'Elias qu'ils commencent d'abord par des changements de manières – de goût et de dégoût – bien avant de se cristalliser en conflits d'intérêts » (Latour et Schultz, 2022 : 72).

3.5. Le démantèlement de la statue de Storms à Ixelles : *mémoires des vaincus*

Bruxelles est indéniablement une ville impériale (cf. Bruxelles En Mouvement, 2012 ; Vander Elst, 2018), structurée par les grands travaux de Léopold II (cf. Zitouni, 2010 : 283-293). La présence de nombreux noms de rues à la gloire de différents potentats coloniaux, ainsi que de statues à l'effigie de militaires criminels, en atteste. L'érection de monuments coloniaux pose donc la question de la « violence de l'imaginaire impérialiste » (Tonda, 2021). Dans un texte où Achille Mbembe se pose la question de « que faire ? » des statues et monuments coloniaux, le philosophe rappelle que *« pour être durable, toute domination doit s'inscrire non seulement sur les corps de ses sujets, mais aussi laisser des marques sur l'espace qu'ils habitent et des traces indélébiles dans leur imaginaire »*. Dans les *Damnés de la terre*, Fanon marque aussi une attention particulière à la question des statues : *« [...] monde de statues : la statue du général qui a fait la conquête, la statue du général qui a construit le pont. Monde sûr de lui, écrasant de ses pierres les échines écorchées par le fouet. Voilà le monde colonial. »* (Frantz Fanon, *Les damnés de la terre*). La colonialité du pouvoir passe donc dans la pierre. Ainsi, à propos de l'architecture monumentale et écrasante du palais léopoldien de Tervuren, Toma Muteba Luntumbue parlait d'un « livre de pierres » (RTBF, 2004). Les statues et monuments coloniaux sont les indices d'une ville à dimension colonial-impériale dans sa structuration ethno-spatiale. La matérialité de la statue coloniale, sa territorialité, mais aussi son historicité doivent donc être prises en compte dans l'analyse. À propos de la statue de Léopold II, place du Trône, qui a fait couler beaucoup d'encre, il est peu pris en compte qu'elle a été érigée sur les anciennes écuries royales, où étaient justement rapportés les artefacts pillés par les agents du monarque au Congo : *« L'idée première d'un Musée du Congo belge date de 1895. À cette époque, dans un grenier à foin des écuries du Roi, Place du Trône, à Bruxelles, l'administration de l'État du Congo avait fait déposer les objets envoyés ou donnés par ses agents d'Afrique, et aussi quelques collections provenant de l'Exposition d'Anvers de 1894. À l'occasion de l'Exposition de Bruxelles en 1897, on résolut de faire un grand effort pour donner un important accroissement à ce dépôt et pour mettre sous les yeux du grand public les preuves des progrès accomplis par le jeune État »* (Baron A. de Haulleville, directeur du Musée de 1910 à 1927 ; 1910 : 220). Elle est ainsi érigée sur une artère centrale en plein cœur de la capitale, à quelques mètres de l'ancien quartier général de l'EIC, rue Brederode.

Créer des « images dialectiques » pour restituer le contexte

C'est Walter Benjamin, dans *Paris, capitale du xx^e siècle* (2003), qui ouvre vers la question des liens entre l'érection du patrimoine contre-révolutionnaire, les massacres coloniaux et la mémoire des vaincus. Chez Benjamin, c'est la construction de la basilique du Sacré-Cœur sur la butte Montmartre qui scelle la victoire de la réaction sur la Commune de Paris par une alliance entre catholiques, conservateurs et monarchistes. La basilique a été édiflée explicitement à la mémoire de deux généraux tués par les communards. Or, c'est justement sur la butte Montmartre que Varlin, un des principaux acteurs de la Commune, fut torturé et tué par les Versaillais en 1871. Le culte du Sacré-Cœur s'instaure ainsi comme l'axe de ralliement pour toutes les forces d'opposition conservatrices. L'Église avait alors formé le projet de *« consacrer au Sacré-Cœur [de Jésus] la France repentante de ses fautes »* dès le « lendemain de la défaite », en 1870, et fait construire la basilique *« sur le sommet le plus haut du grand Paris révolutionnaire »*. La basilique du Sacré cœur est ainsi érigée pour expier la Commune (« France repens-toi », exhorte son abside) (Harvey, 2012 : 491-522). En effet, la Commune commence le 18 mars 1871 dans les brumes du petit matin, quand Adolphe Thiers envoie

l'armée récupérer les canons que les gardes nationaux avaient entreposés à Belleville et à Montmartre. La Commune, écrasée, survit cependant comme « *nouveau spectre global de la révolution* » : elle est la figure de l'autre. « *L'horrible Basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, dont la construction fut décrétée par une loi votée par l'Assemblée nationale en juillet 1873 dans la cadre d'un nouvel "ordre moral" et pour "expier les crimes des communards" défigure toujours Paris et la mémoire des fusillé-e-s, des exilé-e-s, du peuple parisien.* » (Vuillaume, 2011). Il y a donc, pour reprendre un terme de Aby Warburg, une mémoire des pierres de la Basilique du Sacré-Cœur de Montmartre à travers une *survivance* du souvenir des vaincus de la Commune. Chez Warburg, la survivance tient à ce qu'il appelle le *Pathosformel* (« formule de pathos »). Il y aurait donc une *forme* de « mémoire anthropologique » gravée à travers la matérialité monumentale. En dessous des pierres qui constituent le nouvel ordre moral contre-révolutionnaire, la mémoire des fusillés de la commune survit à l'état de Pathosformel. Elle survit comme à travers la monumentalité même. Ce que Benjamin appelle aussi parfois l'*aura*.

De la même façon que Benjamin le fait pour la Basilique du Sacré-Cœur de Montmartre, on pourra dire que la « monumentalité » de la statue de Léopold II inaugurée en novembre 1926 place du Trône à Bruxelles et coulée dans le bronze et l'étain du Katanga fourni par l'Union Minière porte la trace formelle du pathos de l'insurrection kimbanguiste. En effet, le mouvement Kimbanguiste a été créé le 6 avril 1921 par Simon Kimbangu. Une enquête pour sédition sera ouverte, menée par l'administrateur Léon Morel. Après une arrestation ratée le 6 juin 1921, Simon Kimbangu se réfugiera à Mbanza Nkamba où il déclarera : « *Les Blancs deviendront Noirs et les Noirs deviendront Blancs* » à propos de la décolonisation. Cela confirmera, pour les colons belges, les soupçons de sédition, et les recherches reprendront. Le 11 septembre 1921, Kimbangu décidera de se rendre aux autorités coloniales. Le 12 septembre, il sera arrêté avec quelques disciples. Jugé par un tribunal militaire, il sera condamné à la peine capitale avant que le roi des Belges ne commuât cette peine en prison à perpétuité. Les rapports officiels belges signaleront un second mouvement kimbanguiste de mars 1922 à septembre 1923, ayant pour objet le pèlerinage à Nkamba, village natal de Kimbangu. Le régime d'occupation militaire sera appliqué et les chefs seront arrêtés et relégués (cf. politique de relégation). Un rapport officiel signalera qu'en date du 15 juillet 1922, 244 personnes ont fait l'objet d'ordonnances de relégation à cause de leur participation au mouvement kimbanguiste. Les relégués seront fixés dans le district de l'Ituri. Un troisième mouvement se manifestera le jour de Noël 1923, par l'ouverture de nombreuses églises kimbanguistes dans le territoire de Thysville ainsi que dans la région de Boka. En décembre 1924, une enquête sera ordonnée et confiée à un magistrat, M. Voisin, substitut du Procureur général. Le 6 février 1925, le kimbanguisme sera interdit par le Gouverneur de la province Congo-Kasaï, qui se fondera sur les conclusions de l'enquête Voisin (1924-1925). Les temples et les écoles kimbanguistes seront fermés. Toute contravention sera punie de relégation. Dans une circulaire adressée aux représentants légaux des missions catholiques et protestantes, le Gouverneur de la province demandera leurs coopérations dans la lutte entreprise contre le kimbanguisme. Simon Kimbangu sera enfermé de 1921 à 1951, il passera donc trente ans à la prison de haute sécurité d'Élisabethville. Les autorités coloniales belges, considérant le kimbanguisme comme un mouvement subversif, prendront pendant plusieurs décennies des mesures répressives à l'égard des membres : déportation dans des camps de relégation puis, à partir de 1940, dans des « Colonies agricoles pour Relégués Dangereux » (C.A.R.D.). Selon l'Église kimbanguiste, 33 000 familles, soit 155 000 personnes, ont été déportées à l'intérieur du pays entre 1921 et 1951.

Cependant, la *survivance* des vaincus, des communards fusillés comme des kimbanguistes assassinés, enfermés ou déportés à travers la *forme* des monuments contre-

révolutionnaires ne va pas de soi, son pathos ne s'exprime qu'à travers l'opération d'un « montage » qui fait volonté de mémoire, volonté de souvenir (« Kumbuka ! »⁶⁰, *se souvenir* en swahili). Elle ne possède pas de langue propre : « *Si ce qui a lieu et dont il ne reste rien peut être représenté, c'est par une fiction inventée à neuf qui commence hic et nunc* » (Rancière, 2003 : 142). C'est en ramenant cette mémoire des vaincus à travers la pierre, le zinc et l'étain, matières premières pillées au Congo pour être transformées en monuments coloniaux, en la collant sur l'image figée dans l'étain de la statue de Léopold II, que se produit une « image dialectique »⁶¹, c'est-à-dire une nouvelle constellation. La survivance est donc, elle aussi, un acte politique fictionnel.

Courte généalogie de la contestation du patrimoine colonial en Belgique

C'est alors la contestation du patrimoine colonial qui construit la trace de cette mémoire. On peut retrouver, dans la séquence post-coloniale, une première action organisée de contestation d'une stèle située dans le hall de l'Hôtel de Ville de Liège sur laquelle étaient inscrits ces mots : « *Aux 75 Liégeois morts pour la civilisation au Congo entre 1876 et 1908* ». Lorsqu'en octobre 2006, une conseillère de la commune demande le déplacement de cette plaque dans un musée, au motif que sa présence dans la maison communale constitue une offense envers les descendants du peuple congolais opprimé, elle se heurte immédiatement à des réactions hostiles au sein du Conseil communal et par voie de presse. Ses détracteurs, dont certains historiens, refusent catégoriquement de débattre de la question de la colonisation, car ce serait, selon eux, « instrumentaliser » l'Histoire. Une dizaine d'associations liégeoises décident alors de former une coalition pour ouvrir le débat sur la colonisation, considérant que l'Histoire coloniale de la Belgique n'est pas une affaire d'« experts » et que tous les citoyens ont le droit de contester sa lecture officielle gravée sur les monuments comme sur cette stèle. C'est dans les suites de cette campagne que le collectif « Mémoires coloniales » est créé en mars 2008.

Plus en amont, c'est le monument du cinquantenaire à la gloire de Léopold II⁶² qui a fait l'objet d'une controverse, notamment en raison de l'inscription « L'héroïsme militaire belge

⁶⁰ « Kumbuka » est le nom d'une revue décoloniale qui a été publiée à l'occasion des actions de contestation lors de la réouverture du musée de Tervuren et se présente comme « *une tentative d'étendre les espaces de mémoires autour de nous en présentant des contre-récits qui décomposent les mécanismes liés à la colonialité* ».

⁶¹ L'« image dialectique », telle que Georges Didi-Huberman la définit à partir des thèses de Walter Benjamin, se passe de tout horizon général. Elle reste proche de nous, simplement locale, fragmentaire. Les quelques lueurs qui survivent en elles n'ouvrent sur l'avenir que le temps d'un appel, d'une échappée fragile, d'un accident. Elles nous effleurent, sans nous inviter à aucune attente ni promettre aucune lumière, aucune totalité cachée, aucun progrès. L'image ne fait que passer, elle est intermittente, comme la luciole de Pasolini. C'est une apparition unique qui ne cite qu'un instant, une seconde investie par la pensée – et qui tombe ensuite telle une boule de feu. Didi-Huberman nous invite à voir l'image comme une chose ouverte, inachevée, mobile. À la différence de l'imagerie mythologique qui ne fixe que le lointain, l'immobile, le définitif, les temps arrêtés ou terminés du totalitarisme ou du Jugement dernier, l'*image dialectique* franchit l'horizon. Elle est un opérateur de crise qui démonte, analyse, conteste (Didi-Huberman, 2009).

⁶² En 1911 – trois ans après la cession de l'État Indépendant du Congo au Royaume de Belgique – un groupe de notables, réunis au ministère des Colonies, entreprend une collecte de fonds pour financer la création d'un monument à la mémoire des premiers pionniers belges au Congo. Thomas Vinçotte, alors considéré comme le sculpteur officiel de la famille royale, est désigné pour réaliser le monument. L'artiste bénéficiera d'une totale liberté dans la conception de ce que Devigne qualifiera de « chef d'œuvre ». Le « Monument du Congo », situé à Bruxelles dans le parc du Cinquantenaire, est inauguré dix ans plus tard, en 1921, en présence du roi Albert Ier, qui décore Thomas Vinçotte du titre de Baron. À l'époque, le monument est, dans la capitale belge, la première œuvre d'art célébrant l'entreprise coloniale belge. Aujourd'hui encore, on peut dire qu'il s'agit là du monument colonial le plus explicite de Bruxelles.

anéantit l'Arabe esclavagiste » à quelques mètres de la grande mosquée du cinquantenaire. Le monument colonial porte une forte dimension de croisade⁶³ civilisationnelle qui conduit la population indigène dans un voyage symbolique vers la « civilisation ». Il est également dédié aux missions catholiques au Congo, comme le signale la centralité de la croix dans sa composition. L'ensemble est surmonté d'une inscription rapportant la célèbre citation du roi Léopold II : « *J'ai entrepris l'œuvre du Congo dans l'intérêt de la civilisation et pour le bien de la Belgique* ». Au-dessus de l'inscription, un dernier groupe de statues domine le monument : une mère congolaise offre son bébé à une femme blanche tenant une torche dans sa main gauche, qui – comme l'inscription l'indique – représente « *La race noire accueillie par la Belgique* ». À partir de 1908, après que l'État belge a repris le gouvernement du Congo au roi Léopold II, l'une des priorités des autorités et du lobby colonial fut de créer une idéologie coloniale dans un esprit de renforcement du patriotisme belge (Vanthemsche, 2010 : 92). L'érection du « Monument du Congo » s'inscrit dans ce contexte spécifique de propagande coloniale. Dans les années 1980, suite aux protestations de la Ligue arabe, la mention saute. « *Le mot "Arabe" et sa traduction ont été officiellement effacés au burin* ». En 1992, elle réapparaît sous la pression du Cercle royal des anciens Officiers des Campagnes d'Afrique (Irismonument.be, 2010 : 1). Cette mention fera ensuite l'objet d'effacement activiste antiraciste et de réinscriptions suprémacistes. Les deux mots ont par exemple été réécrits à la main à l'encre noire. Ce monument commémore la guerre que Léopold II a menée contre les

⁶³ Comme le montre Meziane dans *Des empires sous la terre* (2021), il n'y a pas de geste colonial qui ne rejoue d'une quelconque façon l'imaginaire des croisades. Et ceci est particulièrement vrai pour le cas de la Belgique. Lors d'une visite sur les traces du patrimoine colonial à Anderlecht le 21 mai 2023, Aliou Baldé (guide et membre du collectif *Mémoire Coloniale*) a évoqué le rapport entre la construction de la figure nationale (1848) de Godefroy de Bouillon et la propagande léopoldienne anti-Arabs au Congo. Et en effet, Léopold II va faire de Godefroy de Bouillon une figure tutélaire de sa croisade anti-Arabs en Afrique centrale et présentera la colonisation comme l'instauration d'une deuxième Jérusalem au Congo. Léopold II commence son règne impérial en visitant l'Égypte et la Palestine. À Jérusalem, le roi des Belges se rend sur la tombe de son héros Godefroy de Bouillon, le « premier Belge », selon les livres d'histoire nationaliste de l'époque, à avoir régné sur un territoire d'outre-mer comme « roi » de Jérusalem. Il existe une statue de Godefroy de Bouillon qui trône au milieu de la place Royale à Bruxelles où est inscrit : « *Godefroy de Bouillon, premier roi de Jérusalem, né à Baisy en Brabant et mort en Palestine le 17 juillet 1100* ». Portant une couronne sur la tête, Godefroy de Bouillon s'apprête à partir pour la première croisade. Il porte fièrement le drapeau des Croisés, c'est-à-dire le sang de milliers de musulmans. Lors de l'inauguration de la statue en 1848 Charles Rogier, ministre de l'Intérieur déclare : « *Celui dont nous venons d'inaugurer l'image occupe une si grande place dans l'histoire de la civilisation chrétienne, qu'il suffirait à lui seul pour glorifier à jamais sa patrie. Heureuse mission de l'artiste à qui il est donné de ressusciter, par la forme de l'imagination et le prestige du talent, ces grandes images populaires ! Heureuse et sainte mission ! Ce n'est pas seulement un spectacle offert à l'œil émerveillé, c'est un enseignement sublime et toujours vivant des vertus fortes, des pieux dévouements ; c'est une source de fiers souvenirs et d'émotions graves toujours ouverte au cœur de la nation. Telle est la puissance de l'art, tel est le but plein d'utilité et de grandeur qu'il doit se proposer* ». La jeune et fragile Belgique post-révolutionnaire se choisit alors des ancêtres : Godefroy de Bouillon, massacreur de musulmans. La Belgique se place ainsi sous le drapeau impérial de la croisade comme mission civilisatrice. Et ce croisé comme figure tutélaire de la Belgique coloniale fait l'humanité tant des catholiques que des libéraux. On retrouve à travers cette ancestralité politique islamophobe le nouage que Mohamed Amer Meziane nous a appris à penser entre colonialité et impérialité. « *La violence raciale est un effet de cette forme de souveraineté qui naît en Occident à partir du XV^e siècle, sur les traces de la croisade, et que nous avons nommé impérialité. La race procède de l'impérialité du pouvoir ou, plus précisément, de son devenir colonial.* » « *Après les croisades, la mission de civilisation a entendu libérer ceux que l'esclavage avait rendus indignes d'être réellement humains. Elle ne s'est plus contentée de les exclure de l'humanité, elle n'a cessé de leur prescrire la manière dont ils devaient désormais s'y inclure.* » (« *La race et l'inconvertible* », Meziane, 2021). Et ce nouage entre islamophobie et colonisation est si profond que lorsque la Révolution française de 1848 éclata, la statue « royale » encourut la colère de quelques émeutiers, qui voulurent la détruire. Pour les en dissuader, on leur raconta qu'il s'agissait de la « statue d'un général républicain ayant délivré le tombeau du Christ des mains des tyrans » (Derom, 2000 : 37).

« Zanzibarites » à l'est du Congo. La justice belge, saisie par le MRAX et la Ligue des droits de l'Homme, va ensuite décider la suppression du mot « Arabe » de ce monument.



Figure 9

Thomas Vinçotte, Monument du Congo – Détail des mots effacés et officieusement ré-écrits, 1921, Bruxelles (Belgique). Photo Ezelstad.be.

La contestation des monuments coloniaux gagne en intensité durant la seconde moitié des années 2000. En 2003, le film documentaire de Peter Bate, *le Roi blanc, le Caoutchouc rouge, la Mort noire*, avec Elikia M'Bokolo et Imhotep Tshilombo Lubambu, qui raconte l'histoire brutale de la colonisation de l'Afrique centrale par le roi Léopold II de Belgique, sort et est sous-titré en français. Il sera retransmis par la RTBF en mars 2004. Il s'agit du deuxième document d'importance dénonçant les exactions du régime léopoldien accessible en Belgique, après la traduction en français en 1998 du livre d'Adam Hochschild, *Les Fantômes du roi Léopold : La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884-1908* chez Taillandier. Le livre de Hochschild se base sur le travail de Daniel Vangroenweghe *Rood Rubber* (« Du Sang sur les lianes », traduit en français en 1985) ainsi que sur le travail de A.M. Delathuy qui a publié une série de livres de recherche sur la colonisation du Congo.

Dans ce sillage, de nouvelles actions de contestations du patrimoine colonial émergent en 2004-2005. Différentes actions ont lieu à Dixmude contre la statue du général Jacques, coupeur de mains. Entre autres avec distribution de mains en chocolat (le chocolat ayant été un élément dans la propagande coloniale de Léopold II). En 2004, à Ostende, des anarchistes du groupe « De Stoete Ostendenoare » coupent la main d'un Africain sur le monument « la gratitude des Congolais » dédié à Léopold II, sur la digue. En 2005, à Bruxelles, des actions contre la « Monument au Congo » au parc du Cinquenaire en voie de rénovation sont mises en œuvre. En 2006, à Blankenberge, a lieu une démonstration contre la statue des deux « héros » coloniaux Lippens et De Bruyne. À Liège, en 2007, une action se produit contre la « stèle coloniale » de l'Hôtel de Ville. En 2008, à Bruxelles, Théophile de Giraud mène une action

contre la statue de Léopold II place du Trône. La tête de la statue est repeinte en rouge. À Hal, c'est en 2009 qu'une plaque explicative sur la colonisation est installée à côté du monument colonial dans le parc. En 2010, à Schaarbeek-Helmet (Bruxelles), s'organise la première commémoration du soldat inconnu congolais par l'ASBL Bakushinta. Depuis, chaque année, une cérémonie à la mémoire des soldats congolais morts durant les deux dernières guerres mondiales est mise sur pied. Toujours en 2010, des Congolais de Liège et de Bruxelles viennent à Ostende, suite à l'interview de Gerard Soete⁶⁴ qui déclarait avoir jeté les dents de Lumumba dans la mer du Nord. Un orchestre kimbanguiste traverse la ville et un rassemblement est organisé devant le monument à Léopold II où une grande main en chocolat est déposée auprès des Congolais.

Durant durant l'hiver 2011-12, d'importantes manifestations « congolaises » vont se passer dans le quartier Matonge à Bruxelles. Pendant deux semaines, les diasporas congolaises vont manifester contre la réélection truquée de Kabila avec le soutien diplomatique de la Belgique⁶⁵. La répression de ces rassemblements sera particulièrement brutale, notamment à travers un profilage racial anti-Noirs, qualifié alors par les manifestants de « colonial ». Lorsque la police intervient dans le quartier pour nasser les manifestants, elle arrête systématiquement les Noirs, peu importe leur degré d'implication dans les événements, et laisse passer les Blancs. Des arrestations massives sont organisées. Lors des nuits de rassemblements et de confrontations avec la police, le passé colonial de l'apartheid belge au Congo ressort, ainsi que le nom de Lumumba.

Une plaque explicative sur la statue du Père Constant de Deken, auteur du livre à tendance raciste « Deux Ans au Congo » (1892) est installée à Wilrijk (Anvers) en 2015. La statue le représente debout, son genou appuyé sur le dos d'un Congolais prosterné. En décembre 2015, un rassemblement est organisé auprès de la statue de Léopold II place du Trône suite à la tentative en réponse à la volonté de la Ville de Bruxelles de rendre hommage à Léopold II à l'initiative de Geoffroy Coomans de Brachène (jeune échevin MR de l'urbanisme et du patrimoine de la Ville de Bruxelles). Une conférence devait suivre à l'Hôtel de Ville de Bruxelles, dont l'intention était de mettre en évidence « *la marque urbanistique laissée par Léopold II sur Bruxelles* ». Alertés via les réseaux sociaux, un certain nombre d'acteurs et de collectifs concernés par les enjeux coloniaux en Belgique ont rapidement fait part de leur indignation la plus vive quant à la tenue de cette commémoration et ont appelé à un contre-rassemblement (cf. Vander Elst & Clette-Gakuba, 2018). En 2017, à Geerardsbergen (Grammont), la ville refuse l'installation d'une plaque explicative sur le monument colonial « Den Olifant » érigé en « hommage aux colons de Geraardsberg décédés ». Selon Vangeyte (Open VLD), Den Olifant « *a probablement été érigé avec les meilleures intentions du monde. S'il n'y a aucune preuve que les personnes mentionnées sur la statue ont commis des crimes au*

⁶⁴ Près de quarante ans après l'assassinat de Patrice Lumumba dans l'ex-Congo belge, le Brugeois Gérard Soete révèle en mai 2000 qu'une nuit de janvier 1961, il fit disparaître à la scie et à l'acide le corps du martyr congolais Patrice Lumumba après « s'être saoulé pour se donner du courage ». Ces brutales confessions d'un ex-commissaire de police, chargé alors de mettre en place une « police nationale katangaise », s'inscriront à l'époque dans le réexamen par la Belgique de son passé colonial, dont les circonstances de l'assassinat de Patrice Lumumba, nationaliste intransigeant et figure emblématique des indépendances africaines (Libération, « Révélation sur la mort de Lumumba. Un ex-commissaire belge a fait disparaître son corps au Congo en 1961 », 16 mai 2000).

⁶⁵ Une délégation s'était rendue au siège du PS. Henry Muke, l'un des organisateurs de cette manifestation, non autorisée mais « tolérée » par le Bourgmestre d'Ixelles, a déclaré à Jambonews que l'objectif de la manifestation était d'exprimer la colère des Congolais contre la Belgique, suite aux propos tenus par Marie Arena « *démontrant la partialité de la Belgique et de l'Union Européenne dans les élections au Congo* ». Il a notamment déclaré être révolté, par « *le manque de condamnation, par la Belgique et l'Union européenne, des fraudes massives dont s'est rendu coupable, le camp de Kabila* », le Président sortant (Jambonews, 6 décembre 2011).

Congo, il n'y a aucune raison de lier leurs noms à des questions coloniales » (Het Nieuwsblad, 09/01/2017). De son côté, Arne De Winde (originaire de Geraardsbergen et spécialiste de la culture à la KU-Leuven et à l'école d'art PXL-MAD) estime qu'« *il est faux de penser que Den Olifant ne serait qu'un hommage aux coloniaux décédés de Geraardsberg et non une référence à la période de Léopold II. Je souhaite engager un débat à ce sujet avec le conseil municipal, mais il n'aborde pas cette question. Le passé colonial est apparemment une question épineuse* » (Ibidem). De la peinture rose est ajoutée sur la statue de Léopold II place du Trône en janvier 2018. À Forest (parc Duden), en janvier et en juin 2018, le buste de Léopold II, « Bienfaiteur des Parcs Publics », disparaît à deux reprises. Avant d'être récupéré, il avait été remplacé par une réplique périssable en graines pour oiseaux. La ville de Charleroi inaugure, en mai 2018, une plaque « Rue Patrice Lumumba ». En juin 2018, à Bruxelles, après une longue lutte, un square Lumumba est inauguré sur le territoire de Bruxelles-Ville, devant le square du Bastion à l'entrée du quartier Matonge, Porte de Namur. La place Lumumba, revendiquée derrière l'église Saint-Boniface à Ixelles, à la place sans nom située à l'intersection de la rue de l'Athénée, de la Rue Bouré et de la rue Jules Bouillon, a été refusée par les autorités communales d'Ixelles (MR), car une telle nomination serait une « incitation à l'émeute » (Sur Google Maps, cette place est toujours aujourd'hui nommée « Future Place Lumumba »). La ville de Mons installe une plaque Lumumba dans l'Hôtel de Ville, en octobre 2018 (cf. Catherine, 2018a), etc.



Figure 10

2008, Bruxelles : action de Théophile de Giraud contre la statue de Léopold II, place du Trône.

Ces événements, dans un contexte d'émergence d'une contestation du patrimoine colonial en cours depuis 2004, vont servir d'accélérateur et de catalyseur entre le passé colonial refoulé de la Belgique et le présent des violences policières et des discriminations. Dans le sillage de la grande manifestation *Black Lives Matter* du 7 juin 2020 et dans les sillages des commémorations des soixante ans de l'indépendance du Congo, de très nombreuses actions de contestation du patrimoine colonial ont eu lieu.

La contestation du patrimoine colonial présent dans l'espace public en cours (2004-2018) depuis une petite dizaine d'années se cristallise alors autour du meurtre de George Floyd. Le 18 juin 2020, soit quelques jours à peine après la mort de George Floyd, une fresque est inaugurée sur le territoire de la ville de Bruxelles (fig.11, image de gauche). Son portrait, peint par l'artiste Novadead (Julien Crevaels) occupe un pan de mur au carrefour entre l'avenue de la Reine, la rue des Palais Outre-Ponts et la chaussée de Vilvorde, à Laeken. Les statues de Léopold II (fig. 11, image du milieu) sont également repeintes en rouge aux sigles *BLM* (*Black Lives Matter*).

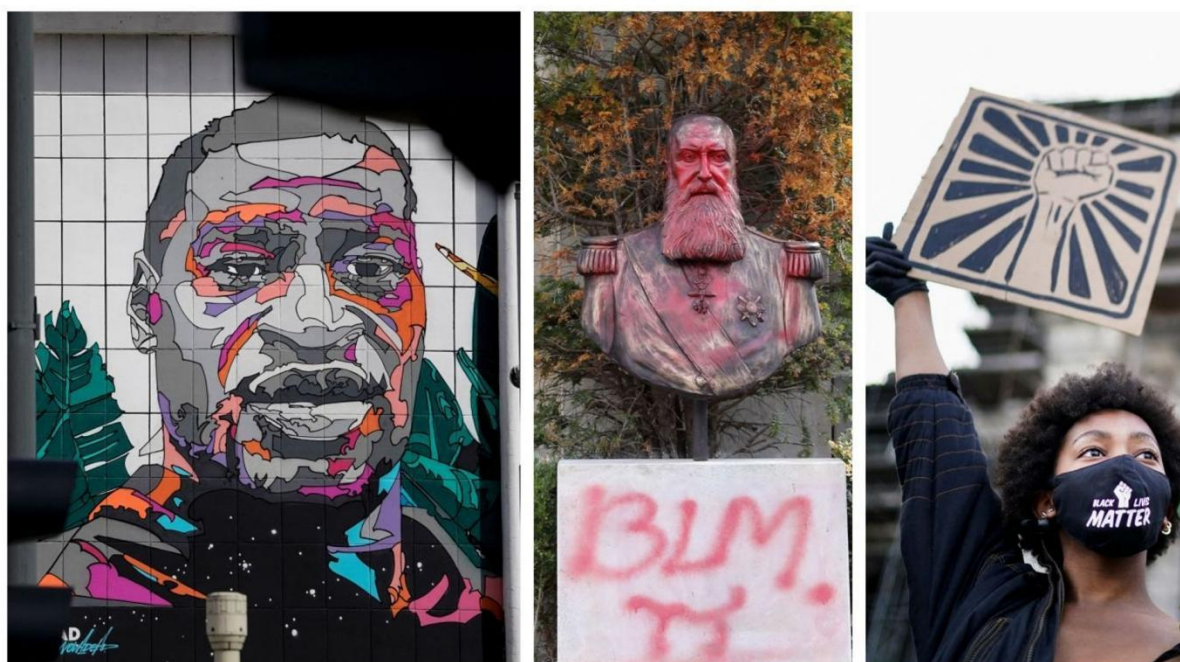


Figure 11

Image RTBF, 25 mai 2021.

Lors de la manifestation *BLM* du 7 juin 2020, la statue de Léopold II place du Trône est repeinte par certains manifestants (fig. 12). Le rouge des crimes commis au Congo et des mains coupées est apposé sur les mains du potentat comme sur ses yeux. Le mot « PARDON » est inscrit sur le torse du roi. Dans les suites de la manifestation du 7 juin, le roi Philippe a présenté ses « plus profonds regrets » pour les « actes de violence » et les « souffrances » infligées au Congo léopoldien puis belge (Le Soir, 30/06/2020), dans une lettre adressée au président de la République démocratique du Congo, Félix Tshisekedi (Le Monde, 30/06/2020). La différence entre des « regrets » et des « excuses » va ensuite animer le débat public et ouvrir à la commission Congo. Le terme d'« excuse » ne sera jamais prononcé, dans la mesure où il ouvrirait logiquement à des politiques de réparation. Sur le cheval, en lettres jaunes, est inscrit « F* Racisme ». Un certain nombre d'activistes, d'intellectuels et d'artistes ont plaidé pour que les interventions sur des statues coloniales durant cette séquence ne soient plus systématiquement effacées : « Pour que le démantèlement de l'espace public puisse effectivement se produire comme un processus public, démocratique et politique, et ainsi contribuer à une pensée collective, il s'agira, tout d'abord, de ne plus effacer les tags, graffs et intervention de type décolonial : ce sont des archives au présent pour la commission ou le groupe de travail » (« Conditions minimales pour une décolonisation de l'espace public », 24/06/2020, Mediapart, billet de blog, Plis). En effet, Pascal Smet (secrétaire d'État à l'Urbanisme et au Patrimoine, one.brussels) lance dans les suites du « débat sur la

décolonisation (qui) a été relancé avec des manifestations » en 2020 un « groupe de travail bruxellois sur la décolonisation » (<https://pascalsmet.brussels/fr/dekolonisatie-openbare-ruimte/>). Quelques jours à peine après la manifestation du 7 juin, l'ensemble des interventions sur la statue de Léopold II place du Trône sont nettoyées. Immédiatement, un nouveau tag apparaît en lettres rouges sur le socle de la statue : « *Stop cleaning, start Reflecting* » (« Laat kunstenaars los op ruitersstandbeeld Leopold II », Bruzz, 22/06/2020).



Figure 12

Lors de la manifestation *BLM* du 7 juin 2020, la statue est repeinte par les manifestants, crédit : Francis Lenoir/Reuteurs.

En juin 2020, de nombreux bustes du roi Leopold II, figure emblématique du passé colonial belge, ont été repeints, comme ici à Gand, en marge du mouvement *Black Lives Matter*. La plupart d'entre eux seront nettoyés et rénovés/restaurés selon le goût colonial qui a concouru à leurs érections.



Figure 13

Francisco Seco/AP.

Dans le parc du Cinquantaire, le monument-fontaine rendant hommage aux conquérants et héros belges du Congo est également recouvert de slogans et de peinture. Le 18 septembre 2023, ce monument sera à nouveau ciblé. Une personne est montée sur le monument et l'a aspergé de peinture rouge. Un passant a filmé la scène, l'auteur s'est alors exclamé : « *Merci la Belgique pour ce chaleureux accueil* » (La DH, 16/09/2023). Il est difficile de ne pas faire le lien ici avec les dernières décisions de la secrétaire d'État à l'asile et à la migration, Nicole de Moor (CD&V), de ne plus accueillir les hommes célibataires demandeurs d'asile, malgré la décision du Conseil d'État qui juge cette politique illégale.



Figure 14

BLM – Black Lives Matter – colonialisme – Congo belge (JC Guillaume) ©JC Guillaume.

Dans la nuit du 11 au 12 juin 2020, la statue de Baudouin est également repeinte. Le roi Baudouin est impliqué dans le crime de guerre qui conduira à l'assassinat de Lumumba ; l'instruction est toujours en cours, même s'il ne reste en vie, des commanditaires de l'assassinat de Lumumba, qu'Etienne Davignon. La « dégradation de statue » est considérée comme du « vandalisme » (« *endommager ou détruire intentionnellement des biens qui sont la propriété d'autrui* »), c'est-à-dire un délit qui figure dans le Code pénal (Art. 534bis) : « *Sera puni d'un emprisonnement d'un mois à six mois et d'une amende de vingt-six euros à deux cents euros ou d'une de ces peines seulement quiconque réalise sans autorisation des graffitis sur des biens mobiliers ou immobiliers* » (Art. 534bis, § 1). Les graffitis sont donc considérés en Belgique comme du « vandalisme ». Depuis le nouveau Code pénal entré en application en 2022, il n'existe plus de peines de liberté pour les délits les plus légers, comme le vandalisme, mais il existe bien des amendes. Je ne dévoilerai donc rien de l'identité des comparses de cette nuit du 11 au 12 juin 2020. Sans rien dévoiler non plus de mon degré d'implication dans ces entreprises « criminelles » (sic.), je peux simplement dire que les interventions sur les statues de Baudouin (fig. 15) et de Storms (fig. 21) peuvent être considérées comme des effets en quelque sorte collatéraux de cette thèse, comme des travaux pratiques. Je peux dire aussi que, cette nuit-là, nous avons été suivis par la police à chaque étape, qui était présente de façon préventive devant toutes les statues coloniales emblématiques à Ixelles comme à Etterbeek, probablement sous la demande des bourgmestres de ces communes. Mais personne n'a été interpellé cette nuit-là.



Figure 15

À Mons, une statue de Léopold II est également repeinte. Les mains du roi ont été colorées en rouge en référence aux mains coupées des Congolais lors du régime extractiviste de l'EIC. Quelques semaines plus tôt, c'est à l'UMons qu'un buste de Leopold II était enlevé à la suite d'une pétition lancée par des étudiants de l'université (et par Marie-Fidèle Dusingize en particulier), pétition qui récoltera 3052 signatures (<https://www.change.org/p/tout-le-monde-pour-le-retrait-de-la-statue-de-l%C3%A9opold-ii-%C3%A0-l-universit%C3%A9-de-mons>).



Figure 16

Article de la DH, 25/06/2020.

À Anvers, la statue représentant Léopold II jeune et de pied a été retirée par les services de la ville. La statue a été démontée, car elle avait été vandalisée, brûlée, taguée. Elle va maintenant subir un nettoyage et une restauration, avant d'être conservée par un musée. Il s'agit de l'unique statue de Léopold II à avoir été retirée de l'espace public en Belgique.



Figure 17

Dans la même nuit du 11 au 12 juin 2020, où les statues de Storms et de Baudoin sont repeintes, d'autres activistes ont déboulonné la statue de Léopold II square du Souverain à Auderghem (fig. 18). L'action a été suivie par la RTBF. Un débat s'en est suivi sur le degré d'implication de la RTBF dans un acte considéré comme du « vandalisme ». Le JT de la RTBF s'ouvre le 12 juin sur ce sujet : *« le scénario se répète, des symboles de la colonisation du Congo sont la cible d'activistes antiracistes. Cette nuit encore, à Bruxelles, une dizaine de personnes ont fait tomber un buste de Léopold II, un acte de vandalisme qui a été filmé »*. Le reporter de la RTBF précise en début de reportage : *« action choc, action illégale passible de condamnations »*. Visages masqués et voix floutées, les activistes s'expliquent : *« Il y a trop de symboles du colonialisme à Bruxelles. Pour nous, c'était important, cela fait des années qu'on milite et qu'on essaie de se faire entendre par rapport à cela, de décoloniser l'espace public. On a l'impression de prêcher dans le désert, de dire des choses et qu'on ne nous écoute pas »*. Dans le communiqué, les activistes font référence à la mort de George Floyd : *« Les récents événements aux États-Unis montrent que le racisme est un fléau important, impactant et global. Le racisme est un héritage colonial qui colle à nos êtres, à nos interactions et à nos manières de faire société. Sa violence s'incarne jusqu'aux noms de nos rues, jusqu'au choix des statues qui ornent nos places »*. Les activistes expliquent ainsi leurs gestes : *« Casser, flouter, ce n'est pas occulter l'histoire. L'histoire, elle peut très bien se faire au musée »*. Le reportage de la RTBF se termine : *« les auteurs risquent de huit jours à un an de prison et jusqu'à 4000€ d'amendes pour destruction de monument »* (RTBF, 12/06/2020).



Figure 18

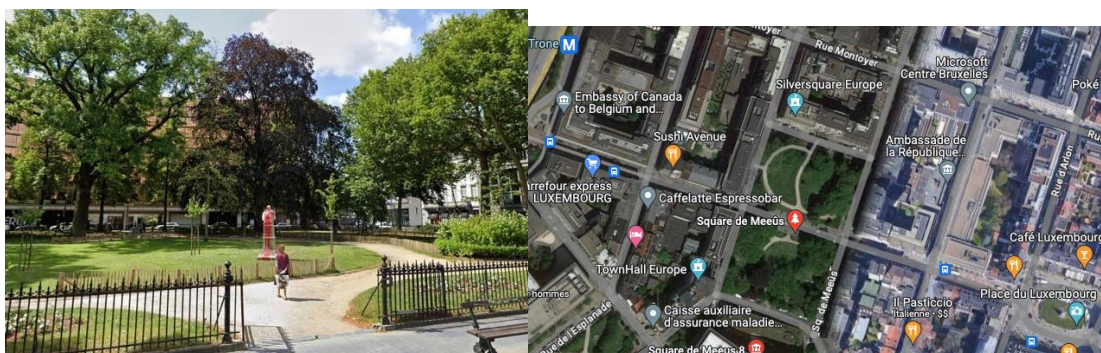
Un espace dans la ville impériale : le square de Meeûs

Après avoir situé l'enjeu du patrimoine colonial dans une ville impériale comme Bruxelles, et avoir restitué un certain nombre de fragments de la contestation de ces monuments en tant que mémoire de vaincus, nous atterrissons maintenant square de Meeûs à Bruxelles, espace où se situe la statue du général Storms, qui a assassiné Lusinga. Le square de Meeûs, autrefois place de l'Industrie, rappelle le souvenir de Ferdinand de Meeûs⁶⁶, banquier et financier des premières années du Royaume de Belgique. Le square est situé dans le quartier Léopold, entre la petite ceinture et le Parlement européen. Il fait ainsi la jonction entre l'ancien pouvoir national, le palais royal et la place du Trône aujourd'hui marginalisée, et le nouveau pouvoir politique, le Parlement européen. Le square de l'Industrie (aujourd'hui square de Meeûs) se situe donc en plein dans le quartier Léopold qui fut créé par la Société civile pour l'agrandissement et l'embellissement de Bruxelles le 4 octobre 1837. Le 15 novembre 1835, Ferdinand de Meeûs et ses associés, Jacques Coghen et François Xavier Bernard, avaient créé une société civile pour l'acquisition de biens immobiliers : ils avaient déjà l'idée d'agrandir la ville de Bruxelles et peu à peu achetaient les terres de Saint-Josse-ten-Noode. En 1838, la première extension de Bruxelles se matérialise par la création du quartier Léopold qui sera élaboré par la « Société Civile pour l'agrandissement et l'embellissement de Bruxelles » en suivant les dessins de l'architecte François Tilman Suys. Cette expansion aura pour but de se référer aux tracés du quartier du parc, ce qui va contribuer à produire un urbanisme en « damier », dont la création de la rue Joseph et rue du Trône. Le nouveau quartier résidentiel se développera autour de deux places, les actuels square de Meeûs et square Frère Orban. Peu à peu, des hôtels de maître sont construits par les membres de la noblesse et de la haute bourgeoisie. La rue de la Loi et les rues d'Arlon et de Trèves se transformèrent. Au départ, le quartier Léopold est destiné à accueillir les classes sociales aisées ; l'objectif est de doter le nouveau quartier d'un grand nombre de monuments : place, églises, palais de l'industrie, etc. L'édification, en plein cœur de la cité scientifique du parc Léopold, des instituts de physiologie, de sociologie ainsi que l'école de commerce témoigne de l'ambition d'Ernest Solvay et de l'accomplissement de celle-ci, en prônant à travers ces projets une science qui se veut de plus en plus positiviste. Les années 1870 se traduiront par l'expansion progressive du quartier Léopold vers la campagne entre la chaussée de Louvain, l'avenue de Cortenbergh et la rue de la Loi. En 1891, on y édifiera le musée d'histoire naturelle où se trouve actuellement le crâne de Lusinga. Aujourd'hui, la plupart des Institutions européennes de Bruxelles s'y sont installées, les bâtiments administratifs remplaçant la majorité des hôtels de maître et des maisons bourgeoises du quartier. Celui-ci est ainsi devenu le premier quartier d'affaires de la ville, du fait de l'afflux de sièges sociaux, de sociétés privées et de bureaux de lobbying venus s'installer à proximité des institutions européennes. Par exemple, square de Meeûs, en face de la statue de Storms, se trouvent les locaux de BlackRock⁶⁷, non loin de Fluxys⁶⁸.

⁶⁶ Premier Gouverneur de la Caisse Générale d'Epargne et de Retraite, un des principaux officiers de la garde bourgeoise de 1830 actifs pour mater la rébellion populaire bruxelloise afin d'éviter une confrontation entre la population et les troupes hollandaises afin d'éviter tout risque révolutionnaire. Après les émeutes et le pillage des armureries de Bruxelles, Ferdinand de Meeûs va racheter les armes aux insurgés et fonder la Commission de Sûreté Publique pour le maintien de l'ordre. Il voulait coûte que coûte négocier avec Guillaume d'Orange une fédéralisation des Pays-Bas. La bourgeoisie bruxelloise va bien accueillir les troupes orangistes venues mater la révolte. De Meeûs se retire ensuite à Leuven pour négocier avec les Hollandais. Il connaîtra malgré tout une ascension fulgurante dans le nouveau régime. Guillaume d'Orange avait créé la Société Générale et de Meeûs qui fut choisi à la tête de la commission des finances pour sa proximité avec les Hollandais.

⁶⁷ BlackRock est l'une des principales sociétés de gestion d'actifs au monde et l'un des principaux fournisseurs de services de gestion d'investissements.

⁶⁸ Fluxys est un groupe d'infrastructures de transport de gaz naturel basé en Belgique et actif sur le marché européen. C'est un opérateur dans le transit de gaz naturel qui combine des activités de transport et de stockage de gaz, de terminalling de gaz naturel liquéfié aux ports de Zeebruges et Dunkerque. La guerre en Ukraine permet à



Le square de Meeûs est situé entre la place du Trône (Léopold II) et la place du Luxembourg (parlement européen).

La statue de marbre dédiée à Storms est un monument commémoratif appelé « Monument au Général Storms ». Le monument fait l'objet d'un classement au titre des monuments historiques depuis le 8 novembre 1972. La statue initiale a été réalisée en bronze par le sculpteur Marnix D'Haveloose (1885-1973) en 1906. Sur son socle est gravée la mention « Il fonda M'Pala (1883) et étendit la civilisation jusqu'au Tanganyika ». Le buste en bronze sera dérobé au cours de la Seconde Guerre mondiale. Une réplique en marbre sera érigée par l'Association des Anciens Coloniaux en 1948.

Fluxys de faire des bénéfices record. Le gestionnaire du réseau gazier belge a clôturé une année 2022 exceptionnelle en raison de la hausse des volumes transportés et de la pleine utilisation de ses capacités. Au total, 316 navires transportant du gaz et du pétrole russe ont circulé en Belgique depuis le début de la guerre, le 24 février 2022. Cela représente un volume de 12 millions de m³ de GNL et 9,2 millions de m³ de produits pétroliers. « Dès demain, le pétrole russe ne pourra plus circuler en Europe. Mais le gaz fossile russe circule encore sans le moindre problème. Et tandis que la guerre fait rage, la Belgique a augmenté de 28% ses importations de gaz russe en 2022 au lieu de les diminuer » « Par rapport à 2019, ces importations ont même triplé. Le gaz russe représente aujourd'hui 12% des importations de gaz en Belgique ». La Belgique jouant donc un rôle de « plaque tournante du gaz russe ». En 2019, le groupe d'infrastructures de transport de gaz naturel Fluxys, basé en Belgique, a conclu un contrat de 20 ans, d'une valeur d'un milliard d'euros avec Yamal GNL pour le stockage et le transbordement de GNL russe. Le port de Zeebruges est ainsi devenu maillon essentiel dans l'exportation de GNL russe vers le monde entier. Les projets d'importation de gaz fossile, en particulier du GNL en provenance des États-Unis, ont été approuvés et financés avec de l'argent public à un rythme accéléré. En 2022, les importations européennes de GNL américain ont augmenté de 140%. Fluxys est le gestionnaire du réseau gazier belge, détenu par les communes belges à 77,4%. Il gère non seulement l'infrastructure permettant d'acheminer le gaz en Belgique (car notre pays ne produit pas lui-même de gaz fossile), mais exploite également des dizaines de milliers de kilomètres de canalisations en Europe et dans le monde. Fluxys fait partie du groupe European Network of Transmission System Operators for Gas (ENTSO-G) et Gas Infrastructure Europe (GIE). Notre rapport d'investigation a mis en évidence le rôle clé de Fluxys avec trois terminaux existants et deux en projet, dont le principal point d'entrée du gaz américain en Europe. À l'heure actuelle, huit terminaux de GNL sont en cours de construction dans l'Union européenne et des projets visant à en construire trente-huit autres sont sur la table. Cela affecterait gravement les communautés locales. Par ailleurs, si tous ces terminaux voient le jour, ils seraient responsables de l'émission de 950 millions de tonnes d'équivalent CO₂ par an, ce qui équivaut à près d'un tiers des émissions de l'Union européenne en 2019. Un désastre pour l'environnement et le climat.



Général Emile Storms, square de Meeûs, Typologie(s) sculpture et monument commémoratif Intervenant(s) Marnix D'HAVELOOSE (<https://monument.heritage.brussels/fr/buildings/38217>).

Le contexte d'érection : naissance d'un mouvement national-impérial

L'érection de monuments coloniaux, comme la statue de Léopold II place du Trône ou celle de Storms place de l'Industrie, se fait souvent dans des contextes de fortes tensions et de crises. En 1906, on se situe entre une campagne internationale contre le régime extractiviste criminel de l'EIC et la reprise du Congo par la Belgique en 1908. En installant le buste de Storms en plein quartier Léopold, square de l'industrie, la bourgeoisie impérialiste belge florissante se choisit des ancêtres (« ancestralité politique », de nouveau), réaffirme sa puissance et confère une stature nationale à l'ancien chef léopoldien de la quatrième expédition de l'AIA.

Léopold II meurt en 1909 et les contestations du régime colonial sanguinaire de l'EIC sont alors très importantes. En 1906, Félicien Cattier (financier, mécène et professeur de droit à l'Université Libre de Bruxelles) rédige un réquisitoire contre les pratiques génocidaires de l'EIC : *Étude sur la situation de l'État indépendant du Congo*, Bruxelles-Paris. En effet, depuis 1900, la campagne internationale contre la gestion par Léopold II du Congo ne cesse de s'amplifier. Les puissances coloniales étrangères menacent de convoquer une conférence internationale sur le Congo. Le Congo devient ainsi une question nationale et internationale de première importance. En effet, de 1885 à 1900, le Congo occupe une place toujours croissante sur la scène publique belge et trouve un écho au sein du Parlement, des partis politiques et de l'opinion publique. L'« esprit colonial commence à mener sa propre vie au sein de la société belge » (Vantemsche, 2010 : 61).

La loi du 4 août 1890 approuve la convention d'un prêt de l'État belge à l'EIC : le versement de 25 millions de francs échelonné sur dix ans. Au terme de ceux-ci, la Belgique aura la faculté d'annexer le Congo si Léopold II n'a pas remboursé ses dettes envers l'État belge (Vantemesche, 2010 : 58). Les différentes lois financières « congolaises » (1889, 1890, 1895) sont votées à une très large majorité (Vantemesche, 2010 : 62). À partir de 1901, la Belgique est en mesure de réclamer le Congo et, comme le remboursement n'a pas eu lieu, une partie du milieu colonial belge remet donc à l'ordre du jour la reprise immédiate du Congo par la Belgique (Vantemesche, 2010 : 60). Les débats sur la reprise de l'État Indépendant du Congo se font de plus en plus insistants. La première ébauche de la « Charte coloniale » date de 1901. La « Commission des XVII », chargée de préparer le projet de loi concernant le gouvernement colonial belge du Congo, se réunit de janvier 1907 à mars 1908. En réalité, dès le début des années 1890 apparaît un courant colonialiste qui se démarque de Léopold II et poursuit des objectifs spécifiques (Vantemesche, 2010). La nationalisation de la figure de Storms à la place de l'Industrie s'inscrit donc dans ce mouvement national colonial en expansion.

Apologies de crimes contre l'humanité

La contestation du patrimoine colonial dans l'espace public bruxellois n'est pas à proprement parler, du point de vue des activistes, une question de « mémoire » ; elle est d'abord construite comme une question de justice. Cette contestation se lie indéniablement à la question de l'oubli des crimes commis par le colonialisme belge au Congo, au Rwanda et au Burundi. Le choix répété, telle une ritournelle, de la peinture rouge signe évidemment l'impunité dont jouissent les agents du colonialisme belge connus pour avoir perpétré des crimes de masse dans les anciennes colonies belges. Le cas paradigmatique ici étant l'assassinat du premier Premier ministre du Congo indépendant, Patrice Emery Lumumba.

Du point de vue du droit pénal, le problème posé est justement l'impunité produite par la prescriptibilité de crimes commis au Congo. C'est ainsi que Gerard Soete avait pu exhiber à la télévision une dent qu'il présentait comme celle de Patrice Lumumba, dans un documentaire diffusé sur la chaîne allemande ARD en 2000 et réalisé sur base de l'enquête du sociologue belge Ludo De Witte. Cette scène indiquait non seulement l'absence de poursuites dont Gerard Soete avait pu bénéficier en Belgique, bien qu'il ait participé à dissoudre le corps du Premier ministre d'une nation indépendante dans de l'acide, mais également qu'il pouvait en toute impunité exhiber cette dent, ce qui, au regard du droit pénal, aurait dû le rendre coupable du délit de recel de cadavres d'une personne homicide. C'est alors uniquement grâce à une plainte déposée devant le procureur du Roi par Ludo De Witte que la dent de Lumumba avait pu être saisie par la justice. La commission parlementaire Lumumba (2001) avait quant à elle abouti au concept flou sur le plan des poursuites pénales de « responsabilité morale » ; alors que disposant du pouvoir du juge d'instruction, elle aurait pu saisir la dent détenue par Gerard Soete et instruire le délit de recel. Par la suite, une plainte déposée par la famille Lumumba pour « crime de guerre » a été acceptée par la justice et permit d'ouvrir une enquête. C'est que la catégorie de « crime de guerre » permet de lever la prescriptibilité de crimes commis en 1961. Dans le cadre de cette instruction ouverte sur l'assassinat du Premier ministre congolais en 1961, dans laquelle son fils, François Lumumba, s'est constitué partie civile, la justice s'est adressée à la Chambre des représentants pour consulter des pièces relatives aux travaux de la commission d'enquête qui s'est penchée sur ce dossier en 2000-2001. Le 18 janvier 2022, la juge d'instruction s'est présentée au parlement avec un mandat de perquisition. Mme Tillieux (PS), présidente de la Chambre, s'est alors opposée à ce que les pièces couvertes par le huis clos soient emportées et a exigé la mise sous scellés des auditions à huis clos. Pourtant, le

parquet fédéral a déclaré que la saisie de documents confidentiels de la commission Lumumba par le juge d'instruction en charge de l'enquête sur l'assassinat du Premier ministre du Congo était légale : *« Ce pouvoir de contrainte exercée sans aucune ingérence dans les travaux – par ailleurs clôturés – de la commission d'enquête concernée n'est limité par aucune disposition légale (...) Il s'inscrit dans la poursuite de la mission assignée au pouvoir judiciaire, à savoir la recherche et la poursuite des infractions indépendantes (article 151 de la constitution) et partant, dans le respect strict du principe de la séparation des pouvoirs »* (RTBF, 6 octobre 2022). L'enquête pour crime de guerre est donc toujours en cours et l'un des deux derniers accusés qui était encore en vie, Jacques Brassine de la Buissière⁶⁹, est décédé le mardi 31 janvier 2023.

Bien que ces crimes n'aient pas encore pu recevoir en Belgique de qualification pénale, ils n'en constituent pas moins des « crimes contre l'humanité ». Il existe de très nombreux débats sur la qualification de « génocide » et l'enjeu de cette partie n'est pas d'y apporter une réponse définitive. Il est cependant possible de revenir à la notion telle qu'elle a été formulée par Raphael Lemkin en 1943, qui inclut toutes les tentatives de détruire un groupe ethnique spécifique, que ce soit sur un plan strictement physique par des massacres de masse, ou culturel et psychologique par l'oppression et la destruction du mode de vie autochtone. Dans la définition que Foucault donne du rôle joué par le racisme dans l'exercice du bio-pouvoir, la dimension même de mise à mort trouve un spectre d'exécution élargi : *« Vous comprenez, par conséquent, l'importance – j'allais dire l'importance vitale – du racisme dans l'exercice d'un tel pouvoir [le bio-pouvoir] : c'est la condition sous laquelle on peut exercer le droit de tuer. Si le pouvoir de normalisation veut exercer le vieux droit souverain de tuer, il faut qu'il passe par le racisme. Et si, inversement, un pouvoir de souveraineté, c'est-à-dire un pouvoir qui a droit de vie et de mort, veut fonctionner avec les instruments, avec les mécanismes, avec la technologie de la normalisation, il faut qu'il passe lui aussi par le racisme. Bien entendu, par mise à la mort je n'entends pas simplement le meurtre direct, mais aussi ce qui peut être meurtre indirect : le fait d'exposer à la mort, de multiplier pour certains le risque de mort ou, tout simplement, la mort politique, l'expulsion, le rejet, etc. »* (Foucault, 1997 : 228-229). Il existe une controverse importante sur la nature des crimes coloniaux commis sous le régime de l'EIC. De 1885 à 1908, en plus des exactions du régime, la population fut particulièrement touchée par des épidémies de la maladie du sommeil et de la variole (Volume VI of The Cambridge History of Africa covers the period 1870-1905). L'hypothèse des historiens qui réfutent l'usage de la catégorie de « génocide » tient au fait que Léopold II *« était avide d'argent et a choisi de détourner son regard lorsque les choses devenaient incontrôlables »* (Emerson, 2019), mais qu'il n'y avait pas un plan explicite d'extermination comme lors de la conférence de Wannsee (Berlin, 20 janvier 1942). Sans entrer dans les controverses des historiens sur le nombre de morts⁷⁰ durant le régime extractiviste léopoldien, on peut dire que l'EIC a pratiqué et planifié une forme de *nécropolitique* (que l'on peut caractériser en première lecture de régime organisé d'inattention productrice de la surmortalité des Congolais) dont Achille Mbembe restitue le

⁶⁹ Attaché à l'Ambassade de Belgique à Léopoldville en juillet-août 1960, il rejoint ensuite la Mission technique belge au Katanga puis le Bureau Conseil de l'État du Katanga (1960-1963) et est présent à Élisabethville le jour de l'exécution de Lumumba

⁷⁰ On estime que la population a « diminué » au Congo de plusieurs millions de personnes entre 1885 et 1930. Les travaux du démographe Jean-Paul Sanderson évaluent une hausse de la mortalité qui culmine vers 1904 en raison de la détérioration des conditions de vie, de la violence et de la diffusion des maladies. cf. Jean-Paul Sanderson, *La Démographie du Congo sous la colonisation belge*, thèse de doctorat en sciences politiques et sociales/démographie, sous la direction d'Eric Vilquin, Université catholique de Louvain, 2010, p. 34.

paradigme à partir de l'exemple du régime plantacionnaire⁷¹ (Mbembe, 2006), c'est-à-dire une forme de rationalisation particulièrement morbide de la vie des Congolais.

Les crimes contre les Congolais commis par l'AIA à la fin du XIX^e siècle rentreraient aujourd'hui dans la catégorie de « crimes de guerre » au sens où les expéditions, comme la quatrième expédition menée par Emile Storms, s'inscrivent dans une guerre de conquête coloniale. L'intention d'assassiner Lusinga, de détruire les villages dont ils avaient la responsabilité, de massacrer les populations civiles, de détruire les cultures, de piller les objets culturels, de réduire en esclavage les survivants est explicite (cf. *Carnets*). La catégorie de « crimes contre l'humanité » s'inscrit, quant à elle, « dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique contre toute population civile » (art. 7 du statut de la Cour internationale du 17 juillet 1998), bien que celle-ci demeure restreinte par le principe de non-rétroactivité des lois pénales. Fanon parlait, dans la conclusion de *Peau noire, masques blancs*, du « meurtre de ce qu'il y a de plus humain dans l'homme ».

La contestation des statues de potentats coloniaux s'inscrit donc dans cette exigence de justice, dans la mesure où elles font l'apologie de crimes contre l'humanité au milieu de l'espace public. Une attention particulière à la matérialité de la domination coloniale se trouve ici mise en jeu. En effet, les statues et monuments coloniaux n'étaient pas d'abord des artefacts esthétiques destinés à l'embellissement des villes ou du cadre de vie en général. Il s'agit, de bout en bout, de manifestations de l'arbitraire absolu. Les statues et monuments coloniaux ont été et sont toujours l'expression spectaculaire du pouvoir de destruction et d'escamotage qui, du début jusqu'à la fin, anima le projet colonial (Mbembe). Ils ne sont pas seulement des reliques passives du temps colonial, des restes d'empire (Stoller) désactivés, dans la mesure où ils font l'objet d'un culte des morts contemporain. D'abord parce que des associations d'anciens coloniaux veillent à leur entretien mémoriel : statue Léopold II, y compris à Etterbeek après l'enlèvement décolonial, nettoyage des traces après *BLM* par l'ancien membre du MR Aymeric de Lamotte, comme c'est également le cas pour la statue de Lippens et De Bruyne à Blankenberge.

⁷¹ La gestion économique de la main-d'œuvre sous le régime de l'extraction du caoutchouc par l'EIC peut être caractérisée comme relevant du régime plantacionnaire sur place. Pour Mbembe (2006), tout récit historique de l'émergence de la terreur moderne doit prendre en compte l'esclavage, qui peut être considéré comme l'une des premières manifestations de l'expérimentation biopolitique ». Ce qui caractérise la structure même du système de la plantation et ses conséquences c'est l'état d'exception (Hartman, 1997). Dans le contexte de la plantation, l'humanité de l'esclave apparaît comme l'ombre personnifiée, sacrificable. En tant que structure politico-juridique, la plantation est sans nul doute un espace où l'esclave appartient au maître. Ce pouvoir sur la vie d'autrui prend la forme du commerce : l'humanité d'une personne est dissoute à un point tel qu'il devient possible de dire que la vie de l'esclave est possédée par le maître. Parce que la vie de l'esclave est comme une « chose », possédée par une autre personne, l'existence de l'esclave est l'ombre personnifiée. À bien des égards, le régime extractiviste du caoutchouc par l'EIC peut être considéré comme une forme d'esclavage sur place. Si les relations entre la vie et la mort, la politique de cruauté et les symboles du sacrilège sont brouillées dans le système de la plantation, il est intéressant de constater, rappelle Mbembe, que c'est dans les colonies et sous le régime d'apartheid qu'une terreur particulière fait son apparition. Avec le système d'apartheid tel qu'il s'est développé en Afrique du Sud, mais aussi au Congo, se met en place une synthèse entre le massacre et la bureaucratie, cette incarnation de la rationalité occidentale (Arendt, 1968 : 185-221). La colonie et singulière l'EIC représente le site où la souveraineté consiste fondamentalement en l'exercice d'un pouvoir en dehors de la loi (*ab legibus solutus*) et où la « paix » tend à avoir le visage d'une « guerre sans fin ». Les colonies sont des zones dans lesquelles la guerre et le désordre, les figures internes et externes du politique, se côtoient ou alternent l'une avec l'autre. Le droit souverain de tuer n'y est soumis à aucune règle. Le souverain peut y tuer à tout moment, de toutes les façons. La guerre coloniale n'est pas soumise à des règles légales et institutionnelles. C'est à cette forme particulière de pouvoir que Mbembe donne le nom de « nécropolitique ». Nous y reviendrons longuement.



Figure 19

Le 23 juin 2020, le Vlaams Belang rend hommage au Père De Deken à Wilrijk (Anvers). Sa statue, édifée en 1904 en l'honneur du père missionnaire, glorifie son rôle de pionnier dans l'État indépendant du Congo et le représente debout, tenant une croix dans sa main et baptisant un homme noir dénudé, agenouillé à ses pieds en signe de dévotion. Empreinte d'une idéologie coloniale évidente, l'œuvre renvoie au mythe de la « mission civilisatrice » de l'Europe en Afrique. Lors de son action du 23 juin 2020, le Vlaams Belang a déclaré : « *Le Père De Deken n'était certainement pas un raciste, puisqu'il a notamment fondé un monastère au Congo. C'était un explorateur et un missionnaire qui fait partie de l'héritage culturel et historique de Wilrijk. Nous n'accepterons pas que l'on porte atteinte à nos traditions* ».

Il y a donc à la fois des rites commémoratifs à l'endroit des potentats coloniaux, mais les statues elles-mêmes, dans leurs matérialités, diffusent « *un pouvoir typiquement funéraire tant il avait tendance à réifier la mort des Africains et à dénier à leur vie toute espèce de valeur* » (Mbembe). Les cultes post-coloniaux des agents coloniaux belges que rendent encore les amicales des anciens du Congo ne constituent pas de simples événements marginaux ni le signe d'une mémoire anachronique et finissante ; bien plus, ils font surgir à nouveau, sur la scène du présent, des morts qui de leur vivant ont tourmenté, souvent par le glaive, l'existence des Africains. Ces statues fonctionnent à la manière de rites d'évocation de défunts aux yeux desquels l'humanité des Africains comptait pour rien – raison pour laquelle ils n'avaient aucun scrupule à verser, pour un rien, leur sang (Mbembe). Ces statues célèbrent explicitement, au cœur de l'espace public de la post-colonie, le fait que dans la logique coloniale, faire la guerre aux « races inférieures » était nécessaire à l'avancée de la « civilisation ». Qu'autant de ces monuments soient consacrés à la gloire des soldats et des militaires des campagnes de conquête et de « pacification » indique à quel niveau de profondeur gît désormais, dans notre culture, l'accoutumance aux massacres. C'est pourquoi les controverses autour des monuments coloniaux sont d'abord des controverses qui tournent autour de la conscience contemporaine que nous avons de la colonisation elle-même, sur la puissance de la propagande coloniale et sur notre accoutumance à la barbarie. La contestation du patrimoine colonial présent dans l'espace public s'inscrit donc dans le cadre d'exigences en termes de restitution du patrimoine africain pillé. En effet, les collections « ethnographiques » des musées coloniaux, comme celle du Musée royal de l'Afrique centrale à Tervuren, ont été constituées par des militaires qui prirent part à ces opérations de conquêtes (Emile Storms, Alphonse Vangele, Henry-Auguste

De Bruyne, Charles Lemaire et Théodore Masui). Masui qui fut le premier directeur du musée de Tervuren fut d'abord lieutenant d'artillerie. La création du musée se situe donc ainsi d'emblée au croisement de l'expansion coloniale et des déploiements militaires.

Contestation de la statue de Storms au square de Meeûs

La présence post-coloniale de la statue de Storms au square de Meeûs est plus erratique et s'inscrit dans un mouvement d'oubli, d'effacement et de banalisation. En effet, si la statue de Léopold II, située à quelques pas de là, va cristalliser l'expression du tort colonial, la statue de Storms va rester quelque peu sous les radars. En 2002 cependant, l'artiste plasticien Toma Muteba Luntumbue couvre la statue du général Storms d'un drap rouge. Alors qu'il participe à un documentaire sur le MRAC réalisé en 2002 par Henri Orfinger pour la télévision belge, Luntumbue recouvre le buste en marbre de Storms d'un tissu rouge sang comme « *une action artistique pour attirer l'attention sur ce personnage glorifié dans la mémoire coloniale* ». En effet, Toma Muteba Luntumbue affirme que « *les Belges ont été victimes d'une "mystification" de leur histoire coloniale dont les jeunes commencent à peine à prendre conscience* ». Il réalise, en 2000, une exposition avec l'anthropologue Boris Wastiau intitulée *ExistCongoMuseum*, au musée de Tervuren. Les crimes de Storms étaient brièvement repris dans le catalogue de l'exposition (Wastiau, 2000 : 49). Par cette action, il s'agissait de défaire ce contexte de déni systématique et d'euphémisation de la violence coloniale.



Figure 20

« On ne prête pas attention à cette statue qui est dans un parc au centre de Bruxelles, on ne sait pas qui est ce personnage, on ne sait pas qu'il est lié à la présence belge au Congo. J'espère que les gens vont s'intéresser un peu plus à savoir qui est ce personnage caché là-dessous, et se rendre compte que l'histoire, elle, n'est pas confinée au musée de Tervuren ; la relation avec le Congo est vraiment parmi nous, elle est en nous et elle est dans la tête des gens, dans leur quotidien ; le musée de Tervuren il est à l'intérieur de chacun de nous (...). Toute la pénétration européenne en Afrique centrale a été marquée sous le sceau de la violence (...). En l'espace de quelques dizaines d'années, le paysage humain a complètement été bouleversé. Quand on voit les dégâts qu'un homme comme Storms a pu accomplir dans une région de l'Afrique centrale, et des conséquences qui en résultent encore des années après, l'héroïsme qu'on attribue aux pionniers, c'est une sorte de table rase sur un monde qui devait être révolu (...)

comme une terre où il n'y avait rien et que ces gens-là (les Storms) étaient les Prométhée qui arrivaient pour amener la lumière dans le monde des ténèbres » (RTBF, Tervuren, Livre de pierres, 2004).



Figure 21

Dans le sillage de la grande manifestation *Black Lives Matter* contre la négrophobie et les violences policières à Bruxelles, et la commémoration des soixante ans de l'indépendance du Congo, la statue de Storms sera recouverte de peinture rouge abrasive et sémillante dégoûlant sur le buste de Storms (nuit du 14 au 15 juin 2022), ainsi que la statue de Baudoin où seront inscrites à l'arrière les lettres : « REPARATION ! », images qui feront le tour du monde. Les noms de Lusinga et de son assassin, Emile Storms, trouvent dans ce contexte un point nouveau d'actualité.

Lors des commémorations pour le sixième anniversaire, le soir du jeudi 28 mai, le bourgmestre Ecolo d'Ixelles Christos Doukeridis avait annoncé le « déboulonnage du buste d'Emile Storms » (situé square de Meeûs à Ixelles) dans un huis clos bien ficelé (Jamar & Vander Elst, 2023) : « Nous [la commune d'Ixelles] avons contacté le directeur du musée de Tervuren [Africa Museum] pour voir s'ils acceptaient de réceptionner le buste de Storms. Ce

qui a été le cas : nous avons obtenu son accord et je trouve que c'est la meilleure place pour cette statue qui bénéficiera d'une contextualisation. » La statue est donc retirée de l'espace public et de son socle le 30 juin 2022, non sans avoir été préalablement nettoyée, remise selon le goût colonial de son érection. On voit malgré tout encore une légère trace rouge sur le socle de la statue. Interrogée sur ce point, la commune d'Ixelles affirme ne pas être à l'origine de ce ravalement. Le dépôt au musée de Tervuren s'explique par le fait que la plupart des statues coloniales sont protégées. On ne peut donc pas les enlever et les jeter sans les dépatrimonialiser. C'est pourquoi l'autorité communale a demandé au musée de Tervuren de prendre la statue de Storms en dépôt. La statue de Storms ayant été entre temps nettoyée par des acteurs indéfinis. Le directeur, de son côté, a fait valoir qu'il y avait déjà beaucoup de statues de Storms à Tervuren et qu'il manquait de place.





Enlèvement d'un monument du général Storms de son emplacement original dans le square de Meeûs pour être placé ailleurs, à Ixelles - Ixelles, Bruxelles, jeudi 30 juin 2022. Le général Emile Storms a participé à l'exploration du Congo, sous le règne de Léopold II. En juin 2020, le buste de Storms a été « vandalisé » à la peinture rouge dans le cadre de la controverse sur le rôle de Storms dans les premières étapes des atrocités coloniales dans l'État libre du Congo. BELGA PHOTO HATIM KAGHAT.

Ce geste d'autorité, réalisé par l'édile Ecolo local, a été fortement critiqué par bon nombre d'activistes antiracistes et décoloniaux, dans la mesure où il venait défaire la généalogie de la contestation (Mukuna, mai 2020, « Storms : du non-débat au coup de com' »). Moins d'une dizaine de « militants », triés sur le volet, ont été invités à cette petite cérémonie. *« L'enlèvement s'est déroulé en toute discrétion et en l'absence des collectifs et militant·x·es impliqués »* (Lewis, 2023 : 127). Comme le relève Mireille-Tsheusi Robert : *« Ces statues ont été posées avec un décorum particulier, il y a eu un public, des officiels qui ont tenu des discours, on a applaudi ... Lorsqu'on les enlève, il faut aussi des cérémonies d'enlèvement de ces statues (...) Et il faut aussi qu'on laisse place aux cérémonies spirituelles africaines parce qu'il s'agit de morts. »* (Léa Veinstein (reportage) et Anne Deplechin (réal.), « Décolonisation : les statues meurent aussi », *Les Pieds sur terre*, France Culture, 1^{er} décembre 2021). Les photos prises ce jour-là, réalisées par un chargé de projet au sein d'une ONG de la coopération culturelle belge, ont rapidement tourné sur les réseaux sociaux et donné lieu à des formes de réappropriation politique. L'intéressé s'est alors chargé de faire valoir son droit d'auteur, organisant de fait la dépossession mémorielle en temps réel des milieux activistes par qui ces actions de mise à jour des crimes d'Emile Storms ont eu lieu. Dans une tribune collective intitulée : « Conditions minimales pour une décolonisation de l'espace public », des activistes, militants, universitaires et artistes belges s'inquiétaient déjà de cette forme de « démantèlement immédiat » : *« le remplacement immédiat et généralisé, outre le risque d'une réaction de type trumpiste⁷² ("ne touchez pas à notre patrimoine national"), réduit les problèmes de*

⁷² Pour exemple, on se rappellera que Donald John Trump avait considéré que le retrait des monuments confédérés à Charlottesville revenait à une « dilapidation de l'histoire ». En s'empressant d'ajouter : *« Donc cette semaine, c'est Robert E. Lee. J'ai remarqué que celle de Stonewall Jackson (un autre officier confédéré) allait-elle aussi être enlevée. Et je me demande : est-ce que c'est George Washington le prochain ? Est-ce que ce sera Thomas Jefferson la semaine suivante ? Où est-ce que ça va s'arrêter ? »* Sur les réseaux sociaux, le secrétaire d'État à l'Asile et à l'immigration Theo Francken s'est abstenu de tout commentaire sur la manifestation meurtrière des suprémacistes blancs à Charlottesville tout en s'empressant de condamner ladite « violence » des antifascistes ayant déboulonné une statue d'un soldat confédéré dans l'un des États du sud des États-Unis. Concernant Léopold II, Alain Desthèbe a exprimé son opposition au déboulonnement de la statue de Léopold II en déclarant : *« C'est tout à fait caricatural. Léopold II est un personnage immense et complexe. Sans Léopold II, on n'aurait*

décolonisation de l'espace public à de simples décisions logistiques sans enjeu sur le plan de la pensée ». Les auteurs insistent sur la dimension « processuelle » de la décolonisation de l'espace public : *« démanteler ne se réduit pas à la simple démolition-disparition et à la reconstruction instantanée. Remplacer du jour au lendemain la statue trônant de Léopold II par celle de Patrice Lumumba en un geste “fort” et “immédiat” risque de laisser croire que le problème serait “réglé”, une fois pour toutes. Laissant dans l'ombre les enjeux éminemment politiques d'histoire du colonialisme, de qualification des crimes contre l'humanité et de réparations, mais aussi les continuités post-coloniales de la colonialité du pouvoir (discriminations à l'embauche, au logement, dans l'espace public, racisme institutionnel, racisme d'État, racisme scolaire et environnemental, racisme épistémologique, violences et crimes policiers, profilage racial, ségrégation ethno-spatiale, criminalisation et incarcération, etc.). Au vu de l'importance des enjeux posés par le soulèvement anti-raciste mondial en cours (BLM), le strict remplacement ou déplacement aurait pour effet de refermer la crise et d'effacer le trouble décolonial au nom de la peur de “troubles à l'ordre public” (raison avancée pour ne pas inaugurer une place Lumumba à Ixelles) »* (Vander Elst et al., 2020).

En contre point des dynamiques d'encommissionnement ou de « décolonisation » par le fait du prince, les auteurs en appelaient à *« prendre au sérieux les dynamiques activistes à l'œuvre qui, lieu par lieu, situation par situation, proposent des interventions différentes, précises, situées : faire tomber Léopold II à Auderghem, peindre Baudouin, négocier avec les institutions, filmer et enregistrer des statements (notamment la dénonciation du statu quo institutionnel), exiger, taguer, etc. Il s'agit de faire vivre un problème et ses ramifications multiples, de maintenir expressive la question coloniale et décoloniale en Belgique »*. L'enjeu soulevé ici par les activistes, universitaires et artistes signataires de ce texte est que le temps épais que construit le processus de décolonisation de l'espace public instaure un autre principe de justice qui porte les exigences de réparations et qui fait droit à une mémoire des résistances à la colonisation. Il s'agit alors de parvenir à maintenir la crise post-coloniale active. C'est pourquoi nous proposons d'effectuer une descente archéologique dans les caves de la bibliothèque coloniale. *« Suivre la filière complexe de la provenance, c'est maintenir ce qui s'est passé dans la dispersion qui lui est propre (...) cet héritage n'est pas un acquis, un savoir qui s'accumule et se solidifie (comme un savoir encyclopédique), mais plutôt un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes qui le rend instable et de l'intérieur ou en dessous menace le fragile héritage »* (Foucault, 2001 : 4009). Le travail généalogique ne résout rien, ne substitue rien, mais en quelque sorte approfondit, aggrave la crise.

pas ce débat ici aujourd'hui [...] » (débat RTL). De son côté, l'historien Pierre-Luc Plasman s'oppose également au déboulonnement des statues coloniales de Léopold II en affirmant qu'*« il faut les conserver, car le règne et les actions de Léopold II sont loin de se limiter à la colonisation, sans doute vaut-il mieux les contextualiser »*. On peut aussi ajouter le « nettoyage » de la statue de Léopold II dans le parc du musée de Tervuren par un groupe de citoyens, rassemblé entre autres autour de l'ancien membre du Mouvement Réformateur Aymeric de Lamotte : *« Nous avons été profondément heurtés par la violence de ces dernières semaines à l'encontre de nos monuments historiques. Il était important de témoigner physiquement de notre profond désaccord. La meilleure manière d'agir nous a semblé d'essayer de réparer les actes de vandalisme qui ont été commis. »*, a indiqué M. de Lamotte sur les réseaux sociaux. *« Nous voulons faire passer le message que le respect l'emportera toujours sur l'ignorance et la barbarie. À nos yeux, le patrimoine architectural de l'espace public est capital. »*. Nous reviendrons également dans la seconde partie sur les campagnes du Vlaams Belang « Zwarte Piet is Geen Racist » et sur certaines réactions du type « Touche pas à mon Sauvage » ou « je suis Sauvage » à Ath dans les suites de la campagne Pour une Ducasse sans blackface.

3.6. Les Carnets d'Emile Storms

Nous sommes parti des controverses sur la « restitution », telles qu'elles ont émergé à partir de la rénovation du musée de Tervuren, nous avons ensuite restitué le processus à travers lequel nous avons rencontré le nom de Lusinga et tenté de déplier les modalités de sa *survivance*, puis nous avons territorialisé la question en termes de traces coloniales dans l'espace public de la présence de l'assassin de Lusinga, Emile Storms. Il est temps à présent de descendre dans les archives coloniales. On ne sait presque rien de la vie de Lusinga Lwanguombe. En tant que chef congolais assassiné et pillé par des agents coloniaux belges, les *restes* de son existence ont été intégralement appropriés et dispersés au sein de la bibliothèque coloniale (Mudimbe, 1988). Tout ce que l'on sait de Lusinga se trouve dans le « Fonds Storms, Emile » (HA.01.0017) du Musée Royal de l'Afrique Centrale à Tervuren. Il s'agit d'un fonds important (0,57 Mètre linéaire) de documents couvrant la période 1880-1910. Le général Emile Storms, qui est en bonne place dans le roman national belge et dans la bibliographie coloniale, possédait également une statue apologétique érigée en 1906 au square de Meeûs dans le quartier Léopold à Ixelles par le sculpteur Marnix D'Haveloose, comme nous venons de le voir.

Emile Storms est le chef de la quatrième expédition de l'Association Internationale Africaine. Ses carnets de voyage sont conservés à Tervuren au sein du fonds HA.01.0017, dont les carnets consacrés au « projet d'expédition de marche jusqu'au Lualaba », « les Rouga-Rouga », « Voyage dans la partie sud du Tanganyika, Scène de fraternisation avec le mtemi de Mpala, phénomène du Tanganyika » de septembre 1883, ainsi que son « Journal de la station de Mpala » du 25 octobre 1884 au 21 juillet 1885, son « Agenda de Mpala à Karema » du 31 mai au 5 août 1882, « de Karema à Bagamoyo » du 8 août au 30 octobre 1885. On trouve également des documents concernant l'organisation et la gestion de l'expédition : « Feuilles de route » (avril 1883 – février 1884) ; ses « Carnets de notes sur la liste des porteurs engagés, inventaire des caisses, renseignements médicaux et pharmaceutiques ». Mais aussi une collecte de données : « Notes diverses sur les descriptions d'oiseaux, sur l'échange du sang et sur l'histoire d'un “féticheur”, le déversement des eaux du Tanganyika dans le bassin du Lualaba » ; des « Calculs astronomiques », un article sur l'« intellectualité des nègres ». On trouve également des « Contrats de soumission de chefs de villages à Storms et à Reichard », des « Croquis de poisson et empreintes de végétaux du Tanganyika » ainsi que des photos des objets ethnographiques rassemblés par Storms et exposés dans sa demeure d'Ixelles.

Conjoncture congolaise internationale : 1874-1884

Il nous faut, avant d'entrer dans la matière archivistique proprement dite, restituer le contexte de la Quatrième expédition de l'Association Internationale Africaine (AIA, 1882-1885) menée par Emile Storms, expédition coloniale au cours de laquelle Lusinga sera assassiné.

Stanley accomplit sa traversée de l'Afrique subsaharienne entre 1874 et 1878, le Congrès de la Société de géographie se tient à Paris en août 1875. La *Conférence Géographique de Bruxelles*, à l'initiative de Léopold II, s'est tenue quant à elle au Palais Royal de Bruxelles le 12 septembre 1876, dans le double objectif entremêlé de « lutter contre la traite des Noirs » et de permettre l'« exploration scientifique de territoires inconnus afin d'y implanter la civilisation ». Elle s'inscrit dans la nouvelle vague d'impérialisme colonial du XIX^e siècle (Henry, 2008 : 27-46). Parmi les participants, on

retrouve de nombreux géographes, des explorateurs, des philanthropes, mais aussi de nombreux hommes d'État et nobles des cours d'Europe : d'Allemagne, de France, de Grande-Bretagne, d'Italie et de Russie. L'objectif de Léopold II à travers cette *Conférence Géographique de Bruxelles* était d'éviter toute rivalité inter-impérialiste. Dans une lettre qu'il adresse au rédacteur du *Globe*, H.B. de Beaumont (président de la Société de géographie de Genève) précise que Léopold II a obtenu « l'adhésion de tous les États chrétiens »⁷³ : « grâce à l'apport financier de la Belgique, livrer à elle-même cette première expédition, en l'accompagnant des vœux de toutes les puissances chrétiennes du monde et la recommandant à la protection soutenue de celui qui a créé leur bon vouloir » (Boutillier de Beaumont, 1877 : 148). Le principe d'une double colonisation à la fois scientifique et philanthropique est consacré par l'instauration de « stations ». Issue des travaux de la *Conférence de géographie de Bruxelles* (1876), l'Association Internationale Africaine (AIA) est une commission internationale présentée comme philanthropique, chargée de « propager la civilisation » en Afrique, de « supprimer la traite esclavagiste » et de rassembler des fonds à cet effet. L'objectif de l'Association est ainsi la mise sur pied d'opération à Zanzibar et à l'embouchure du fleuve Congo et le tracé de voies d'accès à l'*hinterland*. Les « stations » devaient offrir l'hospitalité aux Européens, mais aussi remplir à la fois des fonctions scientifiques, à savoir collecter des informations d'ordre géographique et ethnographique, et devenir des foyers de civilisation et des bastions anti-esclavagistes (Wesseling, 2002 : 165). Le second objectif de Léopold II via l'AIA était « quand le moment sera venu, lorsque les circonstances le permettront (de) développer ces posts et les transformer en établissement belge » mais, pour l'heure (durant les années qui s'écoulèrent entre la conférence de Bruxelles et la conférence de Berlin, 1884-1885), « il ne faut provisoirement rien en laisser paraître, car les Anglais ne l'admettraient pas » (Acherson, 1963 : 104).

Ces stations constitueront la première étape d'une occupation spatiale, politique et économique de plusieurs territoires africains. L'Association s'appuie sur des comités nationaux et a à sa tête un comité exécutif. Les participants à la Conférence de Bruxelles proposent la désignation de Léopold II à la présidence de la commission internationale. Dans les derniers mois de 1876, des comités nationaux se créent en France, en Allemagne, aux Pays-Bas, en Écosse et aux États-Unis.⁷⁴ Le Comité belge, constitué le 6 novembre 1876, se transforme en *Comité d'études du Haut-Congo* le 23 novembre 1878. Dans les faits, l'action de l'AIA se confond rapidement avec celle du Comité

⁷³ Mohamed Amer Meziane montre de façon convaincante dans *Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation* que la question du colonial est travaillée de l'intérieur par une question plus profonde, celle de l'« impérialité ». « Est impérial le geste qui associe le pouvoir terrestre à Dieu et Dieu à un pouvoir terrestre, qui affirme le statut divin ou quasi divin du pouvoir qui gouverne les hommes. Ce geste impérial structure l'histoire coloniale occidentale et se situe au cœur des dimensions théologico-politiques de la souveraineté (...) Le concept d'impérialité permet d'analyser les multiples visages de l'État moderne en montrant qu'il ne saurait exister de théologie politique de la souveraineté séparée de la question de l'Empire, de la race et des colonies » (p. 13). La thèse de Meziane est que l'Empire chrétien médiéval qui unifiait les royaumes d'Occident a été rendu impossible par la Réforme. La « fin » de l'empire en Europe conduit à sa fragmentation *hors d'Europe*. C'est à travers l'expansion coloniale et l'esclavage que les monarchies européennes concurrentes ont tenté de réaliser le rêve impérial. En résulte un phénomène de dissémination de l'impérialité. Ce phénomène se situe au fondement du racisme. « L'impérialité est ce qui reste du Saint-Empire après sa fragmentation » (p. 15). De ce point de vue la création de l'EIC lors de la conférence de Berlin fondée par « toutes les puissances chrétiennes du monde » constitue un point de passage important de l'impérial au colonial.

⁷⁴ Le comité exécutif est composé de l'explorateur allemand Nachtigal, du diplomate anglais sir Barle Frere et du biologiste français Quartefages. Le secrétaire général est le colonel Strauch.

belge. La première expédition financée⁷⁵ par l'AIA est lancée en 1877 à partir de l'Afrique centrale et orientale, la dernière s'achève en 1883. Par la suite, plusieurs traités sont encore signés avec des chefs africains en 1883, en 1884 ainsi qu'en janvier et février 1885 (Hasquin, 2000 : 30-31). La conférence géographique a donc permis à Léopold II d'implanter durablement, à travers l'Association Internationale Africaine qu'il dirige officieusement, les bases d'une exploitation commerciale à laquelle se substituera une réelle souveraineté politique (Vanthemsche, 2007 : 35).

Emile Storms est donc le chef de la quatrième expédition de l'Association Internationale Africaine (1882-1885). On est ici dans le contexte de la « course à l'Afrique » que se livrent les nations impérialistes dans la séquence qui précède la conférence de Berlin : le Portugal, la France, l'Angleterre et l'Allemagne. L'AIA s'était donné pour but de relier la côte orientale d'Afrique à l'océan Atlantique par les stations allant de Zanzibar au lac Tanganyika et de Nyangwé (Maniema, rive droite de la Lualaba) à l'embouchure du Congo (Hansen, 1880). Le Portugal, qui a également des revendications territoriales dans la région issue de ses anciens traités avec l'Empire Kongo, conclut un nouveau traité avec le Royaume-Uni, le 26 février 1884, pour bloquer l'accès à l'océan Atlantique à l'AIA. La France occupe déjà la Tunisie et le territoire de l'actuelle République du Congo depuis 1881. La Grande-Bretagne colonise le Soudan et le Somaliland en 1882. L'AIA est rebaptisée *Comité international du Congo*, puis l'*Association internationale du Congo* (AIC) en 1878. Le colonel Maximilien Strauch préside ces deux associations. Léopold II commence à faire venir discrètement des investisseurs privés au sein de l'Association, avec des ambitions de profits. Il amène ainsi peu à peu l'Association à devenir une entreprise commerciale privée. En 1878 est donc fondé le *Comité d'études du Haut-Congo* qui est une société à participation (les actionnaires les plus importants étaient Léopold II, par l'entremise de son banquier, Lambert, et la *Afrikaansche Handels-Vereeniging*). D'après ses statuts, le comité poursuivait un objectif « essentiellement philanthropique et scientifique » mais, comme l'écrit Henri Wesseling, « la pensée de Léopold II témoigne à ce point d'une volonté brutale d'exploitation qu'il est étonnant qu'au début de son aventure africaine cette volonté ait pu être si vertueusement dissimulée derrière un zèle de missionnaire et une philanthropie qu'il professait avec verve » (Wesseling, 2002 : 150).⁷⁶ Dans les directives qui émaneront de Léopold II à partir de 1879, on discerne de plus en plus distinctement une conception politique en formation. Il est de plus en plus question de « nègres libres » appelés à peupler les « stations », qui devaient étendre leur influence sur les chefs des tribus environnantes au sein d'une « confédération républicaine de nègres libres », qui ne serait subordonnée qu'au président vivant en Europe et désignée par Léopold II (Wesseling, 2002 : 178). Les « stations » pourraient être considérées comme de petits États d'une Confédération qui serait, elle, assimilée à un véritable État. Ainsi, à l'issue de la Conférence de Berlin, l'Association de Léopold II

⁷⁵ Léopold II trouva un soutien financier de la « Maison hollandaise » qui avait fait du commerce dans le delta du Congo en 1856 sous le nom Kerdijk & Pincoffs et était devenu une société anonyme la *Afrikaansche Handels-Vereeniging* (AHV) (Wesseling, 2002 : 172). Pincoffs recherche et obtient le soutien de commissaires éminents tels que le banquier Mees, mais aussi du prince Hendrik, le frère du roi (Wesseling, 2002 : 174). Quiconque voulait entreprendre au Congo avait intérêt à profiter du « savoir-faire » rotterdamois, d'autant plus que la Belgique n'avait pas de flotte. Léopold II put compter sur les bateaux de Pincoffs.

⁷⁶ Nous verrons que « volonté brutale d'exploitation » et « mission philanthropique » sont loin d'être des dimensions contradictoires de la colonisation qui se présente comme une « mission civilisatrice », comme une tentative de « libérer » les africain de l'esclavagisme arabe et de la barbarie.

cédera sa place, à partir de 1885, à l'État Indépendant du Congo, qui hérite de ses structures.

Dans une compétition inter-impérialiste avec l'Espagne et la France, Léopold II se lance donc, à partir de 1882, dans une « fuite en avant ». En octobre 1882, Stanley reçut une grande quantité de formulaires types, qu'il suffisait de compléter et de faire signer. En apposant une petite croix sur les formulaires de l'AIC ou du *Comité d'études du Haut-Congo*, les chefs africains cédèrent leur souveraineté. Entre 1882 et la Conférence de Berlin, l'AIC se constitue comme un réseau de « villes libres » sous la forme de stations qui devinrent des « villes et territoires libres » et, plus tard, *l'État libre* du Congo. Mais, en 1884, le « nouvel État » dont parlait Léopold II n'était en réalité rien de plus qu'une mosaïque de petits postes avancés détenant un droit « souverain » sur les territoires environnants (Wesseling, 2002 : 187). Cette « fuite en avant » est poussée par les accords conclus par Brazza-Makoko⁷⁷ en 1882. Durant les deux années suivantes, donc 1883 et 1884, la « question congolaise » va occuper une place de plus en plus importante sur la scène diplomatique européenne. À partir de 1883, Léopold II a pris une avance sur les Français, les formulaires de l'AIC lui ayant été fort utiles (Wesseling, 2002 : 198). Ce sont désormais les prétentions portugaises qui constituent, pour les projets expansionnistes de Léopold II au Congo, une menace sérieuse. Pour convaincre les puissances impérialistes européennes, Léopold II promet une liberté absolue du commerce dans son futur « État indépendant » bien que, dans les faits, les traités que fait signer au même moment l'AIC instaurent des « droits uniques et exclusifs », donc des monopoles. Lorsque les Portugais publièrent dans la presse quelques-uns de ses traités litigieux, Léopold II répondit que, s'il avait dû revendiquer tous les droits exclusifs sur le Congo, c'était précisément pour les restituer ensuite à l'humanité toute entière⁷⁸ (Stengers, 1969 : 462). Si l'État indépendant du Congo fut créé à l'issue de la conférence de Berlin, c'est au titre d'« État sans douanes ». Mais, en février 1884, le traité anglo-portugais a été signé et les droits du Portugal sont donc à présent reconnus par l'Angleterre, de sorte que l'accès par l'océan à l'État indépendant que voulait instaurer Léopold II était coupé. Pour se mettre les Français dans la poche, Léopold II

⁷⁷ Le 10 septembre 1880, sur les bords du fleuve Congo, Pierre Savorgnan de Brazza conclut un traité en plusieurs exemplaires avec le chef traditionnel des *Batékés*. Par ce traité, la République française établit son protectorat sur un vaste territoire qui fait aujourd'hui partie du Congo-Brazzaville. Relayé par la propagande officielle, ce succès obtenu sans combat va nourrir dans le pays de Jules Ferry le mythe de la « mission civilisatrice » de la France. À Paris, le traité entre Brazza et le *Makoko-Iloô* est ratifié le 18 septembre 1882 par la Chambre des députés. Brazza est nommé commissaire du gouvernement dans l'Ouest africain puis, de 1886 à 1897, commissaire général au Congo. Il jette les bases de la future Afrique Équatoriale Française : Congo, Gabon, Oubangui-Chari (aujourd'hui Centrafrique), Tchad et Cameroun...

⁷⁸ Il faut noter ici la convergence et les continuités des déclarations de Léopold II avec les modes de conservation les plus contemporains du patrimoine colonial africain pillé dans les musées occidentaux : « Déclaration universelle des musées » (décembre 2002) signée par plus d'une trentaine de directeurs des institutions strictement occidentales – dont le British Museum (Londres), le Metropolitan Museum of Art (New York), le Musée du Louvre (Paris), le Musée de l'Ermitage (Saint-Petersbourg), les musées d'État de Berlin et le Rijksmuseum (Amsterdam). Faisant fi des demandes de restitution, ces institutions s'appuient sur le concept de « musée universel », où la culture du monde serait accessible à tous, pour ne pas avoir à en restituer le patrimoine. La « Déclaration universelle des musées » constitue une des affirmations les plus fortes de la politique de non-restitution des puissances occidentales dans la conjoncture post-coloniale. Cette formulation d'une universalité *a posteriori* comme droit des vainqueurs à la rapine, au saccage, au pillage ainsi qu'au blanchiment et à la théaurisation du butin de ses crimes en tant que capital culturel (Vander Elst, 2020), résonne pleinement avec les termes avec lesquels Léopold II s'accapare le Congo à partir de 1883. On peut y voir une forme d'impérialité post-coloniale issue de la conférence de Berlin.

propose de leur offrir un « droit de préférence »⁷⁹ : si l'AIC devait un jour vendre ses « possessions », la France aurait un droit prioritaire pour l'acquisition. En d'autres termes, la France reçoit une « option » sur le futur État indépendant. De son côté, le Portugal a donc intérêt à faire en sorte qu'il n'y ait jamais de succession et donc que l'Association ne péricle pas. Avec la promesse d'instaurer une liberté commerciale absolue dans le futur État indépendant et d'un droit de préférence, Léopold II obtient le soutien de Bismarck⁸⁰. Le Congo fut ainsi intégré à la *Grosse Politik* du Reich. Entre la signature du traité anglo-portugais le 26 février 1884 et la fin de la conférence de Berlin un an plus tard, l'année 1884 fut appelée « l'année du Congo » (Wesseling, 2002 : 215). Année durant laquelle l'Allemagne de Bismarck, qui avait jusqu'alors renoncé à l'expansionnisme colonial de type impérialiste, conquiert le Sud-Ouest africain, le Togo, le Cameroun et l'Afrique-Orientale allemande. Bismarck instaure ainsi une courte période de collaboration franco-allemande. Le 7 juin 1884, il fait savoir qu'il ne reconnaîtra pas le traité anglo-portugais⁸¹. De son côté, Léopold II avait, depuis le mois d'octobre 1882, fait passer son entreprise coloniale d'une approche strictement commerciale à une approche politique, c'est-à-dire du stade de l'entreprise au stade de l'État entreprise (*Congo Inc.* selon le titre d'un ouvrage de Jean Bofane qui met justement la citation de Bismarck à l'issue de la conférence de Berlin en exergue). *Congo Incorporated*, car le Congo n'est pas vraiment un pays, c'est un laboratoire, une société anonyme, une cible économique, un territoire pour concession, vital pour les fauves de la mondialisation.

⁷⁹ À long terme, l'EIC recevrait un héritage litigieux. Ainsi en 1960, durant les négociations autour de l'indépendance, le général de Gaulle fit savoir aux Belges que, pour les Français, le « droit de préférence » qui leur avait été accordé jadis existait toujours (Ascherson, 1963 : 132).

⁸⁰ Lorsque l'Allemagne s'engage dans la voie de l'expansion coloniale, à partir de 1885, elle est devenue le pays le plus puissant d'Europe. Dès 1870, Bismarck rompt, dans le contexte d'une longue dépression économique, avec cette politique libre-échangiste et avec les libéraux pour former une nouvelle majorité parlementaire avec les libéraux conservateurs de droite. Cette nouvelle alliance était alors fondée sur le protectionnisme et l'anti-socialisme (Wesseling, 2002 : 207). L'Allemagne, à l'instar de la Belgique, n'avait pas de flotte qui lui eût permis de protéger ses colonies, elle n'avait pas non plus de maisons de commerce pour les exploiter. En 1884, l'Allemagne eut soudain l'occasion d'acquérir une colonie sans difficulté : le Sud-Ouest africain allemand était né. Le « mémorandum Kussrow » (1884) formulait pour Bismarck une méthode libérale qui permettait à l'Allemagne d'acquérir des colonies sans en assumer la responsabilité administrative. Cette solution s'appelait « compagnie à charte » : la compagnie concernée exerçait les droits de souveraineté, elle avait donc le devoir de maintenir l'ordre dans la colonie et d'administrer celle-ci ; en contrepartie, elle se voyait octroyer un monopole commercial dans les territoires qui lui étaient attribués (Wesseling, 2002 : 217). Ce qui devait constituer des colonies sans frais et donc aussi sans ingérence du Parlement. À l'instar de la « Compagnie du Katanga », entreprise concessionnaire de l'État indépendant du Congo créé en 1891 (Harms, 1975 : 78).

⁸¹ La Conférence de Berlin, en tant que « concertation sur les questions coloniales » entre les puissances impérialistes de l'époque, fut pour Bismarck une stratégie de dissolution de l'accord anglo-portugais par l'internationalisation de la question, notamment en impliquant la France. Bismarck amorça la Conférence, le 13 mai 1884, en soutenant que ce traité bilatéral ne pouvait avoir d'effet sur le plan international. Il fallait pour cela que ce traité fût reconnu par le concert des nations. Il défendait de son côté l'idée qu'une voie navigable telle que celle du Congo devait être soumise à un contrôle international, comme le Rhin et le Danube ainsi que le « libre échange » devait être garanti dans la région (Huetz de Lemps & Latour da Veiga Pinto, 1973 : 212). C'est ainsi que fut fondé l'État Indépendant du Congo avec comme mission de « *désenclaver l'Afrique de sorte qu'elle puisse bénéficier des bienfaits de la civilisation en général et du commerce en particulier* ». Lors de son discours de clôture, Bismarck pouvait affirmer : « *Le nouvel État du Congo est appelé à devenir un des principaux gardiens de l'œuvre que nous avons en vue, et je fais des vœux pour son développement prospère et pour l'accomplissement des nobles aspirations de son illustre fondateur* » (Brunschwig, 1964 : 63). Pour Bismarck, Léopold II était inoffensif et la présence de son État indépendant pourrait contribuer à réduire les tensions internationales dans la région et à empêcher des forces plus dangereuses de pénétrer au Congo comme le Portugal.

L'assassinat de Lusinga par Emile Storms s'inscrit dans cette conjoncture particulière, entre le rejet du traité anglo-portugais et l'ouverture de la Conférence de Berlin (Louis, 1971 : 185). L'Angleterre allait bientôt, le 16 décembre 1884, reconnaître l'AIC. Léopold II possédait alors une série de stations autonomes et mal stabilisées mais, dans l'optique de la Conférence de Berlin, il revendiquait à présent un territoire immense. Bismarck sera le premier à reconnaître non seulement l'Association Internationale du Congo, mais également les frontières du futur État. Le 8 novembre 1884, Bismarck fit ajouter un article 6 à l'acte de reconnaissance de l'AIC : « *L'Empire allemand reconnaît les frontières de l'État indépendant telles qu'elles sont indiquées sur la carte ci-joint* » (*Affaires du Congo et de l'Afrique occidentale*. Documents diplomatiques, Paris, 1885). La condition de possibilité historique de l'AIC est alors contenue dans le fait que le pays le plus puissant d'Europe, l'Allemagne, s'est soudainement lancé durant l'année 1884 dans la course impérialiste à la colonisation de l'Afrique, ce qui internationalise de facto la « crise congolaise » et permet, en retour, à Léopold II de présenter l'AIC comme une résolution (*holding operation*) de ces tensions.

« *En réalité, la conférence de Berlin n'a pas découpé le continent africain en une série de colonies européennes, comme on le pense souvent. Hormis les décisions d'accorder à Léopold II la souveraineté dans l'État indépendant du Congo, de garantir la liberté de navigation sur les fleuves Niger et Congo, et le libre-échange dans un territoire compris entre l'État du Congo, le lac Nyassan et le sud du cinquième parallèle, la conférence de Berlin a pour résultat principal la définition du "principe d'occupation effective". Selon ce principe, les colonies ne peuvent être revendiquées que par ceux qui les possèdent déjà dans les faits. En d'autres termes, il faut que des traités soient déjà établis avec les chefs de clans locaux, qu'il y ait une présence administrative active et des activités économiques en cours. Toutefois, le principe d'occupations effectives n'a pour effet que d'accélérer la course aux colonies, puisque les puissances européennes se ruent alors pour occuper des territoires et assujettir les populations locales, en forçant les chefs à accepter des traités qui délèguent tout pouvoir et contrôle aux Européens (...). La ruée vers l'Afrique se déroule sous le prétexte d'abolir l'esclavage et d'apporter la civilisation en Afrique (...)* » (Hansen & Jonsson, 2022 : 75)

C'est donc dans le cadre de cette quatrième expédition que le général Storms reçoit la mission d'obtenir la soumission des chefs congolais au *Comité international du Congo* pour ce qui deviendra l'*État indépendant du Congo*, de façon à ce que les hommes de Léopold II, Gabriel Auguste van der Straten-Ponthoz et Auguste Lambermont, puissent arriver à Berlin en position de force. Mais les territoires du Tanganyika ne sont pas une *terra nullis*, ils sont gouvernés par d'importants chefs, dont Lusinga Lwngombe qui fut le premier à utiliser des armes à feu dans la région à l'ouest du lac Tanganyika. Emile Storms est quant à lui chargé d'établir une station belge sur la rive ouest du lac en 1883. Depuis 1882, l'AIA avait installé un post militaire à Karema, sur la rive est. Storms fonda la station de Mpala sur la rive ouest le 4 mai 1883. Il est alors assisté dans cette tâche par l'explorateur allemand Paul Reichard de la *Afrikanische Gesellschaft in Deutschland*, le comité allemand de l'AIA.

Pour étendre le pouvoir de l'AIA dans la région, au cours des années 1884 et 1885, Storms lance une série d'attaques contre Lusinga et ses hommes, mais il ne parvient pas à obtenir la soumission du puissant chef tabwa Lusinga. Dans une lettre qui se trouve également dans le fonds HA.01.0017, que Storms adresse le 19 décembre 1883 à son chef, le colonel

Maximilien Strauch, secrétaire général de l'AIA, Storms déclare : « *Au Marungu, j'ai eu une petite difficulté avec le fameux Lusinga. Le fond de l'affaire est que je lui ai refusé de la poudre. Il a dit qu'il couperait la tête au premier homme de ma station qu'il rencontrerait. S'il a le malheur de mettre son projet à exécution, la sienne pourrait bien, un jour, arriver à Bruxelles avec une étiquette, elle ferait fort bonne figure au musée.* » (Lettre adressée au colonel Maximilien Strauch, secrétaire général de l'AIA par Emile Storms, commandant de la quatrième expédition, le 19 décembre 1883)

Storms dut cependant attendre les renforts de l'expédition de l'allemand Paul Reichard pour parvenir à vaincre et à faire assassiner Lusinga. Le naturaliste allemand participe à partir de 1880 à la mission de *l'Afrikanische Gesellschaft in Deutschland*, qui est le comité allemand de l'AIA mandaté par Bismarck pour explorer la région du Katanga. C'est donc avec les hommes de Paul Reichard que Storms met sur pied, le 4 décembre 1884, une « opération punitive » contre Lusinga. Voici en quels termes Storms rend compte de l'assassinat de Lusinga dans son carnet :

« *Le premier coup de fusil qui part est adressé à Lusinga qui tombe, mortellement blessé. Il dit qu'il est mourant, mais, au moment que la dernière syllabe expire sur ses lèvres, il a la tête tranchée, qui est promenée sur une lance pendant que l'attaque générale se produit dans le village. C'est un pêle-mêle indescriptible. La plupart des Rougas-Rougas (mercenaires) de Lusinga voyant leur Mtémi (chef de contrée) tué ne cherchent même pas à défendre leur demeure, d'autres se défendent sur place. Le feu se déclare sur tous les points du village, tout ce qui est encore libre cherche à se sauver. Trois autres villages ont le même sort. Vers midi, il n'existe plus de toute la puissance de Lusinga que quatre monceaux de cendres. Grandes quantités de vivres sont tombées aux mains de mes guerriers et un repas est pris sur le champ de bataille même, dont les frais sont fournis par la dépouille du vaincu. Cinquante à soixante hommes ont trouvé la mort sur le champ de bataille et 125 personnes sont tombées entre nos mains. Tout ce qui a échappé aux flammes est devenu le butin de nos guerriers.* » (« Journal du Lieutenant Storms Commandant de la Quatrième Expédition Africaine sur la Côte Orientale », in *Emile I empereur du Tanganyika. Les carnets d'Emile Storms*, 4 décembre 1884, p. 90)

Quelques jours plus tard, le 9 décembre 1884, Storms écrit dans son carnet : « *Je fais apporter la tête de Lusinga au milieu du cercle. Je dis : "Voilà l'homme que vous craigniez hier. Cet homme est mort parce qu'il a toujours cherché à détruire la contrée et parce qu'il a menti à l'homme blanc."* ». Cette « expédition punitive » va terroriser les populations locales et provoquer – ce que cherchait Storms à travers cette extrême violence – de nouveaux actes de soumission, comme celui signé le 15 décembre 1884 par Kansabala et que Storms qualifie alors, suite à cet acte de soumission, de « *plus grand chef du Marungu* ». Storms remplace Lusinga assassiné par Ukala, un Nyamwezi (un des principaux groupes ethniques de Tanzanie), l'un des alliés de Storms (Crummey, 1986 : 72).

Comme le rappelle Véronique Nahoum-Grappe : « *la décapitation prend une signification politique bien plus forte lorsqu'il s'agit de s'attaquer aux grands leaders des sociétés d'Afrique centrale. Dans des sociétés où la conservation du cadavre pour les rites funéraires et l'enterrement sur la terre des ancêtres sont des pratiques primordiales, s'en prendre au corps⁸² du chef revient à saccager sa légitimité politique* ». Il s'agit là, à travers ces

⁸² Il faut cependant noter que dans cette attention au « corps » du chef demeure active la sécularisation de l'idée chrétienne de la « dignité impériale du roi » (cf. Kantorowicz : *Les Deux corps du roi*, 2000 : 954). En effet, ce dont la biographie de Frédéric II témoigne (Kantorowicz, 2000 : 274-283 et 534-535) est précisément que le système

attaques généralisées contre les communautés du Tanganyika, de rites de profanation systématique de type colonial (Nahoum-Grappe, 2002 : 601-609). En effet, toute la scène restituée par Storms dans ses carnets du massacre du 4 décembre 1884 est marquée par le thème de la *profanation* : de la tête de Lusinga décapitée et exhibée sur une lance jusqu'au repas pris sur les lieux mêmes du massacre (soixante personnes sont mortes lors de cette « expédition punitive ») où les troupes de Storms finissent par dormir la nuit. Le geste de décapitation de Lusinga puis de promener sa tête sur une lance est constitutif de l'instauration d'un ordre colonial au Tanganyika. Pour Storms lui-même, tel qu'il le restitue dans ses carnets, découper la tête de Lusinga revient à profaner les rites batabwa de constitution l'ancestralité du chef. Le pillage des statuettes batabwa céphalomorphes en tant que connecteurs de Lusinga à la lignée de ses ancêtres s'inscrit également dans cette forme de cannibalisme colonial. En s'appropriant les *regalia* du chef Lusinga vaincu, Storms tente de s'en approprier la puissance. On ne sait rien de ce que les communautés batabwa de cette époque ont éprouvé face à ces actes de colonisation. On sait par contre que Storms sait ce qu'il fait à travers ces actions de profanation et d'appropriation. Ces carnets sont en effet remplis de notes ethnographiques sur les rites des ancêtres et sur le dispositif rituel des fétiches.

À la fois ses propres notes ethnographiques et les documents d'archives ne laissent aucun doute sur le fait que Storms avait conscience de la *plus-value* politique que ces spoliations – le vol des statuettes, la décapitation de Lusinga et la prise de sa tête – pourraient avoir sur la victoire militaire (Wastiau, 2000). On retrouve ceci dans le texte de l'intervention qu'il réalisera en 1886 avec Jacques devant la Société d'Anthropologie de Bruxelles : « *on ne pourrait pas dire qu'ils (les "nègres") pleurent souvent, c'est plutôt par des plaintes, des cris et des gémissements qu'ils manifestent leur douleur, surtout quand il s'agit de la perte d'un objet, car ils sont avares de leur bien* » (Storms, Carnets : 136). Plus loin, dans ce même exposé, on retrouve une description détaillée du culte des fétiches sur la rive occidentale du lac Tanganyika : « *les fétiches des anciens chefs ou quelques fois même les crânes de ceux-ci devenus fétiches (...) Dans beaucoup de villages, surtout sur la rive occidentale, une hutte de la même forme que les autres, mais beaucoup plus petite, contient des statuettes en bois qui ont la prétention de représenter les anciens chefs (...) ces statuettes ont chacune leur nom (...) la planche XII est Lusinga, un ancêtre du Lusinga dont notre collègue Houzé a décrit le crâne dans une communication faite à la société (...) Ces statuettes ne sont pas elles-mêmes des fétiches, mais elles sont garnies de fétiches, elles servent de porte-fétiches. Le fétiche proprement dit, le dawa concerné par les invocations du féticheur, c'est la corne qui renferme un peu de terre mêlée à de la graisse, qui est fichée dans la tête de la statuette (...)* » (Storms, Carnets : 175)

À la lecture des notes ethnographiques de Storms, on est stupéfait par les détails et l'analyse encyclopédique des sociétés qu'il tente de soumettre sous le joug colonial. On comprend à travers elle que la mission coloniale se veut être une ethnographie des peuples et des tribus du Tanganyika, à travers l'observation des mœurs indigènes et de leurs pratiques culturelles, afin de les classer dans un grand tableau des civilisations (Meziane, 2021 : 27). La conquête coloniale se déploie ici à la fois comme une opération de dévoilement et d'intrusion violente à l'intérieur des rituels batabwa, à la fois comme une profanation, mais aussi comme une intrusion dans et par la culture : « *(...) en ce moment j'entrai brusquement dans la case : le mfumu (féticheur) interdit voulut cesser la manœuvre, mais je lui donnai l'ordre de continuer*

de dédoublement du corps souverain, que Kantorowicz situera au cœur du complexe théologico-politique dans *Les Deux Corps du roi*, est un effet d'impérialisation et donc de sécularisation du christianisme. Elle détermine donc les processus de *politisation du christianisme*, notamment ceux que l'on retrouve dans l'inculturation au Congo via la christianisation sécularisée du respect pour le « corps du chef ».

d'un ton qui n'admettait pas de réplique (...) je fis entrer mes soldats (...) je fis ouvrir le panier du féticheur et je me fis expliquer la puissance de chaque dawa » (Storms, Carnets : 175). La « prise de terre » s'effectue donc aussi ici sous la forme d'une « prise de fétiches » : « avant l'incendie qui détruisit la station de Mpala, on avait aussi fait un fétiche (...) si le chef de la station avait échappé à l'incendie, c'est qu'il possédait probablement des fétiches plus puissants (...) Les ancêtres peuvent encore intervenir dans les affaires du monde, mais même quand il s'agit d'un ennemi, cette intervention ne doit pas nécessairement être hostile : à la vue du crâne de Lusinga, Mpala, qui avait à souffrir des attaques de ce tyran, s'écriait cependant : maintenant c'est notre ami. ». À la lecture des passages consacrés aux « cultes des fétiches », il apparaît que Storms se moque de la croyance aux fétiches qu'il range dans le caractère naïf des « nègres » – lui, en bon moderne, connaît (se fait dévoiler) les trucs et les tours des féticheurs, il n'est pas dupe (cf. James)⁸³. Cependant, il « croit à la croyance » dans les fétiches sur les populations indigènes et se montre très curieux de leurs modes d'existence. Dans *Le Culte moderne des dieux fétiches*, Latour fait de cette « croyance en la croyance » la marque même de la colonialité moderne : « Est moderne celui qui croit que les autres croient. L'agnostique, à l'inverse, ne se demande pas s'il faut croire ou non, mais pourquoi les Modernes ont tant besoin de la notion de croyance pour entrer en relation avec les autres » (Latour, 2009 : 20). Il semble ici que Storms apporte une réponse à la question de Latour : si les modernes « ont tant besoin de la notion de croyance pour entrer en relation avec les autres », c'est précisément parce qu'elle constitue pour eux une arme de guerre coloniale. Storms « croit dans les croyances » des Batabwa dans les fétiches parce cela lui permet à la fois d'effectuer une rupture épistémologique qui le met à distance et qui l'immunise – lui ne craint pas les fétiches parce qu'il « sait » qu'ils ne sont que des objets symboliques, une vue de l'esprit (VdE) – mais aussi et grâce à cette rupture séculariste, de manipuler, de recoder et donc de gouverner à travers le rituel pour son propre profit, pour imposer son hégémonie, sa propre agence.⁸⁴

Avant de devenir des *spécimens ethnographiques* pour le Musée de la métropole, les « fétiches » constituent pour Storms de puissants dispositifs de savoir/pouvoir, lui permettant de capturer/coloniser les âmes des populations indigènes. C'est ainsi que le militaire se fait

⁸³ « Ce qui nous paraît si fondamental dans le diagnostic de James, c'est qu'il ne fait pas seulement de la "peur d'être dupe" l'élément central des rapports que les modernes entretiennent avec leur histoire (enfance qu'il s'agit d'amener à sa maturité), leurs milieux (la nature dont il faut continuellement se distancier) et leurs relations aux autres (ceux qui croient encore, là où nous savons), mais qu'il lui confère une puissance performatrice qui n'est pas seulement existentielle, mais ontologique. » (Debaïse & Stengers, 2021).

⁸⁴ Cette opération de séparation entre « une foi sans rites et des rites sans foi » est le résultat du processus de sécularisation tel que le restitue Tala Asad dans *Genealogies of Religion. Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, London and Baltimore, John Hopkins University Press, 1993, pp. 28-30. L'hypothèse étant la suivante : plus l'Occident semble se libérer de Dieu, plus il semble paradoxalement avoir besoin de faire de la « religion » l'objet d'un discours (Meziane, 2021 : 19). La sécularité de l'Occident consiste, à l'instar de l'expédition de Napoléon en Égypte, à produire des signifiants indigènes « religieux » sans foi, de façon pragmatique, à travers « de nouvelles techniques de contrôle des autorités indigènes » (Laurens, 2014 : 111). Dans l'ethnologie coloniale, comme Meziane la restitue avec Volney pour le cas français, la « religion y est définie comme une constante des sociétés sous-développées (Staum, 1996 : 157-178). L'Empire colonial sécularisé instaure ainsi des recodifications pseudo-traditionnelles (pseudo-Tabwa pour ce qui nous concerne ici) qui ne fonctionnent que comme un ensemble de signifiants vides à destination gouvernementale. On ne domine plus la colonie par la conversion forcée, mais par traduction et hybridation des codes et pratiques indigènes par ce qu'en tant que Moderne "on sait" que les fétiches et les esprits "ça n'existe pas", que ce sont des inventions de l'esprit, mais que les indigènes eux y croient, qu'ils ont besoin d'y croire, parce que les sciences sociales établissent (cf. Spinoza, *L'Éthique*) la dimension anthropologique du "sacré" comme une sorte d'invariant des sociétés humaines. Le naturalisme ne peut plus dès lors être pensé comme une ontologie comme les autres (à l'instar de l'animisme, du totémisme ou de l'analogisme), mais plutôt comme l'ontologie politique du colonialisme, comme l'impérialité du savoir qui traduit, recode et agit (inculturation) à travers les autres ontologies pour l'extension de son propre Empire. Les religions et les "croyances" indigènes se laissent désormais décrire et observer à la manière de faits sociaux nécessaires à l'établissement d'une gouvernementalité coloniale indirecte.

aussi ethnologue armé, expert du culte des fétiches et des ancêtres. Storms croit que les Batabwa croient dans le « culte des ancêtres » depuis un culte des reliques, particulièrement autour des crânes d'ancêtres qui se constituent en tant que rite secret. Ce qui intéresse Storms, c'est qu'à travers ce rite, les ancêtres acquièreraient une forme de présence dans le monde des vivants à travers l'usage rituel de leurs reliques. Ces restes humains deviennent ainsi des « fétiches », c'est-à-dire des *artefacts* utilisés comme si ils étaient vivants. Les crânes des ancêtres *fétichisés* deviennent, dans leur contexte d'usage rituel, des objets-personnes (Bonhomme, 2008). D'après Allan Roberts, qui est revenu sur les bords du lac Tanganyika pour enregistrer les traces dans la mémoire orale de cette histoire dans cette région du Congo, lorsqu'un chef coutumier est mort, on laisse pourrir la tête jusqu'à ce que celle-ci se détache du corps, celle-ci sera conservée et deviendra un objet coutumier nécessaire à la transmission du pouvoir. Il apparaît donc que le vol exercé par Storms des statuettes ainsi que la décapitation et la déportation du crâne de Lusinga ont pu produire une rupture dans cette transmission. D'après Allan Roberts, ce processus d'interruption est caractéristique de la mise en place de l'hégémonie coloniale (échange de mails avec Michel Bouffieux). On retrouve dans le journal de Storms, en date du 2 mai 1885, soit cinq mois après l'attaque contre le village du chef Lusinga, une description ethnologique de ces cérémonies : « *Bien des cérémonies diffèrent dans la contrée de Mpala et celle au sud qui est le Roanda avec le Marungu proprement dit qui est plus au sud. Ainsi, dans le Roanda, l'enterrement d'un chef se fait bien longtemps après sa mort. Le cadavre est maintenu assis sur la couchette et revêtu des plus beaux habits. Le cadavre reste dans cette position jusqu'à pourriture complète et jusqu'à ce que la tête se détache seule du tronc. Celle-ci est alors recueillie, on détache les ongles que l'on place avec la tête. Ces objets sont précieusement cachés. On va alors chercher ces mêmes objets du prédécesseur que l'on joint au reste du dernier décédé et le tout est porté en terre après avoir au préalable fait une couche de victime pour y placer les restes du feu Roi. Dans le Marungu proprement dit, l'enterrement suit de près la mort, le cadavre n'est pas mutilé.* ». On trouve également, comme nous l'avons déjà vu, des notes détaillées sur le culte des fétiches « *Mais, à côté de ces fétiches, il y en a d'autres qui ont aussi pour mission de protéger le village et surtout son chef : ce sont les fétiches des anciens chefs ou quelquefois même les crânes de ceux-ci devenus fétiches, comme dans l'Ugunda, où ils sont généralement renfermés dans une hutte ou un local spécial. Dans beaucoup de villages, surtout sur la rive occidentale, une hutte de la même forme que les autres, mais beaucoup plus petite, contient des statuettes en bois qui ont la prétention de représenter les anciens chefs ; cette hutte est garnie d'un lit en natte et de tout le mobilier ordinaire du ménage, plus unealebasse dans laquelle on verse du pombé chaque fois qu'on en brasse. Ces statuettes ont chacune leur nom : le n° 1 de planche XII est Lusinga, un ancêtre du Lusinga dont notre collègue, M. Houzé, a décrit le crâne dans une communication faite à la Société (1) ; le n° 2 est la femme de ce Lusinga ; le n° 3 représente Monda, un chef du Marungu ; enfin, les n° 4 et 5 sont Kansawara et sa femme qui régnaient autrefois sur le village du même nom dans le Marungu. Ces statuettes ne sont pas elles-mêmes des fétiches, mais elles sont garnies de fétiches, elles servent de porte-fétiches. Le fétiche proprement dit, le "dawa" consacré par les incantations du féticheur, c'est la corne renfermant un peu de terre mêlée à de la graisse, qui est fichée dans la tête de la statuette, ce sont les fruits à coque dure qui lui pendent au cou ou au bras, enfilés dans un cordon de cuir (planches XIII et XVI).* » (Storms, Carnets : 175)

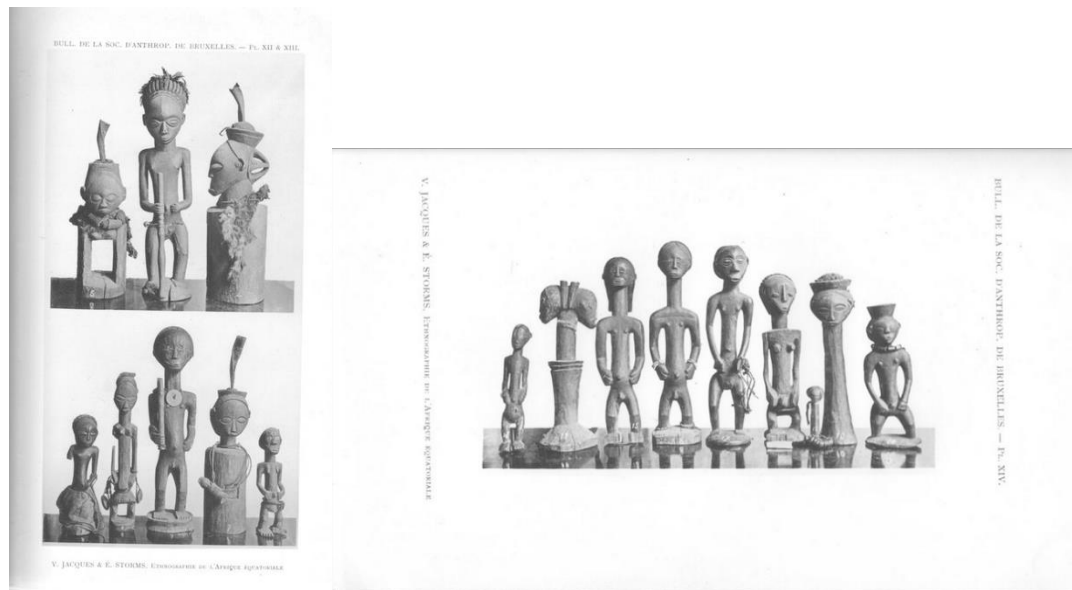


Figure 22

Lors de la conférence donnée par Victor Jacques et Emile Storms à la Société d'Anthropologie de Bruxelles, le 31 mai 1886, les statuettes sont montrées. Une photo de celles-ci est ensuite reproduite dans le bulletin de cette association. « Ethnographie de l'Afrique équatoriale », Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, planches XIV, XII et XIII.

Il ne s'agit pas seulement d'une attention encyclopédique, mais d'une ethnologie coloniale stratégique, c'est-à-dire insérée dans un dispositif⁸⁵ de pouvoir, prémisses d'une *gouvernementalité indirecte* par ingérence culturelle (cf. point 3.9.) ; nous allons revenir plus longuement sur cette forme. Cette attention de type naturaliste aux rituels batabwa se marque jusque dans les formes de ritualisation patrimoniale à Tervuren. On parlera alors de « fétichisation » au sens moderne du terme, c'est-à-dire à une relation de type conservatrice d'une présupposée authenticité ou origine. En ce qui concerne le cas de la statuette féminine tabwa (EO.0.0.31664) pillée par Storms à Lusunga, la « conservation » de la corne posée sur le dessus de la statuette « *dans un paquet magique de fibres végétales, de fibres d'écorce et autre matériel organique* » est tout à fait caractéristique de cette forme d'attention. En effet, cet élément amovible *organique* qui faisait partie de la fonction d'« origine » de l'objet n'a pas été produit pour durer au sein d'un dispositif *inerte* d'exposition muséographique. Ce qui fait que, dans son dispositif d'exposition muséal à Tervuren, cet élément devient « instable ». Ainsi, depuis sa capture par Storms en 1885, l'écorce s'était « endommagée » et des « pertes » du matériel organique poudreux s'étaient produites sur la corne. Elle a donc été « restaurée » au sein du Musée royal de l'Afrique centrale « *par une très fine couche de gaze et de papier japonais à longues fibres (Kozo tissue) et d'une solution de fécule de blé. La corne a été stabilisée par une très fine cheville de mousse de polyéthylène.* » Cette forme de fétichisme muséologique peut être caractérisée comme « transposée », au sens où s'opère une opération de *transfert* du fétichisme colonial d'« origine » – tel que nous pouvons en tout cas le retrouver dans l'exposé de Storms et Jacques à la Société d'Anthropologie Bruxelloise – vers le dispositif d'exposition muséographique lui-même. D'ailleurs, lorsqu'on lit la présentation de l'opération de « restauration » sur le site du musée qui présente la statuette féminine tabwa (« Trésor du mois »), les effets possibles de ce transfert sont explicités : « *La corne ne peut cependant pas être fixée à l'objet, car cet élément amovible faisait partie de la fonction d'origine de l'objet. Le fait de fixer la corne activait en effet les forces de l'objet* ». Le dispositif de restauration de

⁸⁵ « Stratégique » doit être compris ici comme une certaine manière de faire évoluer le rapport de forces en sa faveur par la production d'un dispositif permettant d'exercer un pouvoir sur... (cf. Foucault, 2001 : 299.).

l'« origine » conserve ici jusqu'au mode d'appropriation culturelle tel qu'on le retrouve dans les carnets de Storms. L'opération de conquête coloniale est donc également intrinsèquement une politique de la « conservation ». Aux yeux des colonisateurs belges et dans les théories ethnologiques métropolitaines, les sociétés du Tanganyika vivaient dans un état de décadence, de dégénérescence, en voie de disparition. La colonisation, comme l'a très bien montré Edward Saïd à propos de l'« Orient », fonctionne donc sous le leitmotiv de la « résurrection » et de la « régénérescence ». Ce qui suppose que les peuples d'Asie et d'Afrique, à demi morts, vivaient à la manière de fossiles. Il y a, dans toute opération de conquête coloniale, une domination qu'avec Meziane nous pouvons appeler « archéologique » (Meziane, 2021 : 32). Il s'agit alors pour les agents coloniaux ethnologues et conservateurs de « collecter les dernières traces » archéologiques (raciologiques) de ces sociétés africaines en train de disparaître sous les coups de la barbarie, de l'esclavage et de la dégénérescence : « *Le degré artistique d'un peuple est l'expression la plus élevée de sa perfectibilité et la protection des arts souligne la grandeur d'un gouvernement* » (Théodore Masui, premier directeur du Musée, 1889 à 1899 ; Masui, 1897). La colonisabilité/régénération des Africains s'effectue également au nom des anciens royaumes cafres (nous y reviendrons à propos de l'exposé de Houzé dans le prochain paragraphe), du passé enfoui des peuples Kongo ou Bantu dégénérés par métissage en pleine régression bio-historique, une forme de « *résurrection muséale des peuples, contemporaine de l'invention des premiers musées patrimoniaux* » (Meziane, 2021 : 34).

Parmi les militaires qui prirent part à ces opérations de conquêtes, quelques officiers reçurent l'ordre ou prirent l'initiative d'établir des « collections ethnographiques » et « anthropométriques » (Emile Storms, Alphonse Vangele, Henry-Auguste De Bruyne, Charles Lemaire⁸⁶ et Théodore Masui).⁸⁷ Afin de rationaliser ces « collectes » depuis la métropole, Maximilien Strauch écrit à Storms le 20 juillet 1883 : « *Nous vous approuvons de consacrer vos loisirs à la formation de collections d'histoire naturelle. Ne vous pressez pas d'expédier en Europe vos échantillons. (...) Ne manquez pas non plus de recueillir quelques crânes de nègres indigènes si vous le pouvez sans froisser les sentiments superstitieux de vos gens. Choisissez autant que possible les crânes d'individus appartenant à une race bien tranchée, et dont le caractère n'a pas subi de modifications physiques par suite de croisements. Notez soigneusement le lieu d'origine des sujets, ainsi que leur âge quand cela est possible (...) D'ici à quelques années, ils seront très rares et par cette raison ils auront un grand prix pour les savants qui tenteront d'écrire l'histoire de ces peuples en l'histoire de leur avènement à la civilisation* » (Lettre de Strauch à Storms, 20 juillet 1883, MRAC, HA.01.017.06).

Nous trouvons dans cette lettre tout le nouage que nous tentons de restituer ici entre colonisation, archéologie, importance scientifique, décadence, disparition, sauvegarde et patrimoine. Il s'agit d'essayer de « conserver », à travers la « collecte » de crânes des *spécimens* purs (« *dont le caractère n'a pas subi de modifications physiques par suite de croisements* »), en essayant autant que faire se peut de « respecter » les croyances (« *sentiments superstitieux* ») comme technique de contre-insurrection (Meziane, 2021 : 29) dans la mesure où ils représentent des vestiges archéologiques, des fossiles humains.

⁸⁶ Officier d'artillerie au Congo, il assume, en 1898, « les fonctions de Secrétaire générale à l'Exposition de Tervuren et à la charge, en Belgique, avec le docteur Dupont, des 300 indigènes employés du Congo (Biogr. Colon belge 1951, II, 604) »

⁸⁷ Les premières pièces récoltées dans le cadre des opérations militaires et destinées à des fins muséologiques furent entreposées dans les écuries du Roi place du Trône Bruxelles et, à partir de 1885, mises en dépôt au Musée d'Histoire naturelle de Bruxelles (Wastiau, 2000 : 17). Masui fut chargé d'organiser la section consacrée à l'EIC à l'Exposition internationale de Bruxelles et de Tervuren, en 1897. Lieutenant d'artillerie, il devient le premier directeur du Musée du Congo, de 1898 à 1899.

Deux jours après le massacre du 4 décembre 1884, Storms organise un *palabre* où il fait venir les autres chefs batabwa de la région et dispose au centre du cercle la tête de Lusinga. Dans ses carnets, il rapporte les paroles d'un chef, Mpala, qui aurait dit : « *Personne dans la contrée ne pouvait battre Lusinga parce qu'il était le plus fort. Vous l'avez battu, vous êtes donc le plus fort. Vous l'avez battu, vous êtes donc le plus fort et nous sommes vos enfants* » (6 décembre 1884, Emile Storms, « Journal de la quatrième expédition de l'AIA, note 46).

Ces victoires militaires sont fragiles et les alliances obtenues suite au massacre du 4 décembre 1884 et la décapitation de Lusinga vont rapidement se retourner contre Storms, et le fort « imprenable » (sic.) qu'il fit construire à Mpala sera incendié. Celui qui s'appelait lui-même, avec un brin de modestie, « Emile 1^{er}, empereur du Tanganyika » dut alors fuir le Congo et rentrer défait en métropole. Le 19 mai 1885, la grande palissade d'une épaisseur de soixante centimètres que Storms avait fait construire pour protéger son fort sera réduite en cendres par des insurgés liés au chef rapporté sous le nom de Kansawara dans l'historiographie coloniale (Luffin, 2007). Dans son journal, il écrit : « *C'est un triste spectacle, toutes mes collections sont perdues, 150 clichés photographiques, collections d'histoire naturelle, ethnographique, physique, géologique, minéralogique, etc., etc. Journaux, cartes, en un mot tout tout tout.* ». Le butin colonial de Storms, ses « collections » périssent par les flammes. Les missionnaires français s'enfuient. Le fort de Storms s'effondre : « *Je n'ai que ce que j'ai sur le corps, une paire de pantoufles, un mauvais pantalon et une chemise.* » Il est alors obligé de « faire bonne contenance » pour que tout le monde n'abandonne la station de Mpala. Storms écrit en vain à Bruxelles de ne pas abandonner les positions de l'AIA sur le lac Tanganyika (lettre du 27 mai 1885). Pour « l'Empereur du Tanganyika », la perte de la station de Mpala « *porterait un coup terrible à notre prestige, et la situation des Européens établis sur le lac, que nous avons la prétention de protéger, deviendrait désormais impossible* » (Storms, Carnets, 19 mai 1885). Storms veut maintenir un accès à l'AIA, « *une porte ouverte pour rentrer dans nos positions en cas de départ* ». Il espère ainsi pouvoir transférer « provisoirement » la gestion des stations de l'Association aux hommes du cardinal de Lavigerie, le fondateur de la société missionnaire des Pères blancs qui y établit un royaume chrétien. Storms est convaincu qu'il arrivera à persuader les responsables de l'AIA de maintenir ses stations. Mais, à l'issue de la Conférence de Berlin, la côte est du lac sera attribuée à l'Allemagne. Léopold II décide alors de concentrer ses efforts coloniaux sur le bas Congo et cède la région de l'ouest à Mgr Charles Lavigerie (Casier, 1987).⁸⁸

Lors de son retour en Belgique, Storms ramène le crâne de Lusinga ainsi que celui de deux autres chefs congolais qui connurent le même sort. Il les expose dans un premier temps dans son musée privé, dans sa demeure à Ixelles au sein d'une mise en scène à la gloire de son œuvre coloniale avec d'autres *regalia* de chefs Congolais qu'il a fait assassiner et dépouiller.

⁸⁸ Lorsque deux prêtres français arrivèrent à Mpala, Isaac Moinet et Auguste Moncet, le 5 juillet 1885, Storms leur remit le fort, les armes et les munitions, un voilier et une garnison d'askaris payés pour six mois. C'est à cette occasion que Moinet demanda à Storms quel titre il devait prendre pour succéder à « Sa Majesté Emile 1^{er}, roi du Tanganyika » (Vail, 1991 : 197).



Figure 23

Panoplies de trophées de guerre figurant les sculptures du chef tabwa Lusinga au domicile du général Storms à Ixelles. Avant de rejoindre les collections du musée de Tervuren, ces statuettes – tout comme les trois crânes – ont séjourné pendant des années au domicile de Storms, chaussée d'Ixelles à Bruxelles, à deux pas de l'actuel quartier africain de la capitale, « Matonge ». La statue de Lusinga trônait alors sur la cheminée de celui qui fut « Emile 1^{er}, empereur du Tanganyika » (Collection Hotz-MRAC). On perçoit assez nettement dans cette mise en scène l'affirmation de la puissance appropriée par le général Storms des *regalia* du chef Lusinga vaincu (fétiches, armes de guerre, objets de pouvoir, animaux empaillés, etc.).



Figure 24

Ces photos, qui montrent la statue de Lusinga exposée chez Storms, font partie d'un reportage photo que G. Hotz a réalisé en 1929 au domicile de Storms à Ixelles. HP.1930.653.1.

Après la mort de Storms le 12 janvier 1918, ces crânes ainsi que les artefacts pillés seront légués en 1930 par sa veuve au musée de Tervuren. Les crânes ne seront cependant jamais exposés de peur de nuire à la mission de propagande coloniale du musée (Couttenier, 2014 : 109) et de jeter le doute sur les conditions d'acquisition des artefacts exposés, mais ils intégreront les collections d'anthropométrie du Musée où ils seront consultés et mesurés par Emile Houzé pour fabriquer les hiérarchies raciologiques qui serviront à imposer une forme de gouvernementale indirecte sur le Congo. En 1964, avec l'indépendance du Congo, les collections d'anthropologie physiques seront transférées à l'Institut des Sciences Naturelles à Ixelles. La plupart des dossiers d'acquisition seront perdus lors de ce transfert. Aujourd'hui, le crâne de Lusinga étiqueté et numéroté (A.A. 151) se trouve en dépôt dans une boîte de l'Institut Royal des Sciences naturelles de Belgique.



Figure 25

Début mars 2018, Patrick Semal, conservateur au Musée des Sciences naturelles de Belgique, montre à Michel Bouffioux le crâne de Lusinga. On remarquera l'étiquette « Coll. Storms 1935 ». Emile Storms avait écrit : « *S'il a le malheur de mettre son projet à exécution, la sienne [de tête], pourrait bien, un jour arriver à Bruxelles avec une étiquette, elle ferait fort bonne figure au musée.* » (Photo : Ronald Dersin).

No.	Crâne	Date	Collecteur	Notes
149	Crâne avec machoire inférieure	2-7-35	Emile Storms	14/8/1935
150	Crâne avec machoire inférieure	2-7-35	Emile Storms	14/8/1935
151	Crâne sans mach. inf.	2-7-35	Emile Storms	14/8/1935
152	Crâne avec mach. inf.	2-7-35	Emile Storms	14/8/1935
153	Crâne sans mach. inf.	2-7-35	Emile Storms	14/8/1935

Figure 26

Le 19 août 1935, le registre d'anthropologie physique du musée de Tervuren enregistre l'entrée des crânes donnés par la veuve d'Emile Storms, dont celui de Lusinga (151).

Banalité et grotesque du mal colonial

Les pratiques coloniales de Storms restituées dans ses *Carnets* sont extrêmement brutales, mais il est peut-être important, à présent, sans produire d'euphémisme sur cette forme de violence extrême qui laissera des traces profondes, de faire sentir au lecteur le côté *grotesque* des écrits de Storms, celui qui se fit appeler « Emile 1^{er}, empereur du Tanganyika », mais qui cinq mois plus tard verra son fort entièrement brûlé, qu'il dut abandonner, avant de devoir rentrer en Belgique, vaincu.

Il y a, dans la restitution ethnographique de la violence coloniale telle que nous la faisons depuis les notes et écrits des agents coloniaux, un paradoxe important qu'il nous faut à présent caractériser. Pour ce faire, nous pouvons prendre appui sur la lettre que le philosophe allemand Karl Jaspers adresse à Hannah Arendt, le 19 octobre 1946, et qui lui sera d'une importance décisive lorsqu'elle aura à formuler son concept de « banalité du mal » à l'occasion du procès d'Adolf Eichmann à Jérusalem (1961-1962) en tant qu'envoyée spéciale pour *The New Yorker*. Jaspers écrit : « (...) pour ce qui concerne les deux autres remarques critiques à l'égard de la *Schuldfrage*⁸⁹, je ne suis pas tout à fait d'accord avec vous : ce que les nazis ont fait ne se laisserait pas, selon vous, comprendre comme un crime ; votre conception m'inquiète un peu du fait que la faute qui dépasse toute faute criminelle acquiert inévitablement une certaine "grandeur", une grandeur satanique, qui, pour ce qui est des nazis, est aussi loin de moi que les discours sur le "démonisme" de Hitler et autres choses de cette sorte. À mon avis, c'est parce qu'il en a vraiment été ainsi qu'il faut voir les choses dans toute leur banalité, dans leur prosaïque nullité. ». Ce que pose ici Jaspers dès 1946 nous aide à comprendre le paradoxe qui

⁸⁹ *La Culpabilité allemande* (« Die Schuldfrage ») est un ouvrage du philosophe Karl Jaspers paru en 1946. Il traite de la situation spirituelle de l'Allemagne après la Seconde Guerre mondiale et des notions de culpabilité et de responsabilité. Il est traduit en français en 1948 par Jeanne Hersch et réédité en 1990 avec une préface de l'historien Pierre Vidal-Naquet.

se loge dans le concept de « banalité du mal » à propos de Eichmann,⁹⁰ mais qui concerne en droit toute pratique d'extermination de masse.

Plus les crimes sont massifs, plus ils sont odieux, plus ils sont prémédités, plus, rétrospectivement, la conscience collective a tendance à sataniser leurs auteurs en en faisant des figures surhumaines du monstrueux. Cette question est particulièrement sensible à l'heure d'écrire ces lignes, dans les suites de la bataille de Bakhmout⁹¹ dans l'est de l'Ukraine, certains parlant à son propos d'un nouveau Verdun. Les crimes du régime de Poutine sont nombreux et massifs (depuis la Tchétchénie jusqu'à l'Ukraine, en passant par la Syrie, la Géorgie, etc.). Or, dans la conscience inquiète, presque traumatisée de l'Europe de l'Ouest, Poutine a souvent été présenté comme un grand stratège, un « joueur d'échecs ». Pourtant, ses crimes sont lâches et odieux, n'hésitant pas à bombarder des hôpitaux et des populations civiles, à sacrifier des contingents entiers d'infanterie pour connaître les positions ukrainiennes. Il semble que le général Storms, qui cristallise aujourd'hui la mauvaise conscience belge de la violence coloniale, puisse jouer ce rôle expiatoire du « grand méchant Satan ».

Lors du déboulonnement de la statue de Storms au square de Meeûs, le bourgmestre Ecolo d'Ixelles, Christos Doukeridis, établit une différence de nature entre le lieutenant-général et le roi Léopold II, également statufié sur le territoire de sa commune à quelques pas de là. « Ici, on retire le buste d'une personnalité sulfureuse qui n'est connue que parce qu'elle a été particulièrement barbare, qui a coupé des têtes. Elle n'a plus sa place sur le piédestal sur lequel elle avait été mise. Les noms de nos rues et les statues déposées sur nos espaces publics racontent des histoires et proposent de ce fait un récit. Nous sommes responsables du récit que nous souhaitons valoriser et proposer aux générations à venir. » (BX1, 30 juin 2022). « Ici » veut dire : comparativement à Léopold II, le « roi bâtisseur ». En négatif, Storms, lui, représenterait le « barbare ». De son côté, le directeur du musée de Tervuren fait une différence entre la *brutalité* de Storms et le « respect » que les Pères blancs et les missionnaires auraient eu pour les cultures locales, notamment par une connaissance fine des langues locales bantoues (kitabwa pour Kaozé). Il importe donc d'interroger la reconstruction de Storms comme personnage « ténébreux » et « satanique » par la mauvaise conscience post-coloniale. En effet, la lecture des *Carnets* de Storms montre que cette distinction morale contemporaine ne tient pas. On constate en effet tant dans ses *Carnets* que dans ses exposés, une attention ethnographique très élaborée. Ils sont remplis de ce « respect » pour les cultures traditionnelles

⁹⁰ En réalité, Arendt, qui ne s'est rendue que quelques jours à Jérusalem lors du procès, se trompe sur le cas de Eichmann. La « banalité » que présente Eichmann, et sur laquelle Arendt construit sa théorie politique, constitue, dans le cadre du procès à Jérusalem, une stratégie de défense bien plus qu'un trait de caractère. La stratégie de la défense de Eichmann consiste à ne pas contester les faits de l'acte d'accusation, mais à minimiser la responsabilité de l'accusé dans les crimes du régime nazi perpétrés contre les Juifs. L'accusé est présenté comme « un petit rouage de l'appareil d'État », sans influence sur la planification et le fonctionnement de la machine à tuer. Une ligne de défense qui veut mettre l'accent sur l'incapacité hiérarchique d'Eichmann à défier les instructions de ses supérieurs et le fait que ce sont les chefs du régime nazi, plutôt qu'Eichmann, qui ont adopté les décisions criminelles décisives.

⁹¹ À partir de mai 2022, au cours de l'invasion de l'Ukraine par la Russie, Bakhmout se retrouve proche de la ligne de front et est régulièrement bombardée par l'armée russe, alors qu'environ 20 000 personnes demeurent dans la ville. Le 1^{er} août, les forces russes lancent une offensive massive au sud et au sud-est de Bakhmout. Fin novembre 2022, de nombreuses troupes Wagner sont envoyées par les Russes pour prendre Bakhmout coûte que coûte. Fin mars 2023, la ville ne serait plus contrôlée qu'à un tiers par l'Ukraine d'après un conseiller à la présidence ukrainienne. Evguéni Prigojine annonce la prise de la ville par le groupe Wagner le 20 mai 2023, ce qui est par la suite confirmé par Vladimir Poutine ; l'état-major ukrainien affirme cependant tenir plusieurs poches dans la ville. En avril 2023, selon John Kirby du département de la Défense des États-Unis, 10 000 soldats de Wagner seraient morts pendant l'offensive russe de l'hiver, essentiellement des anciens prisonniers « jetés dans les combats à Bakhmout sans entraînement ni commandement militaire suffisant » (« *Guerre en Ukraine : 20 000 soldats russes ont été tués depuis décembre, selon les États-Unis* », sur Le Parisien, 2 mai 2023).

batabwa que Fanon raccroche à la mauvaise conscience du colon, en tant que rapport inauthentique à soi, qui se double d'un rapport inauthentique à la condition noire. Fanon le décrit comme un « *pseudo-respect [qui] s'identifie en fait au sadisme le plus élaboré* » (Fanon, 2011 : 718). Ce « pseudo-respect » est donc la marque et l'effet le plus direct d'une entreprise de dissolution, pour ne pas dire de démolition, des identités politiques réfractaires (Ajari, 2015), comme le montre de façon paradigmatique le cas Lusinga. L'étude des modalités de la gouvernementalité indirecte et des politiques coloniales de civilisation au Congo, depuis les crimes coloniaux, montre que « brutalité » et « défense de la condition indigène » fonctionnent en réalité ensemble, au sein d'un même dispositif civilisationnel, comme nous le verrons.

Ce risque de « satanisation » rétrospectif est pourtant bien réel, d'autant plus que la conscience collective belge à propos des crimes commis par les agents de l'EIC au Congo est marquée par l'ouvrage de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, et par le personnage de Kurtz, dont la maison est clôturée par une rangée de piquets sur lesquels sont plantés des crânes d'Africains. Le personnage de Kurtz est construit par Conrad à partir du cas le plus renseigné, celui du poste des Stanley-Falls. L'ancien agent de l'EIC, Edward J. Glave, revenu dans la colonie en 1895, constate que le capitaine belge Léon Rom a décoré le parterre de sa maison d'une vingtaine de têtes ramenées par des auxiliaires afro-arabes à son service (19-20 février 1895, Glave, 1897 : 699-715). Par la suite, cette scène, racontée dans *The Century Magazine* après la mort d'Edward J. Glave, inspire la nouvelle coloniale de Joseph Conrad, *Au cœur des ténèbres*, et son personnage de Kurtz. Scène qui inspirera également le personnage du colonel Walter Kurtz, interprété par Marlon Brando, dans le film *Apocalypse Now* réalisé par Francis Ford Coppola en 1979.

Lorsqu'on lit les récits ethnographiques et militaires de Storms, on est particulièrement marqué par une emphase *grotesque*, par la mise en scène grandiloquente d'un pseudo-empereur tout puissant. Le paradoxe, voire la tension, doit dès lors être maintenu entre : 1) l'extrême violence et la brutalité des crimes que les *Carnets* restituent à peine, « *recouverte sous des mots lisses comme la pierre* » (Foucault, 2009), qui y sont banalisés, sans cesse euphémisés, objets de rigolades⁹², qu'il nous faut donc *dramatiser* pour en restituer la trace exterminatrice en

⁹² « *Vers midi, nous arrivons au village de Matori. Le Lomami [un des affluents majeurs du fleuve Congo en République démocratique du Congo] est à une centaine de mètres de là (...) Les indigènes, en apprenant notre arrivée, pris de panique, ont coupé le pont. Il était de leur intérêt pourtant de nous laisser quitter la contrée au plus vite, car partout où nous restons trois jours, c'est la dévastation, une véritable nuée de sauterelles (...) On tire des obus qui atteignent des cases, ensuite le commandant donne l'ordre de pousser vigoureusement en avant. Il y avait plusieurs milliers d'indigènes rangés en ordre de bataille devant le village et les bois environnants étaient tous occupés. Le combat a été dur (les) indigènes, on les a poursuivis avec des obus. Ici le côté comique (...) ; à l'éclatement, ils se retiraient et tiraient sur les éclats (...) ces manœuvres provoquaient de notre côté une hilarité générale* » (Carnes Lapière). La dévastation coloniale relatée comme l'action d'« une véritable nuée de sauterelles ». Le manuscrit ici n'intéresse pas uniquement par les recoupements de l'enquête ; c'est tout ce qu'il ne dit pas qui glace d'effroi : des obus sont tirés et on avance, ou cela provoque l'hilarité d'une violence débonnaire (Jamar & Vander Elst, 2023). Maarten Couttenier rapporte un autre récit colonial macabre : « *Près du campement à 30 mètres, on trouve le cadavre parcheminé et hideux d'un pauvre diable de porteur, mort en route, et que ses camarades ont apporté là après l'avoir ligoté sur un stick. Le pied gauche et une partie des muscles de la jambe gauche ont disparu, rongés sans doute par des bêtes. Il n'y a plus des muscles, mais la peau s'est parcheminée, comme momifiée, et l'épiderme s'est détaché par place [...] on voit une partie du crâne à nu. La bouche est grande ouverte avec les deux lèvres momifiées formant des angles aigus, de grosses mouches vertes remplacent la bouche. Le ventre est entièrement rentré. La nudité du misérable est tordue, repoussante. Weyns prend la photographie de cette scène macabre au moment où il va opérer. Claes s'adresse au macchabée : « ne bougeons plus ». Et on ne peut s'empêcher de rire. C'est effrayant. À la découverte du cadavre, je demande au docteur de détacher la tête pour tâcher d'avoir le crâne. Il me répond, furieux, « merci, si tu crois que c'est amusant et facile, c'est bien plus dur que sûr... » – Lemaire : « sur un vivant. – Bourignon : Non sur une tête fraîche » (MRAC, HA.01.181, Lemaire, 62.45.16, 9 septembre 1895, p. 85-87. Voir également Kivilu in De Keyzer & Lagae, 2010 : 36, fig. xviii.). Cette « anecdote » macabre se trouve dans les carnets de l'expédition Charles Lemaire lors d'une*

tenant de réhumaniser les vaincus et conserver la mémoire du crime, et 2) la banalité, la vulgarité, la « prosaïque nullité » (Jaspers) voire la bêtise de leurs auteurs. Ce paradoxe, on le retrouve dans les carnets de Stanley où il rapporte que les populations locales l'appelaient, en kigongo, *bula matari*, ce qui signifie « celui qui brise les roches ». On ne saura jamais vraiment ce que disaient ces populations derrière le dos du colon, mais on peut en restituer la possibilité grâce à cette anecdote rapportée par Elikia M'bokolo : il s'agit d'une visite d'un gouverneur belge peu de temps avant l'indépendance, qui se trouvait très heureux d'entendre tout un tas de cris, que le gouverneur prenait pour des hourras, des marques de respect. M'bokolo rapporte que ce gouverneur ne se rendait alors pas du tout compte qu'en réalité tous ces Congolais étaient en train de l'insulter. Plus qu'une inversion du stigmat, dont les effets restent toujours ambigus et réversibles, on a ici une diffraction du sens, où le potentat colonial, mis sur un piédestal par la propagande coloniale, se trouve soudainement *atterré*, ridiculisé et moqué.

Dans son premier Cours au Collège de France consacré aux *Anormaux* (1974-1975), Foucault revient sur le caractère *risible* des discours du pouvoir moderne. Foucault l'analyse de son côté à propos d'expertises psychiatriques et judiciaires (*Actes. Cahiers d'action juridique*, 5/6, décembre 1974-janvier 1975, pp. 38-39). Il joue sur un collage de pièces réelles issues des archives judiciaires pour dessiner immédiatement, dans l'esprit de ses auditeurs, une contradiction entre la force effective de ces morceaux d'expertise dans les procès pénaux et leur évidente, étonnante, *risible* inconsistance scientifique. Foucault affirme alors que le *grotesque* est une dimension constitutive du savoir/pouvoir en occident. Il parle, à propos de cette expertise psychiatrique à effet pénal, d'un « ubu savant ». Le *grotesque* est en effet un élément central et indépassable de l'exercice des relations de pouvoir (Caligula, Héliogabale, Néron, on peut aussi penser aux rois des drames shakespeariens, Charles VI, au roi Lear, à Dostoïevski, à Balzac, à Kafka, à Eichmann, etc.), ce que Foucault appelle le « souverain infâme », car il en marque le caractère inéluctable : le pouvoir peut « *fonctionner dans toute sa rigueur et à la pointe extrême de sa rationalité violente, même lorsqu'il est entre les mains de quelqu'un qui se trouve effectivement disqualifié* » (Foucault, 1999 : 13). « *La terreur ubuesque, la souveraineté grotesque ou, en d'autres termes plus austères, la maximalisation des effets de pouvoir à partir de la disqualification de celui qui le produit : ceci, je crois, n'est pas un accident dans l'histoire du pouvoir, ce n'est pas un raté de la mécanique. Il me semble que c'est l'un des rouages qui font partie inhérente des mécanismes du pouvoir* » (Foucault, 1999 : 12). Les mécanismes disciplinaires et normalisateurs que les États se donnent à partir du XIX^e siècle peuvent faire rire précisément là où ils sont les plus implacables et contraignants. Et c'est bien ce qui se déclenche à la lecture des *Carnets de Storms* : le ridicule, le risible, l'ubuesque. Ces textes sont d'autant plus grotesques qu'ils sont infâmes, que s'y joue la vie d'hommes qui ont été assassinés, décapités, réduits en esclavage. Storms performe bien cette figure de l'Ubu souverain (l'« empereur du Tanganyika ») devenu aussi Ubu savant. Ce que dit Foucault dans ce cours sur les *Anormaux* et qui fonctionne parfaitement avec Ubu Storms, c'est que le point où le pouvoir (colonial) se fait le plus écrasant et le plus risible – écrasant précisément parce que risible – c'est dans son pouvoir de mort.

visite du chemin de fer en construction entre Matadi et Léopoldville. Cette ligne de chemin de fer extractiviste a été construite en recourant au travail forcé. Le fleuve Congo n'étant pas navigable dans cette région, les habitants congolais faisaient office de porteurs, ce qui entraîna un déclin et une surmortalité dramatique de la population locale. À l'achèvement des travaux, le nombre de morts s'élevait à 1 800 Africains. Mais le nombre réel de décès fut probablement largement supérieur. Un grand nombre de ces porteurs « désertaient » afin d'échapper aux conditions de travail épouvantables et au manque de nourriture. D'autres tombèrent malades ou moururent d'épuisement. Les morts étaient laissés sur le bas-côté de la piste, près des victimes précédentes. Charles Lemaire nota dans son journal. : « *Cadavre en décomposition près le sentier. [...] Squelette à 2 mètres de la route* » (MRAC, HA.01.181, Lemaire, 62.45.17, 10 septembre 1895, p. 1 et...). Pour le Dr Alexandre Bourguignon, ces corps en décomposition, massacrés par le travail forcé, représentent une occasion de « collecter » des crânes pour la SAB.

Pour prolonger la réflexion en un geste que l'on pourrait alors dire « décolonial » (ici « décolonial » est à entendre au sens d'effet de décolonisation/problématisation sur les subjectivités), il est possible de s'appuyer sur le personnage conceptuel de « Tintin » que fournit Jean Bofane dans *Congo Inc.*

« Ces gens-là sont partis pour aller où, me direz-vous ? Mais ils sont allés investir dans cette nouvelle, comment dirais-je, Église, appelée Église de l'Abondance céleste à Massina Voyons ! Il y a eu comme un cri de stupeur. – Oui frères et sœurs, certains ont délibérément choisi de se perdre. Où ? À Masina. Pourquoi ? Parce qu'ils se sont crus malins alors que ce ne sont que des Tintin. » Bofane renvoie alors pour l'explication vernaculaire du terme de « Tintin » en note de bas de page (n° 1, page 147) : « Au Congo : individu sans consistance, sans âme ». Dans le Congo post-colonial, la republication de *Tintin au Congo*, livre éminemment négrophobe, a été accueillie avec beaucoup de mépris. Les Congolais y ont vu la bêtise des préjugés des Belges lors de cette période appelée « Tango ya ba Flaman » (Le temps des Flamands). Comme l'écrit Bofane : « À la lecture de *Tintin au Congo*, j'avoue que je l'ai haï, ce petit Blanc gentillet, aux contours asexués, au nez insignifiant, affublé d'une houppette, somme toute ridicule, donnant des leçons et dénigrant le Congolais durant, au moins, un tiers des pages narrant sa lamentable aventure coloniale » (In Koli Jean Bofane : « J'avoue, j'ai haï "Tintin au Congo" » TRIBUNE. Sous la forme d'une lettre adressée à son ami, l'écrivain belge Didier de Lannoy, le Congolais In Koli Jean Bofane livre ce que lui a inspiré l'œuvre d'Hergé). À travers cette conceptualisation post-coloniale, de rationalité congolaise, du potentat colonial sous la forme d'un Tintin, petit Blanc sans consistance, niais, un peu bête, infantile, aux contours insignifiants, Bofane nous offre une *image dialectique* (Benjamin) à celle du Kurtz de Conrad et Coppola. Et ici c'est l'effet de contraste qui compte. Car sur l'autre versant, celui de l'anti-Kurtz, dans la mauvaise conscience belge, Tintin peut aussi venir combler une sorte de fantasme compensatoire par inhibition. En effet, la Belgique aime se présenter aujourd'hui comme un petit pays, avec un petit peuple qui n'aurait jamais désiré les projets grandiloquents et criminels de Léopold II, qui n'aurait jamais voulu se lancer dans l'expansion coloniale, qui y aurait été contraint et forcé. Oubliant un peu vite qu'au XIX^e siècle, la Belgique constitue l'une des premières puissances industrielles au monde et que la violence de classe y est particulièrement brutale (Marx & Engels, 1977 : 285-286). Sous les traits du Tintin, le colon belge se fait passer pour un petit journaliste philanthrope, innocent, qui vient secourir les peuples du tiers-monde : que ce soient les « nègres » dans *Tintin au Congo*, les « peaux-rouges » dans *Tintin en Amérique*, les « slaves » dans *Tintin au pays des soviets*, etc. Ce personnage aux traits innocents et asexués, petit philanthrope autoentrepreneur, doit aussi être mis en contraste avec les nombreux mercenaires belges ayant agi en Afrique comme Jean Schramme.

Cette rhétorique du « petit pays » embarrassé par son passé colonial produit alors une sorte de rupture épistémologique *a posteriori*, rendant impensable l'« impérialité » (Meziane) coloniale belge et la production de la négrophobie sur plusieurs siècles, y compris depuis l'expérience esclavagiste hollandaise, portugaise, espagnole ou autrichienne dans laquelle la Belgique pré-1830 a été partie prenante. Comme nous le verrons dans le prochain chapitre consacré au *blackface*. On retrouve également cette forme de fausse innocence rétrospective dans un article de Inès Delpature pour la DH du 8 septembre 2018, qui met la lumière sur un rite d'initiation à la négrophobie pratiquée dans le village de Deux-Acren lors de la Ducasse annuelle et appelée « la sortie des Nègres ». Le leitmotiv pris par la journaliste est celui de la « coutume surréaliste ». C'est en effet, nous y reviendrons dans le chapitre consacré au *blackface* et plus spécifiquement dans la partie consacrée au procès contre Nordine Saidi, la réponse la plus commune lorsque les personnes qui pratiquent ces formes de folklore sont confrontées au racisme qui leur est inhérent : « c'est un folklore bon enfant », « c'est pour rire »,

« c'est du second degré ». Le terme de « surréaliste » revient d'ailleurs très souvent lorsque les effets de la colonisation se font sentir. On pourrait dire que, dans la conscience (post)coloniale des Belges liée à la colonisation du Congo par la Belgique du côté des colons, la colonisation et le racisme qui lui est constitutif (Fanon) occupe une forme de « sur-réalité », à la fois fantomatique, fantasmatique et sans cesse niée ; elle fonctionne comme le membre fantôme d'une nation sans cesse divisée, disloquée, peut-être son ultime élément d'unification post-régionalisation (1970-1980). En effet, on retrouve la défense de la colonialité comme « notre culture » autant au Vlaams Belang, au Voorpost, chez Nation, dans le Parti Populaire, au MR, chez *Nous*, etc. Pour l'instant, nous laissons le lecteur sur cette *image dialectique* du criminel colonial Storms comme une forme de Tintin-Kurtz qui n'est ni un « grand Satan », ni un criminel ontologique, ni un innocent agent colonial.

3.7. Société d'Anthropologie de Bruxelles : anthropométrie de Lusinga par Houzé

Emile Storms quitte donc définitivement Mpala et le Congo le dimanche 26 juillet 1885. Dans ses malles, malgré l'incendie du 19 mai 1885, se trouvent quelques statuettes et trois crânes, dont celui de Lusinga. Il est de retour à Bruxelles le 21 décembre 1885, comme en atteste une pièce de son dossier militaire consultable au Musée de l'Armée (Bouffieux, 22 mars 2018). Moins de trois mois plus tard, à Anvers, il raconte ses « aventures africaines » devant un parterre conquis de la Société royale belge de Géographie. Lors de cette conférence du 16 mars 1886, Storms n'est pas très éloquent à propos des opérations punitives menées depuis la station de Mpala. L'assassinat de Lusinga le 4 décembre 1884 est évoqué en une phrase lapidaire : *« Lusinga, un grand chef de mon voisinage, mais un grand brigand s'il en fut, surprit un jour un village qui s'était placé sous mon protectorat. J'eus le bonheur d'en délivrer le pays. Il a expié ses crimes »*. Ce jour-là, le discours se finit par ces mots : *« Qu'il me soit donc permis de conclure que la grande œuvre de notre Roi a largement contribué à la civilisation de l'Afrique centrale »* (applaudissements prolongés).

Le 3 mai 1886, Emile Houzé, médecin et anthropologue belge qui étudia l'anthropologie à Paris sous la direction de Léonce Manouvrier, fit un exposé sur les trois crânes « ramenés » du Congo par Storms, dont celui de Lusinga, devant la Société d'Anthropologie de Bruxelles (S.A.B.). Houzé rend hommage à cette occasion à Storms, *« le courageux et énergique explorateur. »* Pour capter l'attention de son auditoire et présenter l'importance de son étude, Houzé poursuit : *« Les propriétaires de ces crânes n'étaient pas les premiers venus, ils étaient chefs de tribu : Maribou était le chef d'une tribu du Marungu, pays situé au sud de Mpala (...) ; Mpampa (...) était chef ou prince d'Uriro, village principal de l'Itawa sur la côte du Tanganyika ; enfin Lusinga était un des chefs des Watombwa, tribu qui se rattache aux peuples de l'Urua. La tribu des Watombwa est au nord-ouest de Mpala. (...) J'ai voulu fournir aux recherches ultérieures des individus de provenance exacte et de sexe connu, ce qui est rare en craniologie. »* Se basant sur les notes que Storms lui a remises, Houzé explique à son auditoire que ce chef était *« cruel, avide et vindicatif »* (Houzé, 1886 : 44).

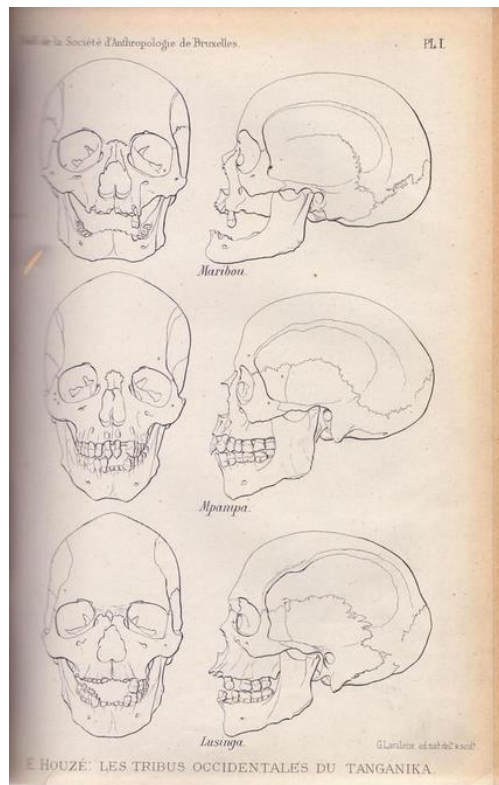


Figure 27

Planche présentée par Emile Houzé lors de son exposé devant la Société d'anthropologie de Bruxelles, le 3 mai 1886. E. Houzé : Les tribus occidentales du Tanganyika. G. Lavelette ad.nat.del & Sculp, PL. I.

Houzé prolonge son exposé par les « caractères descriptifs » des trois chefs congolais que Storms a fait assassiner : Mpampa, Maribou et Lusinga. Houzé entend « saisir les différences qui existent entre les crânes du Haut-Congo et ceux de la rive occidentale du Tanganyika que le courageux et énergique explorateur, le capitaine Storms, a bien voulu me communiquer. Je lui exprime ma plus vive gratitude pour l'obligeance qu'il a mise à me transmettre quelques notes qui suivront la description des crânes » (Houzé, 1886 : 43). S'en suit une description anthropométrique du crâne de Lusinga selon les standards de l'anthropométrie : analyse des points craniométriques (glabell, processus mastoïde, structure sagittale, coronale, lambdoïde, etc.). La construction de races craniologiques prend appui dans l'exposé de Houzé sur une structure de genre. Comme l'a montré Elsa Roland (thèse) en s'appuyant sur le concept de « coextensivité » et de « consupstantialité » des rapports de domination de Kergoat (2011), les rapports de domination se coproduisent les uns les autres, chacun imprimant sa marque sur les autres, ils se coproduisent mutuellement, le « genre produit de la race » (Roland, thèse de doctorat). Ici Houzé prend donc appui sur une hiérarchie de genre pour construire la race de Lusinga : « quoique masculin, ce crâne présente une courbe frontale brisée, les crêtes temporales du frontal sont tranchantes et fortement accusées ; sur les pariétaux, ces crêtes s'infléchissent en dedans pour se rapprocher de la suture sagittale ». Je n'entre pas ici dans tous les détails du vocabulaire craniométrique utilisé par Houzé. Il faut cependant avoir en tête que Broca (qui fut le professeur de Manouvrier, lui-même professeur de Houzé ; Couttenier, 2014 : 102) a construit une différence de genre sur la base d'une « différence sexuelle de la courbe frontale » : « Chez la femme, les bosses frontales sont plus saillantes et le changement de direction de la courbe frontale (d'abord verticale puis oblique) est plus brusque et plus accusé que chez l'homme. La partie inférieure de la courbe frontale est plus droite, plus

rapprochée de la verticale ; la partie supérieure, au contraire, est plus fuyante et la saillie du front se présente, sur le profil, sous la forme d'une sorte d'angle obtus très émoussé. » (Testut, 1889 : 214) Pour Houzé, « les caractères sexuels du crâne ne sont pas les mêmes pour les diverses races humaines » (Houzé, 1886 : 44). Ici c'est alors la race qui marque une différence interne au genre. La théorie de la civilisation à la fois monogéniste et raciste que développe l'évolutionnisme de Houzé établit ainsi une chaîne d'équivalence, entre « femme », « enfant » et « nègre » : « Le cerveau du Noir possède une moelle épinière du même type que celle que l'on trouve chez les enfants et les femmes et, en allant plus loin, s'approche du type de cerveau que l'on retrouve chez les singes supérieurs » (Huschke, 1854 in Mall, 1909 : 1-2). C'est que pour Broca, « en moyenne, la masse de l'encéphale est plus considérable chez l'adulte que chez le vieillard, chez l'homme que chez la femme, chez les hommes éminents que chez les hommes médiocres, et chez les races supérieures que les chez les races inférieures » (Broca, 1861 : 304). Gustave Le Bon, qui s'appuie également sur la théorie du biologiste darwinien allemand Ernst Haecke, écrit quant à lui que « dans les races les plus intelligentes comme le Parisien, il y a une notable proportion de la population féminine dont les crânes se rapprochent plus par le volume de ceux des gorilles que des crânes du sexe masculin les plus développés (...) elles représentent les formes les plus inférieures de l'évolution humaine et sont beaucoup plus près des enfants et des sauvages que des hommes adultes civilisés. Elles ont des premiers la mobilité, et l'inconstance, l'absence de réflexion et de logique, l'incapacité à raisonner ou à se laisser influencer par un raisonnement, l'imprévoyance et l'habitude de n'avoir que l'instinct du moment pour guide (...) » (Le Bon, 1879) Pour Spencer, « Les traits du caractère intellectuel du sauvage (...) se retrouvent chez les enfants des civilisés » (Spencer, 1910, t. 1 : 134). Ce qui permet de nouer entre eux les différents degrés de hiérarchisation (enfant, femme, indigène) c'est la théorie de l'« évolution régressive » : « Les criminels sont, parmi nous, des régressions de l'évolution. Des germes d'un passé ancestral sommeillent dans notre hérédité. Chez certains individus infortunés, le passé revient à la vie (...) Nous sommes gouvernés par des lois muettes, mais qui ne tombent jamais en désuétude, et qui régissent la société avec plus d'autorité que les lois inscrites dans les codes. Le crime, en somme, apparaît comme un phénomène naturel » (Lombroso, 1887 : 667). Lombroso en arrivant donc assez logiquement à établir une chaîne d'équivalence entre « criminel » et « races inférieures » : le « criminel » est un « sauvage » apparu, par atavisme, dans la société moderne. On reconnaît dans cette comparaison entre les criminels ataviques et les animaux, les sauvages et les races inférieures, l'argument fondamental de la « récapitulation ».

Ce qui nous intéresse ici, pour l'instant, c'est la conclusion de l'analyse des caractères descriptifs de type « féminin » de Houzé sur le crâne de Lusinga : « C'est un caractère pithécoïde » écrit-il, c'est-à-dire qui a l'aspect du singe. Dans l'anthropométrie évolutionniste circule alors la « thèse pithécoïde » de Haeckel selon laquelle l'humain serait issu d'une espèce de singe aujourd'hui éteinte. Huxley (biologiste, paléontologue et philosophe britannique, défenseur des thèses de Darwin, 1825-1895) considère quant à lui que les crânes de l'homme de Neandertal qu'il mesure sont les plus « pithécoïdes » des crânes humains. Donc, dans l'échelle raciale que construit l'anthropométrie évolutionniste, le « caractère pithécoïde » est ce qui rattache l'individu, spécimen raciologique, Lusinga du pré-humain, de l'« homme-singe » que « découvre » Eugène Dubois à Java en 1894. À l'autre bout de l'échelle humaine évolutive, à l'opposé du « nègre prognathe » ou du « microcéphale pithécoïde », comme son double lumineux, bien au-dessus des femmes et des enfants, trône le « Zeus olympien »⁹³, « l'une des formes humaines les plus hautes » (Mantegazza, (1875) 2010 : 127).

⁹³ Nous retrouvons ici ce nouage entre race, archéologie et antiquité.

Houzé continue sa description anthropométrique du crâne : « *L'angle biorbitaire est très ouvert, ce qui n'est pas un caractère pithécoïde, mais un caractère d'infériorité dans les races humaines* ». Houzé s'appuie donc dans ses mesures sur la « méthode Broca » : « *la capacité crânienne dans la race nègre est de 1405 c.c. pour l'homme et de 1250 c.c. pour la femme* ». Houzé reprend alors les affirmations de Hamy et Quatrefages dans *Crania ethnica*, d'après lesquels les crânes congolais ont une tendance marquée vers la « mésaticéphalie », ce qui se dit d'un crâne intermédiaire entre le crâne « dolichocéphale » et le crâne « brachycéphale ». Pour Houzé, il n'y a donc pas d'unité ethnique des Nègres d'Afrique, « *la taille et la coloration de la peau varient beaucoup* » (Houzé, 1886 : 74). « *La sériation des indices céphaliques fait admettre une lente incorporation de l'élément brachycéphale et la production d'une race mésaticéphale qui participe aux caractères des vaincus absorbés* » (Houzé, 1886 : 74). Les « indices céphaliques » ne constitueraient donc pas une unité ethnique, mais seraient « *le produit de deux races, l'une dolichocéphale victorieuse et l'autre brachycéphale vaincue et absorbée* » (Houzé, 1886 : 75). Les divergences raciologiques qui empêchent Houzé de fixer un type unique s'expliqueraient par le fait que « *on ne rencontre plus de type pur* », bien que le capitaine Storms ait rapporté des « *révélations légendaires se rapportant à une race petite* » (Houzé, 1886 : 50). « *(...) le long du littoral, en face de Zanzibar, une population fortement mélangée ; ce métissage est dû à une influence désorganisatrice qui résulte des guerres continuelles causées par l'esclavage et la polygamie (...) ces échanges continuels et le commerce ont introduit dans ces régions des Arabes, des Indiens, des Malais, sans parler des différentes races de Nègres* » (Houzé, 1886 : 55). « *Le crâne de Lusinga est remarquable par son étroitesse frontale inférieure et supérieure (...) l'indice orbitaire de Lusinga est de 76.74. Il est donc euryophtalme (microsème de Broca)* » (Houzé, 1886 : 50), c'est-à-dire de « petite taille », s'appliquant principalement aux Aborigènes australiens, dans la classification raciologique en 1885.

Houzé, pour approfondir le carnet de Storms, reprend les remarques ethnographiques de M. Hore tout en regrettant que « *l'auteur n'ait pas pris quelques mesures qui eussent permis de comparer ces populations avec celles dont nous possédons déjà des mensurations* » (Houzé, 1886 : 58). Même si Houzé reconnaît sans peine que « *ce n'est pas avec quelques crânes que nous pouvons essayer de résoudre un problème ethnologique* » (Houzé, 1886 : 58). En effet, pour Houzé, il n'y a aucune unité des races d'Afrique : « *ce continent est habité par des populations qui diffèrent plus entre elles que les races blanches. Les races africaines varient par la taille, la couleur de la peau, la forme de la tête, la capacité crânienne, l'indice nasal, la largeur de la face et par d'autres caractères morphologiques et intellectuels* » (Houzé, 1886 : 59). C'est que le problème pour l'anthropométrie évolutionniste de la fin du XIX^e siècle n'est pas l'homogénéité raciale typique, comme pourrait le faire croire une analyse rétrospective un peu rapide, mais bien l'organisation de régimes de différences au sein d'une structure évolutive. Pour Houzé donc, « *la race rouge brunâtre ou jaunâtre (...) est, de toutes les races de l'Afrique, celle qui a atteint les plus hautes civilisations. C'est d'elle que sont sortis les Égyptiens qui doivent être considérés comme une alluvion ethnique de la Nubie. Les colons nubiens se sont mêlés aux tribus sémitiques et syro-arabes (...) Sur leurs monuments, qui étonnent le monde moderne par leur majestueuse grandeur (...) nous retrouvons leurs descendants dégénérés et métissés chez les Coptes chrétiens où le type s'est moins modifié et chez les Fellahs musulmans plus mélangés* » (Houzé, 1886 : 59). Donc la classification dans laquelle Houzé tente d'inscrire les mesures craniologiques effectuées sur le crâne de Lusinga est celle d'un type métissé, c'est-à-dire, pour l'anthropologie belge de l'époque, en partie « dégénéré ». Pour Houzé, le « vrai Nègre », « *le Nègre proprement dit, confine aux frontières d'Égypte, au Sahara et descend jusqu'à l'équateur. La Guinée et le Soudan sont ses principales contrées.* » (Houzé, 1886 : 60). Si on revient vers la côte orientale, on trouve « *les Bedjas de l'Abyssinie (...qui) ont reçu une*

forte infusion de sang arabe (type sémite)» (Houzé, 1886 : 60). « Ces populations sont descendues jusqu'à la rive orientale du Tanganika, le long de la Malagarazi. Malgré une grande diversité qui résulte du métissage, les caractères physiques des Gallas se retrouvent dans la région des Grands Lacs (Speke). Les tribus de l'est du Tanganyika forment la transition entre les Balondas et les Abantous » (Houzé, 1886 : 60). Cette descente géographique permet à Houzé de construire une échelle bio-historique de la « dégénérescence » : « les Abantous, dont la manière d'être actuelle indique une véritable décadence intellectuelle. On trouve au sud de l'Afrique des ruines d'anciens États et des constructions immenses qui prouvent que les Cafres dégénérés aujourd'hui ont été capables autrefois de créations grandioses (...) Les Cafres⁹⁴ ont eu leur apogée, mais ont fini par être absorbés plutôt que refoulés, et les vrais Nigritiens, occupants antérieurs du sol, ont repris leur influence grâce à leur nombre (...) » (Houzé, 1886 : 61). On retrouve ici, dans cette bio-histoire évolutionniste, l'articulation centrale entre ruines, décadence et dégénérescence que nous avons déjà identifiée. C'est donc au nom des « ruines d'anciens États » absorbés par dégénération qu'il s'agit de venir relever, régénérer et sauver les races africaines en décrépitude, métissées par l'esclavagisme arabe et la polygamie. Le thème de la « surmortalité » hante littéralement toute la littérature coloniale belge sur le Congo.

Cette retranscription de la description anthropométrique par Houzé du crâne de Lusinga dans sa classification brocardienne semblera, au lecteur contemporain, barbare et quelque peu grotesque, mais on passe souvent trop rapidement par-dessus les mesures et descriptions des crânes, charpentes osseuses, indices céphaliques, cavités, cerveaux, tailles, forces musculaires, pigmentations, chevelures, etc. Il nous faut cependant pouvoir en passer par tous « ces appareils sévères, de ces crânes dénudés et grimaçants où ils (les “anthropologistes *ex professo*”) font froidement leur expérience *in anima vili* » (Firmin, 2005 : 90). On aura tendance à recouvrir toutes ces descriptions anthropométriques d'un rire méprisant qui serait le signe de notre supériorité et de notre évolution morale depuis le racisme biologique de la fin du XIX^e siècle, nous qui savons désormais que, les races, ça n'existe pas. Mais que l'on y prenne garde, rien ne nous permet de considérer qu'une telle rupture épistémologique nous séparerait de nos lointains ancêtres anthropologues racistes. Rien ne nous permet non plus de penser qu'il y aurait eu un passage du racisme biologique au racisme culturel. Au contraire, la notion de « milieu », tel qu'elle sera conceptualisée dans les théories de la dégénérescence, fait de la *race* un hybride biologico-culturel⁹⁵. Par bien des aspects, nous sommes encore tenus par ces années 1882-1890.

⁹⁴ L'origine probable du terme est le mot arabe *kafir* (*kfr*) qui signifie « incroyant » ou « infidèle ». C'est ainsi que les marchands d'esclaves arabes désignaient les habitants des régions allant du comptoir mozambicain au Cap sud-africain, ces « non convertis à l'islam » dont la doctrine religieuse permettait seule le commerce. Ce n'est que plus tard que les Européens, au premier rang desquels les Portugais reprirent le terme jusque dans les formes qu'on lui connaît aujourd'hui en afrikaans (*kaffer*) et en créole réunionnais (*caf* ou *kaf*) (Mayoka, 1997 : 11-12). L'ethnographie coloniale, comme au XIX^e siècle, emploie encore le vocable pour désigner les cultures autochtones de l'Afrique du Sud. Cet usage est repris en français comme synonyme de « Nguni », groupe qui comprend les Zoulous (Cafres du Natal) et les Xhosas (Cafres du Cap) (Ricard, 1995 : 1).

⁹⁵ En faisant la généalogie de la constitution de la race à partir des archives coloniales de Lusinga, nous sommes en effet conduits à réviser la théorie générale du passage du racisme biologique du XIX^e siècle au racisme culturel dans les années 1960, telle qu'elle a été formulée par Frantz Fanon puis par Étienne Balibar. L'idée d'un « racisme sans race » est formulée par Étienne Balibar dans un essai fondateur dans le monde francophone : « Y a-t-il un “néo-racisme” ? », 1997 : 36-37. Selon Balibar, ce nouveau racisme constitue la généralisation d'un racisme culturel dans lequel « les stigmates corporels » sont les « signes d'une psychologie profonde, d'un héritage spirituel » plutôt que « d'une hérédité biologique ». Ce que montrent les descriptions anthropométriques complexes de Houzé c'est quelque chose comme une bio-histoire au sein d'une théorie de la civilisation où le milieu commence à jouer un rôle déterminant. Parce que le « milieu » est justement l'espace de traduction au sein des théories darwiniennes de la dégénérescence du biologique au culturel, l'espace d'intervention de l'hygiène sociale, car comme l'écrit Tarde dans *La folie des foules* (1892), « l'influence de la race dans l'acte de l'individu peut être neutralisée ». C'est ainsi que pour l'anthropologie criminelle les « circonstances sociales et surtout économiques » « agissent sur les ancêtres de l'individu et en même temps sur l'individualité innée ».

Nous n'avons pas les certitudes des abolitionnistes du XIX^e siècle, nous faisons plutôt l'épreuve de bien des continuités. Il nous faut donc prendre les longues descriptions anthropométriques de Houzé au sérieux, à la lettre comme disait Deleuze, c'est-à-dire dans le texte, littéralement. Car ce qui se joue à travers ces longues descriptions cranio-généalogiques, c'est le concept de « colonisabilité ». L'hybridation, le métissage qui constitue la trace d'une dégénérescence civilisationnelle que Houzé reconstitue sur le plan des classifications anthropométriques indique une décadence des mœurs et de la culture. La traite, les razzias, le métissage, la polygamie, les guerres auraient ainsi causé des formes d'affaiblissement bio-historiques qui auraient rendu les populations africaines colonisables.

Le concept de « colonisabilité »⁹⁶ sera popularisé sur le plan de la psychologie freudienne en 1947 par Octave Mannoni dans « Le complexe de dépendance et la structure de la personnalité (essai d'une psychologie coloniale) » (1947 : 1229-1242), et repris par Malek Bennabi : « *cette société traditionnelle qui avait perdu, depuis la chute de l'Empire almohade, ses capacités de développement était en somme devenue "colonisable"* » (cf. Bennabi, 1954, « le caractère de colonisabilité »). Mais il existe déjà comme possibilité dans l'anthropométrie de la fin du XIX^e siècle. Il s'agit d'une théorie coloniale qui a comme effet stratégique de réduire intégralement l'impact et les effets de la colonisation elle-même : « *le colonisateur intervient comme une occasion de colonisation, occasion déterminante sans doute, mais occasion cependant et qui ne fait que révéler une faiblesse spécifique, déjà acquise, du colonisé* » (Doutreloux, 1969 : 563-576). Cette théorie de la « colonisabilité » des colonisés qui fit retour dans la séquence des décolonisations, probablement comme un *masque blanc* de la mauvaise conscience impériale, est en réalité déjà active dans la théorie historico-raciologique de Houzé.

Dans la démarche de Houzé, il n'y a pas véritablement de contradiction entre une approche strictement anthropométrique et une approche ethnographique. Houzé n'éprouve aucune difficulté, pour compléter son étude des caractères physiques des crânes de Lusinga, de Mpampa et de Maribou, à prendre appui sur les notes ethnographiques transmises par le capitaine Storms.

« *L'individualité du criminel au moment de l'acte est le résultat de ses dispositions innées et de son genre de vie* » (« Aperçu des applications de l'anthropologie criminelle », rapport présenté par M. Franz von Liszt).

⁹⁶ La controverse avec Frantz Fanon se fait sur l'interprétation du soulèvement malgache. Mannoni infère que le Blanc serait le « maître attendu », que les colonisateurs étaient « *même désirés dans l'inconscient de leurs sujets* » (Mannoni, 1984 : 88). D'après Mannoni, « *tous les peuples ne sont pas aptes à être colonisés, seuls le sont ceux qui possèdent ce besoin* » (Mannoni, 1984 : 79). C'est donc pour Mannoni la « colonisabilité », c'est-à-dire le besoin d'être colonisé, qui serait la condition de possibilité de la colonisation elle-même. Tautologie. Mannoni construit ainsi de façon rétrospective et dans l'effacement de la « rencontre coloniale », une place vide du maître blanc dans l'« inconscient noir ». Comme l'écrit Césaire, le « responsable » de la colonisation, « *ce n'est pas le Blanc colonialiste, mais les Malgaches colonisés* » (Césaire, 2004 : 49). Le tort colonial repose donc entièrement sur les épaules des peuples colonisés. Mannoni reviendra sur cette proposition pour la rectifier et critiquera la notion de dépendance qui se trouve au cœur du complexus de colonisabilité, et qui « *pousse à mettre trop l'accent sur la description des Malgaches, alors que je voulais évidemment décrire une situation où sont impliqués "indigènes" et Européens, et montrer comment l'attitude des uns induit celle des autres* ». (Mannoni, 1966 : 208) Toujours est-il que le concept de « colonisabilité » précède sa formulation dans le champ psychanalytique par Octave Mannoni.

Hypoesthésie et colonisabilité

Le débat qui va alors se poser au sein de la Société d'Anthropologie de Bruxelles à l'occasion de la présentation anthropométrique du crâne de Lusinga par Houzé du 3 mai 1886 concerne la question de la « sensibilité » des Congolais. Ce débat s'amorce à l'occasion des « mutilations » volontaires dites « culturelles » qui entraîneraient « *une diminution (chez les Africains) de la sensibilité périphérique* » : « *les grands traumatismes sont généralement très bien supportés, et les succès chirurgicaux obtenus sans réaction. La diminution de l'excitabilité nerveuse rend le nègre moins sensible à l'effet de l'alcool* » (Houzé, 1886 : 77). D'après Houzé, l'« *extrême facilité de la parturition ainsi que les mutilations indiquent une diminution de la sensibilité* ». La théorie dite de l'« hypoesthésie », c'est-à-dire de la diminution de la sensibilité (sensibilité moindre) supposée des divers groupes de race noire, censés être « *moins sensibles que nous à la douleur physique* », va constituer un pivot fondamental de l'anthropologie coloniale qu'il nous faut à présent suivre dans son développement propre, car il va nous permettre d'enregistrer la reformulation de la race comme « milieu ». Pour appuyer cette théorie, Houzé reprend les travaux de l'ethnologue et militant anarchiste Elie Reclus, frère d'Elisé Reclus (1884 : 83). « *Le capitaine Storms confirme ce que m'a dit le lieutenant Van Gele : les grands traumatismes sont supportés sans plainte* » (Houzé, 1886 : 53).

Pour Houzé, cette insensibilité a une double explication : le milieu et la race. L'enfant serait plus sensible, « *pourvu d'une sensibilité exquise* » (Houzé, 1886 : 53) et « *d'autant plus précoce sous le rapport intellectuel que ses sens enregistrent plus promptement les notions du monde extérieur* » (Houzé, 1886 : 53). En vieillissant, « *l'adulte a la peau moins souple, plus épaisse et le toucher moins parfait ; chez le vieillard, la sécheresse de la peau et le racornissement de l'épiderme s'opposent à l'exercice complet du tact. Au sein d'une « même race », dans l'évolution de la sensibilité, la femme est l'intermédiaire entre l'enfant et l'homme, sa surface cutanée est plus moelleuse, plus élastique et sa sensibilité plus en éveil* » (Houzé, 1886 : 54). C'est qu'au sein d'une hiérarchisation impérialiste, raciste et misogyne de la sensibilité, l'homme, blanc, bourgeois, citoyen des villes, éduqué (qui constitue l'échantillon majoritaire comme l'analyse Deleuze) n'est *ni pas assez* sensible comme le serait le nègre (hypoesthésie) qui peut être soumis aux dures corvées ou comme l'ouvrier aux tâches les plus éreintantes, *ni trop* sensible comme les enfants et les femmes (hyperesthésie). L'homme bourgeois, figure moderne/coloniale du Zeus olympien, se serait extirpé d'une sensibilité *a posteriori*, sensibilité toujours trop immédiate et trompeuse pour atteindre la sensibilité transcendante (Kant, 1965), c'est-à-dire celle de l'homme libéral éduqué au « bon goût ». La sensibilité est donc pour Houzé influencée par l'histoire de la race : « *les races africaines qui nous occupent sont peu ou pas vêtues, donc exposées à toutes les causes qui doivent accroître l'épaisseur du tégument cutané* » (Houzé, 1886 : 54). On voit donc que dans ce XIX^e siècle finissant, il y a comme une sorte de continuité, voire une co-production et une co-extensivité entre race et milieu. En effet, des changements brusques d'environnement (Tarde)⁹⁷ peuvent transformer des habitudes innées : « *En 1862, aux États-Unis, la statistique a prouvé que l'aliénation mentale est beaucoup plus rare chez les nègres esclaves que chez le blanc. Depuis son affranchissement le nègre a dû travailler pour lui-même ; il a dû secouer sa torpeur native, exercer ses sens et son activité cérébrale plus grande a eu pour résultat d'augmenter les affections mentales (...) plus un organe fonctionne et plus les manifestations pathologiques ont de prise sur lui* » (Houzé, 1886 : 54).

⁹⁷ Debuyst C., 1998, « L'école française dite du "milieu social" », in Debuyst C., Digneffe F., Pires A. P., Histoire des savoirs sur le crime et la peine. La rationalité pénale et la naissance de la criminologie, Presses de l'Université de Montréal, Presses de l'Université d'Ottawa, De Boeck Université, 301-356

On pourrait faire remonter cette théorie de l'« hypoesthésie » aux travaux de Cuvier et de Geoffroy-Saint-Hilaire (naturaliste français, 1772-1844) qui établissent un rapport, dans les races d'homme, entre la grandeur et la convexité du crâne et la sensibilité, le prolongement du « museau » et la brutalité. Ainsi qu'ils le précisent, cette proportion est un « *article de la plus grande importance dans l'économie animale, car il paraît que la grandeur et la convexité du crâne indiquent la sensibilité, comme le prolongement et la grosseur du museau indiquent la brutalité* » (Cuvier & Saint-Hilaire, 1798 : 188). Ensuite Lacépède, Sonnini de Manoncourt, Virey et bien d'autres trouveront dans ces analyses l'interprétation qu'ils feront de l'angle facial.

On retrouve également ce croisement entre biologie et culture chez Bertin ou chez Lafosse, comme mode d'explication de l'influence du climat sur la constitution des colons : la créolisation se ferait alors par une altération plus ou moins radicale de la constitution générale des sujets, par « dégénération bilieuse » ou par « dégénération séreuse », qui s'accompagne d'un affaiblissement des tissus, d'une mollesse des fibres, d'une plus grande sensibilité, etc. Parmi ces troubles physiopathologiques, Michéa relève l'anesthésie spontanée de la peau, la dysphasie, les troubles de la menstruation, les circonstances d'hérédité. Le premier et le dernier vont connaître une fortune toute particulière dans la seconde moitié du XIX^e siècle, en liaison avec la théorie de la dégénérescence et de l'hérédité morbide d'une part, et d'autre part avec la mise en parallèle des états épileptoïdes et criminels : Lombroso, par exemple, insistera longuement sur l'insensibilité typique des criminels nés.

En effet, l'anthropologie criminelle de ces années 1880-1890 est obsédée par la question de la « récidence » du crime, ce que les anthropologues de l'époque appelaient son « inexorable fatalité ». La *costituzione delinquenziale*, comme l'appelle le professeur Di Tullio, se caractérise alors par un « *ensemble de caractères morphologiques, physiologiques et psychiques nettement spécifiques* » qui devraient fonctionner comme une prédisposition au crime. M. Mendès Corrêa postule, chez certains « criminels d'habitude », trois symptômes qui, d'après Di Tullio, caractérisent la « constitution criminelle » : l'hypoalgésie des téguments (insensibilité à la souffrance physique), l'hypoesthésie affective (insensibilité à la souffrance morale) et la froideur émotionnelle. Pour Houzé, « *les prétendus caractères criminels relèvent (donc) de l'ethnologie, de la pathologie et de la tératologie* » (Houzé & Warnots, 1892 : 121). « *Le type criminel de M. Lombroso n'est pas un type anatomique (... mais) un produit hybride (...) ce n'est donc pas un type réel.* » (Houzé & Warnots, 1892 : 124).

On peut alors parler d'une migration épistémologique de la théorie de l'« hypoesthésie », car on la retrouve aussi bien en ce qui concerne les tatouages des populations indigènes, dans les théories psychiatriques autour de l'hystérie (Charcot), que chez Lombroso pour expliquer un facteur prédéterminant la récidence. Cette théorie de l'*hypoesthésie* circule pour caractériser des segments de la population à la fois « abâtardie » et « primitive », « dégénérée », plus proche de la nature et des instincts. Dans la théorie de la « dégénérescence » de cette fin de XIX^e siècle, le « sauvage », porteur dans sa primitivité de la morale à l'état pur, a disparu, la « sauvagerie » se manifeste alors par son « immoralité ».

Cette théorie de la diminution de la sensibilité (*hypoesthésie*) aura un grand destin, on la retrouve encore aujourd'hui dans ce qui est appelé le « syndrome méditerranéen ». Fanon y sera également confronté lors de son travail comme interne en psychiatrie en France, dont il discutera dans « Le syndrome nord-africain » (1952) dans la revue *Esprit*. Fanon parle d'une sorte de « tradition orale » (Fanon, 2011 : 697) qui ne se baserait pas sur l'expérimentation, comme une sorte de « syndrome asymptotique » (Fanon, 2011 : 697), dans la psychiatrie

coloniale française. Pourtant, à la lecture des théories de l'anthropologie criminelle de la fin du XIX^e siècle, on doit bien faire le constat que cette tradition est non seulement écrite, mais constitue le socle épistémologique de la psychiatrie moderne et libérale. Ce « syndrome nord-africain » auquel Fanon est confronté en 1952 est donc une migration interne de la théorie de l'*hypoesthésie* développée dans le champ de l'anthropologie physique et criminelle de la fin du XIX^e siècle, dont on retrouve ici une trace chez Houzé dans le débat au sein de la Société d'Anthropologie de Bruxelles à l'occasion de son exposé sur le crâne de Lusinga. Cela se traduit dans le traitement médical en France dans les années 1950 par une « *attitude de défiance quant à la réalité de sa [le sujet nord-africain] maladie* » (Fanon, 2011 : 692). Par une sorte de renversement, que l'on retrouve également dans les discussions qui suivent l'exposé de Houzé lors de la session de l'école d'anthropologie de Bruxelles du 3 mai 1886, d'une supposée plus grande insensibilité à la douleur, le syndrome nord-africain se traduit en France (ou en Belgique) par une moindre attention aux expressions de la douleur des personnes non blanche. « *La douleur du Nord-Africain, à laquelle nous ne trouvons pas de base lésionnelle, est jugée inconsistante, irréaliste. Or le Nord-Africain est celui qui n'aime pas le travail. De sorte que toutes ses démarches seront interprétées à partir de cet a priori* » (Fanon, 2011 : 694). Les pathologies « inventées » par les non-blancs n'intéressent pas les médecins français (ou belges), ils les jugent comme des « pseudo-pathologies » de « pseudo-malades » (Fanon, 2011 : 696). Les effets de cette théorie de la race (*hypoesthésie*) ont encore des effets très concrets aujourd'hui. Aux États-Unis, il existe une littérature abondante qui tente de restituer les effets du racisme en termes de santé (comorbidité⁹⁸) et de surmortalité⁹⁹ sur les populations afro-américaines (Chae et al., 2015 ; Jones, 2018 ; Harris, 2020). Un nombre croissant d'études médicales fondées sur la *théorie critique de la race*, publiées au cours des dix dernières années, ont mis en lumière les répercussions du racisme sur la manière dont les médecins aux États-Unis traitent leurs patients, qu'il s'agisse de soins primaires, d'obstétrique ou de rhumatologie (Ford & Airhihenbuwa, 2010a Ford & Airhihenbuwa, 2010b ; Williams J.N., Ford C.L., Morse M., et al., 2020 ; Cunningham A, Crittendon D, Konys C, et al., 2020). La pandémie de Covid-19 a particulièrement mis en évidence une surmortalité importante de la population noire aux États-Unis : 33% des décès contre 18% dans la population générale des États pour lesquels l'information est disponible (Garg S., Kim L., Whitaker M., et al., 2019).

Racisme biológico-culturel

Houzé prolonge ensuite son exposé en direction de considérations ethnologiques sur le « rite des ancêtres » qui selon lui ne devrait pas bénéficier d'une appréciation civilisationnelle, car ils ne relèveraient d'« aucune idée religieuse » (Houzé, 1886 : 78), mais plutôt d'une sorte de pressentiment d'une vie future, « ils ont le respect des morts et des sacrifices » (Houzé, 1886 : 78). Les militaires léopoldiens, comme Storms, qui écrivent et rapportent les notes

⁹⁸ La pandémie de Covid-19 a particulièrement exacerbé ce lien entre comorbidité et race. En effet, en période de pénurie de lits et de ventilateurs dans les unités de soins intensifs, il a été recommandé de favoriser les patients dont le pronostic de survie est le plus favorable et donc d'exclure de fait ceux souffrant de comorbidité (White et Lo, 2020). La prévalence plus élevée des comorbidités dans la population noire pourrait donc conduire à leur exclusion des soins intensifs dans les régions où la situation est la plus critique (Richardson, Hirsch, Narasimhan et al., 2020).

⁹⁹ Selon les derniers chiffres du *National Center for Health Statistics* (chargé du traitement des certificats de décès pour l'ensemble du pays), l'espérance de vie à la naissance en 2017 s'établissait à 78,8 ans pour les Blancs contre 75,3 ans pour les Noirs. En outre, les minorités raciales et ethniques sont particulièrement défavorisées en ce qui concerne les maladies infectieuses : elles représentent par exemple près de 90% des cas de tuberculose aux États-Unis. Elles sont aussi affectées de manière disproportionnée en période de crise ou de catastrophes naturelles (Bolin et Kurtz, 2018). L'existence de pratiques discriminatoires envers les Noirs et les Hispaniques tout au long du parcours de soin est bien documentée : les préjugés affectent tant les inégalités en matière de diagnostic que de traitement et de suivi (FitzGerald and Hurst, 2017)

ethnographiques pour les anthropologues métropolitains, évoqueraient un certain « respect des sépultures » qu'ils jugent avec amusement. On sait pourtant que les profanations¹⁰⁰ de sépultures seront une des pratiques de conquête principale de l'AIA et de l'EIC, avec le viol, les massacres, les destructions et les pillages. C'est que les agents de Léopold II sont des modernes fiers de l'être, c'est-à-dire des non-dupes (James) qui ne croient pas vraiment à la sorcellerie et aux cultes des ancêtres : « À Ibonnga Ouangata, quand le général Van Gele eut choisi la place exacte où il voulait élever la station, les Baroumbé s'y opposèrent d'abord et firent tout ce qu'ils purent pour le décider à prendre un autre emplacement ; ne parvenant pas à lui faire modifier son plan, ils lui annoncèrent que le lieu choisi était une sépulture et le prièrent d'attendre qu'ils eussent recueilli les ossements pour les transférer ailleurs. Cette opération fut faite silencieusement avec des marques de respect ; les os exhumés furent placés dans les pièces d'étoffes et enterrés plus loin » (Houzé, 1886 : 79). On comprend que, pour une science coloniale toute entière fondée sur la profanation des tombes indigènes, le soin aux morts puisse paraître exotique, archaïque et primitif.

L'exposé de Houzé devant la Société d'Anthropologie de Bruxelles se tient en même temps que l'exposition coloniale d'Anvers. C'est pourquoi Léon Vanderkindere (recteur de l'ULB et homme politique bruxellois) demande à Houzé, à l'issue de son exposé, si les Congolais qui « sont actuellement à Anvers » présentent des rapports avec les caractères des types que Houzé présente durant la session. Réponse de Houzé : « *les Congolais de l'Exposition d'Anvers appartiennent à des tribus séparées par des distances considérables* ». Le débat tourne alors autour de la mesure de la moyenne, comme le « Belge moyen » ou l'« homme moyen de Quetelet ». « *Autour de cette médiane de l'humanité sont regroupés non pas des êtres problématiques créés par des moyennes, mais des types de tous les continents : les Sémites, les Berbers, les Égyptiens, les Polynésiens, et en Afrique les Haoussas, les Mandingues et la race Congo qui nous occupe aujourd'hui* » (Houzé, 1886 : 81). À partir de 1859, on voit donc émerger un évolutionnisme au sens large qui était à la fois monogéniste et raciste, c'est-à-dire qu'il affirmait en même temps l'unité humaine tout en reléguant le sauvage à peau noire dans un statut très voisin de celui du singe (Stocking, 1982) : « *Le cerveau du Noir possède une moelle épinière du même type que celle que l'on trouve chez les enfants et les femmes et, en allant plus loin, s'approche du type de cerveau que l'on retrouve chez les singes supérieurs* » (Huschke, 1854 : 1-2).

Ce qui frappe le plus lorsqu'on lit les controverses internes à l'anthropologie criminelle, c'est que ces anthropologues étaient des libéraux, certains étaient socialistes (Vandervelde), d'autres anarchistes (Reclus), et qu'ils se considéraient tous comme des positivistes éclairés par les progrès de la science. Ils entendaient se servir de la Science pour mettre de l'ordre dans la jurisprudence et en chasser tout le bagage philosophique « dépassé » sur le *libre arbitre* et la responsabilité morale. Ils s'appelaient eux-mêmes l'école « positive » de criminologie. Or, dans les théories contemporaines sur le racisme, on présente souvent un passage linéaire d'un racisme « pseudo-scientifique » articulé autour de l'anthropométrie et la raciologie de la seconde moitié du XIX^e siècle, vers un racisme plus culturel, sans race au sens biologique. Fanon lui-même date ce passage des effets sur la conscience européenne majoritaire lors de l'extermination des Juifs d'Europe et la colonisation (*Racisme et Culture*). Tout se serait alors passé comme-ci l'eugénisme et la raciologie nazie avaient entraîné une mutation du racisme biologique issu du XIX^e siècle, devenant culturel : « *Le souvenir du nazisme (...) tout cela a*

¹⁰⁰ Voir, par exemple, le récit de l'assassinat du leader nationaliste camerounais Ruben Um Nyobè et de la profanation de son cadavre, in Achille Mbembe, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Karthala, Paris, 1986, pp.13-17. Lire également Ludo De Witte, *L'Assassinat de Lumumba*, Karthala, Paris, 2000, pp. 223-278.

modifié profondément l'aspect du problème » (Fanon, 1956 [2002]). Ce qui interpelle le lecteur contemporain qui se plonge dans les débats au sein de la Société d'Anthropologie de Bruxelles et du troisième Congrès International d'Anthropologie criminelle de la fin du XIX^e siècle, c'est cette absence d'antagonisme entre racisme biologique et racisme culturel, cette absence de tension entre anthropométrie, ethnologie et sociologie, mais au contraire une symbiose de ces dimensions au sein de la théorie de la dégénérescence. Le lecteur constate alors la continuité, la solidarité et la complémentarité de ces différentes approches au sein des sciences coloniales.

Anténor Firmin : une résistance épistémique interne

Dans les débats sur le racisme colonial, on présente souvent aujourd'hui la relecture de textes de l'anthropologie physique de la fin du XIX^e siècle comme devant être comprise dans le « contexte de l'époque », sans que ce contexte ne soit jamais véritablement travaillé d'un point de vue polémique. On présuppose alors une évolution linéaire de l'anthropologie qui aurait pris ses distances avec l'anthropométrie comme pseudo-science. Ce récit évolutionniste de l'anthropologie a tendance à naturaliser et à effacer, de façon rétrospective, les controverses internes. L'intérêt du livre publié en 1885 à Paris par l'avocat et anthropologue haïtien Anténor Firmin *De l'égalité des races humaines. Anthropologie positive* est alors d'offrir une divergence interne à l'anthropologie de l'époque, car il est édité au moment même où se produisent les controverses qui ont lieu au sein de la Société d'Anthropologie de Bruxelles entre les perspectives polygéniste et monogéniste menées par Emile Houzé, Victor Jacques et Emile Storms. Cet ouvrage important n'est pas un mémoire oublié, des lettres de vies infâmes perdues, mais celui d'un savant éminent qui fut membre de la Société d'Anthropologie de Paris. Au moment même où les anthropologues racistes de la fin du XIX^e siècle élaborent les théories coloniales, Firmin, dans ce volumineux ouvrage de 662 pages, conteste les paradigmes naturalisés du progrès et de la perfectibilité d'une science collectionneuse de crânes et de squelettes qui était occupée à tenter d'établir la suprématie de la race blanche et l'extinction annoncée des autres. Firmin se dresse ainsi comme un individu faisant face, à lui seul, à toute une science en même temps qu'à tout l'appareillage de son existence instituée, face, selon la formule phrénologique de la raison observante hégélienne, à « un esprit réduit à un os ». C'est que la question de l'homme, entendue comme question portant sur le genre humain, reçoit entre le XVII^e et le XVIII^e siècle un développement spécifique de la part des théories polygénistes. On peut penser évidemment à l'*Histoire naturelle* de Buffon, qui commence à dresser des tableaux d'une humanité composée de plusieurs races fixes et inégales. Peu à peu, la volonté de fixer et de classer le vivant déplace la perspective que le cadre polygéniste avait ouvert à la diversité du monde et de ses formes de vie vers la démonstration et le forçage d'une insurmontable rupture dans le continuum biologique par lequel la race blanche se voit en dernière analyse conférer un statut d'exception. L'importance, dans ce « contexte » historique, du livre de Firmin *De l'égalité des races* réside précisément dans le fait de sa contemporanéité du moment où l'anthropologie commence à envisager avec sérénité et logique l'extinction prochaine des « peuples primitifs » comme conséquence de leur infériorité. Firmin déclare ainsi, non sans ironie, dans la préface de son ouvrage : « *est-il naturel de voir siéger dans une même société et au même titre des hommes que la science même qu'on est censé représenter semble déclarer inégaux ?* ». Au moment où Firmin écrit ces lignes, Paul Topinard, premier élève de Broca, secrétaire général de la Société d'Anthropologie de Paris, affirme avec autorité qu'« *Il n'y a rien de mystérieux dans cette extinction, le mécanisme en est tout naturel. Le résultat, en somme, c'est la survivance des plus aptes au profit des races supérieures* » (Firmin, 2005 : 395). Firmin de son côté commente ces propositions racistes : « *la disparition de toute la race mongolique, de toute la race éthiopique, des races malaises et américaines ! Voit-on d'ici presque toute la surface de l'Asie, de l'Afrique, de l'Amérique et de l'Océanie se dépeupler*

pour élargir l'aire de développement de la seule et chétive race de l'Europe exsangue » (Firmin, 2005 : 395).

Si Anténor Firmin semble se dresser seul au sein de la Société d'Anthropologie de Paris (d'après les archives de la Société, son livre n'a jamais été consulté par les autres membres), en tant qu'intellectuel et anthropologue haïtien au cœur de la métropole coloniale, au cœur même du dispositif théorique racial-impérial, il s'adresse en réalité déjà au tiers-monde comme sujet historique (Bandung, 1955) : *« Puisse ce livre être médité et concourir à accélérer le mouvement de régénération que ma race accomplit sous le ciel bleu et clair des Antilles. Puisse-t-il inspirer à tous les enfants de la race noire, répandus sur l'orbe immense de la terre, l'amour du progrès, de la justice et de la liberté ! Car, en le dédiant à Haïti, c'est encore à eux tous que je l'adresse, les déshérités du présent et les géants de l'avenir »* (Firmin, 2005 : 5). Firmin confère ainsi à Haïti un statut d'*experimentum crucis* en faveur de la libération des hommes noirs. Le trajet biographique et scientifique de Firmin est celui de la démonstration de l'émancipation haïtienne vers l'affirmation théorique de l'égalité des races. Il fore, après Toussaint, « l'ouverture absolue ». Il fraye, à l'intérieur même de la science anthropologique coloniale qui déshumanisa ses pères (Fanon), ses frères de conditions, un chemin ; il balafre de l'intérieur le dispositif racial de son temps obsédé par l'acquisition et la collecte de crânes humains dont nos universités¹⁰¹ constituent toujours aujourd'hui les nécropoles ; il fabrique une traduction scientifique des proclamations d'égalité qui flottaient sur les armées commandées par Toussaint Louverture. En retour, Firmin projette sur les anthropologues de son temps, mesureurs de crânes, une étrange lueur qui les montre affairés à traquer et à collectionner des restes humains, à couper des crânes, à désosser des cadavres morts sous les coups de chicotte du travail forcé, à lire et à noter des sinuosités, à séparer scrupuleusement les crânes courts et les crânes longs, à fabriquer le savoir de cette différence dans la forme cosmique d'un monde au centre duquel ils se tiendraient. On peut parfaitement imaginer Anténor Firmin parcourir les tableaux raciologiques dressés par Houzé ou Jacques pour la Société d'Anthropologie de Bruxelles en déclarant, comme il le fit pour les anthropologues de Paris : *« on sent combien il est intéressant de poursuivre la lecture de ces tableaux qui sont l'expression de tout ce que les anthropologues ex professo se donnent de mal au milieu de ces appareils sévères, de ces crânes dénudés et grimaçants où ils font froidement leur expérience in anima vill. Pour moi, à part la soif inextinguible que j'ai de la vérité, à part le devoir que j'ai de poser même une seule pierre dans l'œuvre de réhabilitation scientifique de la race noire dont le sang coule pur et fortifiant dans mes veines. J'éprouve un plaisir inouï à me promener ainsi entre ces différentes colonnes de chiffres si soigneusement disposées »* (Firmin, 2005 : 90).

Le tour de force de Firmin pour nous aujourd'hui réside peut-être dans le fait que sa démonstration, comme l'explique Ajari, n'affirme pas que « les races n'existent pas » mais, plutôt, il en fait un nom de la différence *compatible avec l'égalité* et la dignité de tous les peuples ; ce que Stéphane Douailler appelle « l'égalité anatopique de Joseph Anténor Firmin ». Convoquer Firmin dans la conjoncture qui nous occupe, c'est rappeler d'une façon éclatante que la notion même de race a toujours constitué un champ de bataille théorique et qu'il n'existe de contexte homogène que construit rétrospectivement.

¹⁰¹ Une enquête réalisée par le journaliste Michel Bouffieux indique qu'une cinquantaine de crânes humains se trouvent « en dépôt » dans le laboratoire d'anthropologie de l'Université Libre de Bruxelles. Ils proviennent de diverses régions du monde. Les circonstances dans lesquelles certains de ces restes humains furent collectés sont très incertaines, voire très douteuses. Tels ces crânes de « deux esclaves sacrifiés par décapitation » au Congo qui furent achetés par un militaire belge ou celui d'un travailleur forcé qui participa en 1895 à la construction du chemin de fer Matadi-Léopoldville. Il n'existe pas de fiches ni d'inventaires et certains crânes de Congolais morts durant la colonisation sont encore utilisés et manipulés par les étudiants dans le *cadre d'un cours intitulé « Anthropologie physique dans ses rapports avec les sciences humaines »* (Bouffieux, 26 mai 2018).

3.8. Jacques et Storms : notes ethnographiques

Après ce détour, par une forme de divergence interne à la phrénologie de la fin du XIX^e siècle (Firmin), nous continuons à restituer les continuités entre le racisme biologique et le racisme culturel. Le 31 mai 1886, quelques jours après l'exposé craniométrique de Houzé, Emile Storms et Victor Jacques, professeur de pharmacologie à l'Université Libre de Bruxelles, présentent pour le compte de la Société d'Anthropologie de Bruxelles des « Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale » (Extrait de Bulletin de la Société d'anthropologie de Bruxelles, t.5, 1886-1887). En effet, dès son retour en métropole, Storms est invité par la Société d'Anthropologie de Bruxelles à présenter sa collection privée dont font partie deux statuettes batabwa céphalomorphes appartenant à la famille Lusinga et pillées lors du massacre de 4 décembre 1884. Les statuettes seront présentées dans un exposé général rédigé par Jacques et Storms qui se construit comme une étude extensive sur la « partie orientale de l'Afrique équatoriale ». Ce texte est organisé selon les catégories du *Questionnaire de sociologie et d'ethnographie*¹⁰² publié en 1889 par la Société d'Anthropologie de Paris : « vie nutritive », « vie sensible », « vie affective », « vie sociale » et « vie intellectuelle » (Hamy, Letourneau, Vinso, Hovelacque, 1889). Les *Carnets* coloniaux de guerre de Storms sont également composés selon la même structure et servent ici de source principale. Des campagnes militaires menées dans le cadre de la quatrième expédition de l'AIA dans le Tanganyika aux « Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale », il y a une même structure épistémologique, c'est-à-dire une même structure de connaissances. D'emblée, comme nous l'avons déjà vu à plusieurs reprises, la science ethnographique est enrôlée comme puissance coloniale militaire.

Quant à la forme que nous avons donnée à notre travail, nous avons suivi dans une certaine mesure le questionnaire d'ethnographie publié par la Société d'anthropologie de Paris. Nous avons réparti nos matériaux dans une série de chapitres : *Vie nutritive*, *Vie sensitive*, *Vie affective*, *Vie sociale* et *Vie intellectuelle*, dont les paragraphes répondent aux grandes lignes du questionnaire. Nous nous en sommes cependant écarté parfois : ainsi, par exemple, nous avons placé ce qui concerne le système religieux dans le chapitre *Vie intellectuelle*, et la conséquence en a été de détacher également du chapitre où nous décrivons la *Vie affective*, ce qui se rapporte aux *Rites funéraires*. Nous eussions pu avec autant de raison placer toute cette partie du travail dans le chapitre de la *Vie sociale*. Il sera toujours facile au lecteur de rétablir la suite des questions par les titres des paragraphes.

Le texte de présentation des statuettes batabwa pillées à Lusinga par Storms devant la Société d'Anthropologie de Bruxelles s'inscrit à l'intérieur d'une attention particulière à l'« art corporel » comme la peinture, les coiffures, les scarifications et les piercings (comme nous

¹⁰² Le nouveau questionnaire devait faciliter l'observation « cohérente, méthodique, complète » des phénomènes généraux ayant trait à la sensibilité, aux coutumes et à l'organisation sociale des peuples observés sur le terrain, venant ainsi compléter les *Instructions anthropométriques et craniométriques* (1879) de Paul Broca. Ce questionnaire, qui se voulait un instrument pratique, court (17 pages) et simple, applicable « aussi bien aux *Fuégiens* qu'aux habitants des capitales les plus civilisées », est mis en application par Hyades à son retour en France et présenté lors d'une séance de la Société d'anthropologie de Paris (Hyades, 1887).

l'avons vu à propos de l'« hypoesthésie » dans l'exposé de Houzé), ainsi qu'à la musique, à la danse et aux chants. Dans ses carnets de guerre, Storms reconnaît aux « cultures du Maniema »¹⁰³ un « certain raffinement » et un « goût pour la décoration » (Couttenier, 2015 : 13). Dans cette première étude ethnologique, on peut déjà relever que les artefacts pillés par Storms à Lusinga (qui seront exposés dans son musée privé à Ixelles) ne constituent pas seulement des « trophées de guerre » aux mains du colon. Ces statuettes sont également enrôlées au sein des débats anthropologiques de l'époque.

Évolution régressive et adaptation au milieu

La présentation des statuettes batakwa pillées par Storms lors du massacre de 1884 s'inscrit donc au sein d'une controverse interne à la Société d'Anthropologie de Bruxelles (S.A.B.) autour de l'« art tabwa », une controverse qui va construire les catégories de « primitivisme » et d'« art nègre » (dont la Belgique deviendra un centre mondial).

En effet, les « Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale » articulent une divergence interne à l'épistémè racologique darwinienne entre l'optimisme évolutionniste de Jacques et le pessimisme régressif de Storms. Pour Storms, qui est un militaire et un agent colonial, le contact colonial produit une transformation de dégradation, une forme de dégénérescence de contact, tandis que de son côté Jacques, qui est attaché à la Faculté de médecine de l'ULB, défend une forme d'adaptation au milieu. En effet, comme le restitue Elsa Roland (2017) dans sa thèse de doctorat, le positivisme commence à devenir un courant important au sein de l'anthropologie criminelle fondée par Léon Vanderkindere (un historien belge, l'un des premiers en Belgique à s'intéresser à cette nouvelle discipline). Il est intéressé par la question des races et, spécifiquement, par la construction théorique d'une supériorité des races germaniques sur les races latines (idée qu'il développa, en 1868, dans sa thèse : *De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples*)¹⁰⁴. Bien qu'il fonde la Société d'Anthropologie belge en 1882, c'est Jacques et Houzé qui réalisent les premières études de craniométrie (Tollebeek, 2003 : 44) ainsi que les premières études sur l'impact de l'alimentation quant à l'évolution intellectuelle (p. 64). Études dans lesquelles la question du « milieu » prend une place prépondérante (Roland, 2017, thèse, p. 124, note n° 160).

Dans les notes ethnographiques qu'il consacre à l'« art tabwa », Storms montre un « respect » particulier pour les forgerons et les sculpteurs. À propos de « chaises avec un dos sculpté » représentant des figures humaines ou animales, il parle de « réels objets d'art » (Storms & Jacques, 1886 : 183).

« L'art est naïf (...) Cela prête à rire, sans doute, de voir ces figurines grotesques aux jambes trop courtes, aux pieds trop plats, au torse trop long, à la tête trop grosse, mais l'artiste n'a omis aucun détail : les lèvres sont épaisses, le sexe est bien accusé et la hernie

¹⁰³ Dans le langage colonial du XIX^e siècle, le « Maniema » désigne une région connue actuellement sous le nom de Kiva, actuelles provinces du Nord Kivu, du Sud Kivu et du Maniema, la quatrième expédition de l'AIA commandé par Storms était partie de la rive occidentale du lac Tanganyika

¹⁰⁴ La classification anthropométrique en « dolichocéphales » et « brachycéphales » formulée par Houzé et Jacques sera à la base des fantasmes pan-germaniques développés par les anthropologues nazis qui distinguaient des « aryens » blonds dolichocéphales et des populations plus méridionales de type brachycéphale. Cependant ces théories auront un spectre d'actions et d'influences beaucoup plus large que ne l'auront les théories nazies qui ne constituent, au regard de l'histoire longue des théories de la race en occident, qu'un point de radicalisation (cf. Chapoutot, 2017).

ombilicale même n'a pas été oubliée ; quant à la coiffure, quelque imparfaitement qu'elle soit rendue, elle n'en constitue pas moins un document d'une haute importance » (Storms & Jacques, 1886 : 201).

Les propos de Storms autour du « goût pour la décoration » ou de l'« art naïf » en tant que « document d'une haute importance » sont ici au cœur de cette controverse interne dont nous tentons à présent de restituer les grands axes. À la différence de Jacques, Storms pensait que les sociétés africaines étaient capables d'un « développement autonome vers la civilisation », mais que le contact avec la civilisation occidentale aurait été la cause de leur décadence. On retrouve, une nouvelle fois, ce thème de la dégénérescence, d'une époque antérieure de civilisation révolue qui laisse place à un retour de la barbarie. La colonisation civilisatrice et philanthropique belge se produit alors comme une tentative de « sauver » et de « relever » ces populations indigènes qui sont ainsi reconstruites dans l'*a posteriori* de la destruction coloniale, sur le plan d'une bio-histoire raciale, comme « colonisable ».

« On dirait vraiment qu'en Afrique les populations ont fait d'autant plus de progrès dans la civilisation qu'elles sont restées plus isolées, parce qu'elles doivent alors puiser en quelque sorte en elles-mêmes une aspiration instinctive vers le beau. L'art dans le Maniema semble indiquer, d'ailleurs, l'existence antérieure d'une époque plus civilisée avec tendance actuelle à un retour vers la barbarie (...) Je crois cependant qu'une peuplade qui vit sur elle-même doit tout naturellement chercher à embellir tout ce qui l'entoure, tous les objets dont elle se sert. Au contraire, si elle est en rapport avec des peuples plus civilisés, comme les Nègres au contact des Européens, son art national ne progresse plus ; il se perd même, parce qu'elle adopte les produits étrangers dont elle comprend bien vite tous les avantages » (Storms & Jacques, 1886 : 167).

Le pessimisme évolutionniste de Storms, qui s'appuie sur l'idée d'une forme d'entropie primitive, suppose que l'adaptation aux mœurs occidentales des indigènes conduirait à la décadence culturelle, ce pessimisme évolutionniste contraste donc avec l'optimisme civilisationnel de Jacques qui pense de son côté que l'adaptation, l'éducation et l'élévation des indigènes à la « Civilisation » conduiront au progrès. En effet, de son côté Jacques ne pensait pas que « *les peuplades isolées puissent par elles-mêmes parvenir à un certain degré de civilisation ; je crois, affirmait-il, au contraire que tout progrès est le résultat d'une influence extérieure et d'une adaptation au milieu. Je ne comprendrais pas qu'un peuple isolé trouvât lui-même un avantage quelconque à faire autrement que ne faisaient ses ancêtres et, pour ce qui nous occupe, à créer de toutes pièces un art qui lui fût propre* » (Storms & Jacques, 1886, « Présentation de pièces », p. 167, nous soulignons). Plus tard, après avoir visité l'exposition ethnographique à Tervuren, Jacques commença à adopter des idées plus proches de celles de Storms sur la faculté esthétique autonomie indigène : « *On doit admettre que des populations capables de telles manifestations artistiques doivent non seulement avoir atteint un certain niveau de civilisation, mais également être susceptibles de progresser dans leur développement et de s'élever au niveau des nations européennes* » (Jacques, 1897 : 176). On sent pourtant dans ce passage que la capacité évolutive de ces populations demeure le point d'attention de Jacques.

Cette proposition d'une « aspiration instinctive vers le beau » des peuples indigènes, qui formera le socle épistémique des mouvements primitivistes, s'inscrit dans le débat sur l'« évolution régressive » de la fin du XIX^e siècle. En effet, en 1897, Jean Demoor (professeur de physiologie à l'université de Bruxelles et élu recteur, 1867-1941), Jean Massart (botaniste bruxellois, 1865-1925) et Emile Vandervelde (homme politique socialiste belge, docteur en droit et en sciences sociales, 1866-1938) publient une étude intitulée *L'évolution régressive en*

biologie et en sociologie censée démontrer que les transformations d'organes comme l'évolution des institutions sociales s'accompagnent toujours de formes de régression, de décadence et de dégénérescence. Comme l'a montré Elsa Roland (thèse, 2017) à partir de l'étude des archives de Jean Demoor, cette théorie de la « dégénérescence » comme envers de l'évolution progressive s'établit en métropole à partir de la question de l'« enfance anormale ». Les notes et propositions de Storms devant la Société d'Anthropologie de Bruxelles peuvent être lues comme la transposition sur le territoire colonial de débats métropolitains sur l'*évolution régressive* depuis son expérience de la conquête militaire du « Maniema ».

Dans les *Carnets* de la quatrième campagne rédigés par Storms, on retrouve une relation de recouvrement entre l'invisibilisation des massacres et violences coloniales évoquée sous la forme d'euphémismes, de blagues potaches, dans un style direct et vague et la « disparition des cultures africaines » que Storms constate comme un phénomène extérieur, « naturel » et sans lien avec l'expansionnisme colonial. L'argument durera longtemps, et on le retrouve également chez Lucien Cahen, directeur du musée de Tervuren de 1955 à 1977 au cœur des politiques post-coloniales de coopération au développement : « *L'œuvre d'art africaine a connu l'exode pour plusieurs raisons : les pays d'Afrique étaient pauvres et beaucoup le demeurent, ils étaient faibles et certains le sont encore. Les relations entre colonisateurs et colonisés ont aggravé la situation, mais le phénomène n'est pas propre au fait colonial* » (Cahen, 1973 : 112.) Dans les *Carnets*, on retrouve déjà ce processus de conservation et de valorisation des « collectes » de « collection ethnographique et de sciences naturelles ». Théodore Masui, premier directeur du Musée de Tervuren, partage ce point de vue : « *Le degré artistique d'un peuple est l'expression la plus élevée de sa perfectibilité, et la protection des arts souligne la grandeur d'un gouvernement* » (Masui, 1897). Souci protectionnel et conservatoire des artefacts comme des crânes que l'on a déjà croisé dans la lettre que Maximilien Strauch écrit à Emile Storms le 20 juillet 1883, dans le cadre de la préparation la Foire Internationale d'Anvers (1885)

Les thèmes de la « dégénérescence » et de la « régénération » de la race, l'opposition de la « vigueur barbare » et de l'« épuisement de la civilisation », du « sang originel » et du « sang épuisé », de la « barbarie » et de la « civilisation » vont littéralement hanter l'Europe des années 1890-1930. On perçoit alors, au travers de cette controverse interne à la Société d'Anthropologie de Bruxelles, comme le rappelait Achille Mbembe (« Étrange époque », 2019), que la figure du « nègre », du « sauvage », du « barbare » ne surgit pas du dehors. Au contraire, ces figures de l'anthropologie de la fin du XIX^e siècle constituent l'une des « saillies les plus significatives » de la métaphysique occidentale. Les théories raciologiques de l'évolution portent toujours en elles, comme leur ombre, cette peur panique de la dégénérescence. Si l'on suit par exemple les travaux et les expositions du « salon de la libre esthétique » (1894, cercle artistique belge d'avant-garde), on perçoit assez aisément comment l'*art nouveau*¹⁰⁵ se greffe sur le projet colonial : par-delà la « mission civilisatrice » se

¹⁰⁵ L'art nouveau, fort présent en tant que style colonial à Bruxelles, traduira ces débats d'un point de vue esthétique. Par exemple, le « Salon d'Honneur » (1897) du musée de Tervuren montre bien ce *mariage* entre les « œuvres d'art » belge et les « objets ethnographiques » congolais. Ce qui va bientôt s'appeler le « style congolais » est la marque de l'usage vitaliste de matériaux exotiques comme l'ivoire et le bois, et de formes primitivistes. L'art nouveau est ainsi par excellence le style esthétique de l'économie extractiviste de la fin du XIX^e siècle : les matières premières fournies par la colonie congolaise sont mises au profit de cette synthèse des arts métropolitains. Esthétique et politique sont ici encore profondément nouées, car on perçoit aisément comment ce raffinement des formes esthétiques constitue un processus de sublimation/valorisation de la violence coloniale. Pour faire sentir ce nouage, Deborah Silverman (1989) propose de parler du *coup de fouet* de l'art nouveau issu de la chicotte. En effet, l'art nouveau a puisé dans le cadre de la conquête coloniale des matériaux et des formes nourrissant son vitalisme. L'exposition de Tervuren de 1897 lors de laquelle le Zoo humain connut un véritable succès populaire sera aussi le support d'une révolution esthétique (Henry Van de Velde, Paul Hankar, Victor Horta). En 1962, le

développe une aspiration à la *régénération* d'un Occident en déclin. Se forme ainsi le « mythe primitiviste » d'un art organique qui puise sa force vitale et le dynamisme des formes dans l'extraction et le pillage des artefacts des peuples colonisés d'Afrique centrale.

fils de Philippe Wolfers déclara que « Léopold II était le parrain du style Art Nouveau ». Le lieutenant-colonel Charles Liebrechts, ministre de l'Intérieur de l'EIC était également le président du comité exécutif de l'exposition de Tervuren (cf. Catherin, L, 2023, *Kunst met de K van Kongo*, ed. Epo). On peut donc relever que dans la relation entre l'économie coloniale extractiviste et l'art nouveau, la notion de « ténèbres » comme forme du blanchiment joue la fonction de fantasme de l'extraction illimitée (ivoire, bois, caoutchouc, etc.). En effet, les matériaux qui permettent à l'art nouveau de se distinguer sont rendus disponibles (notamment par le chemin de fer et le bateau) dans la mesure où leurs conditions d'extraction sont effacées. Ils sont ainsi stockés dans des hangars à Anvers et Bruxelles au sein d'un système extractiviste basé sur une forme stricte d'apartheid (cf. Clette-Gakuba, 2023). Le lien entre l'excavation de ces matières premières rendues disponibles et donc innocentes et le devenir métropolitain des artefacts pillés par les colons au Congo est ici évident. On peut avec Sally Price et Achille Mbembe restituer ce nœud entre marchandisation et exubérance de l'économie extractiviste par un retour sur la question du commerce esclavagiste transatlantique. En effet, Sally Price écrit : « (...) des objets provenant du monde entier – d'une certaine manière comme des Africains qui étaient capturés et transportés vers des pays inconnus pendant la traite des esclaves ont été (pillés), saisis, transformés en marchandises, dépouillées de leurs liens sociaux, redéfini dans de nouveaux environnements et reconceptualisés pour convenir aux besoins économiques, sociaux, culturels, politiques et idéologiques de sociétés distantes » (Price, 2017 : 5). Mbembe exprime ce nœud en ces termes : « La traite des esclaves (...) constitue un moment d'extrême exubérance au cours duquel l'équivalence entre les objets et les êtres humains est presque totale. Les uns et les autres sont réduits à l'état de signes » (Mbembe, 2013 : 175). C'est ainsi l'économie extractiviste elle-même qui produit ce blanchiment générateur de réduction voire d'annihilation de l'altérité : « La disparition de l'altérité conduit à réinventer des formes extrêmes de l'autre : terreur, exotisme, mal absolu » (Lyotard). Cette réduction phénoménologique de toute altérité au sein de l'économie extractiviste se retrouve également dans les récits coloniaux de la rencontre des Blancs avec les indigènes dans une « nature » africaine hors-norme et exubérante : « L'homme préhistorique nous adressait ses malédictions, ses prières, ses souhaits de bienvenue, nous suppliait-il, nous faisait-il fête : qui pouvait le dire ? nous étions totalement coupés de la compréhension de ce qui nous entourait ; nous passions doucement, tels des fantômes, perplexes et secrètement épouvantés, comme le seraient des gens sains d'esprit devant un débordement d'enthousiasme subi dans une maison de fous » (Conrad cité par Arendt, 2002 : 128). « Il fallut que je me penche en plein pour faire pivoter le lourd volet, et je vis une figure parmi les feuilles au niveau de la mienne, qui me regardait, très féroce et décidée ; et soudain comme si un voile s'était levé devant mes yeux, je distinguai, enfoncé dans la confusion obscure, des poitrines nues, des bras, des jambes, des regards furieux – la brousse fourmillait de membres humains en mouvement, luisants, couleur bronze » (Conrad, 1989 : 150). « La terre semblait n'être plus terrestre. Nous avons coutume de regarder la forme enchaînée d'un monstre vaincu, mais là – là on regardait la créature monstrueuse libre. Ce n'était pas de ce monde, et les hommes étaient – Non, ils n'étaient pas inhumains. Voilà : voyez-vous, c'était le pire de tout – ce soupçon qu'ils n'étaient pas inhumains. Cela vous pénétrait lentement. Ils braillaient, sautaient, pirouettaient, mais ce qui faisait frissonner, c'était bien la pensée de leur humanité – pareille à la nôtre –, la pensée de notre parenté lointaine avec ce tumulte sauvage et passionné. Hideux. Oui, c'était hideux. Mais si on se trouvait assez homme, on reconnaissait en soi tout juste la trace la plus légère d'un écho à la terrible franchise de ce bruit, un obscur soupçon qu'il y avait un sens qu'on pouvait – si éloigné qu'on fût de la nuit des premiers âges – comprendre » (Conrad, 1989 : 136)

3.9. Gouvernement indirect, inculturation et relégation

En restituant l'étude ethnographique des statuettes batabwa (par Storms et Jacques, 31 mai 1886), ainsi que l'étude anthropométrique du crâne de Lusinga (par Emile Houzé, le 3 mai 1886), et suite à certains débats internes à la S.A.B, on sent poindre une attention politique interne au colonialisme de la fin du XIX^e siècle, un singulier nouage entre les sciences coloniales et les formes du gouvernement colonial. Entre l'établissement de stations sous l'égide de l'AIA et la constitution d'un véritable État indépendant, les sciences coloniales (la géographie, l'anthropométrie, l'ethnographie, la linguistique, etc.) sont enrôlées dans la constitution de cartographies ethno-linguistiques du Congo, qui devaient servir et serviront en effet de base à une gestion administrative du territoire colonial et de ses populations (cf. Poncelet, 2008). L'objectif de ces sciences coloniales était alors de fixer, sur les cartes comme dans les écrits ethnographiques, les correspondances entre ethnies, langues, chefferies et territoires. « *De par sa structure en effet, le colonialisme est séparatiste et régionaliste. Le colonialisme ne se contente pas de constater l'existence de tribus, il les renforce, les différencie. Le système colonial alimente les chefferies et réactive les vieilles confréries maraboutiques* » (Fanon, 2011 : 496). Les débats internes à la Société d'Anthropologie de Bruxelles autour des statuettes et du crâne de Lusinga de 1885-1886 se développent, d'un point de vue épistémologique, à l'intérieur de l'élaboration d'une forme du « gouvernement civilisateur » (Descamps, 1903) qui prendra la forme du « gouvernement indirect » et, plus tard, sous l'impulsion du ministre belge des colonies Franck de la « politique de l'indigénisme » (« Principes de politique indigéniste », Meeuwis, 1989). Cette forme de gouvernement nécessite de la part du pouvoir colonial une connaissance fine des populations indigènes, de leurs formes d'organisation sociale, de leurs mœurs, de la transmission du pouvoir et de la parenté afin qu'une autorité indirecte puisse être exercée au travers de chefs coutumiers souvent institués par le colon lui-même, comme Storms le fera en nommant le chef Casanbala après la mise à mort de Lusinga. Cette politique des chefferies et des coutumes indigènes constituera un axe central du gouvernement colonial belge au Congo. En effet, le décret du 6 octobre 1891 édicté par Léopold II fait ainsi de la « chefferie » l'unité de base de l'organisation politique de l'État Indépendant du Congo. On peut également parler d'une forme coloniale du « gouvernement local » (Prins)¹⁰⁶, dans la mesure où la chefferie constitue un « *intermédiaire souple* » entre l'État et les indigènes instauré en vue d'exercer « *une influence suffisante sur les populations pour les maintenir dans l'obéissance* » (Rapport des secrétaires généraux du 15 juillet 1900, p. 141). « *Fidèle à son principe d'agir*

¹⁰⁶ « Le gouvernement local a le mérite de diluer le socialisme dans les institutions locales » (Charles Benoist, « Une démocratie historique », 15 janvier 1895, *Revue des Deux Mondes*). « (...) *Les fonctions, au lieu d'être centralisées au sommet, doivent être distribuées dans les organismes fondamentaux du corps social ; les citoyens ont à reprendre une partie de la tâche actuellement dévolue à l'administration professionnelle (...) C'est là le caractère du gouvernement local.* » (Prins, 1895 : 75), « les institutions locales, dans la démocratie rurale, dont la modération et les qualités solides font contrepoids aux excès de la démocratie urbaine et la tempèrent » (Prins, 1895 : 79). Prins va chercher le modèle du gouvernement local dans le « grand privilège » (1477) de Marie de Bourgogne : « (...) *nos libertés modernes seraient le prolongement logique de nos vieilles libertés locales ; nos institutions, au lieu d'être le produit artificiel de la raison abstraite, auraient la vigueur des plantes qui ont cru lentement sur le sol natal (...) la fédération des provinces, des communes, des organismes collectifs (...)* » (Prins, 1895 : 83). Il plaide donc pour « *la vitalité des corps organisés, corporations, communes, cantons, provinces, etc.* » (Prins, 1895 : 84). Il s'agit de « *distinguer dans le droit administratif comme dans le droit électoral les campagnes des villes (...)* » (Prins, 1895 : 84). La gouvernementalité indirecte au Congo prend clairement appui sur cette forme libérale, dans la mesure où elle institue le droit colonial depuis l'« ordre concret » de la tribu, de l'ethnie et conserve/transforme le droit coutumier comme vecteur de gouvernementalité. « *Notre justice impersonnelle et centralisée est lente, formaliste et coûteuse (...) Le juge local (...) habitant au milieu des justiciables, se décidant d'après les inspirations du cœur et le bon sens (...)* » (Prins, 1895 : 86). Le droit colonial reconduira également cette figure du « juge local ».

progressivement sur les tribus, sans trop heurter les mœurs ou leurs habitudes, le Gouvernement a cherché à utiliser leur propre organisation politique et sociale pour les habituer au joug de l'autorité » (Ibidem). Comme nous le verrons avec le cardinal Lavigerie (1825-1892) qui entreprendra de former un royaume chrétien au Tanganyika, la colonisation des âmes doit se faire progressivement, graduellement (Lavigerie, « Lettre pastorale de Carthage », 1885). Le gouvernement local, structuré sur la reconfiguration et l'instrumentalisation des chefferies, implique malgré tout, de la part de l'autorité coloniale, « une direction et une surveillance de tous les instants et un appui moral et matériel, pour maintenir et augmenter l'autorité du chef dans un but civilisateur » (Rapport des secrétaires généraux du 15 juillet 1900). On retrouve également cette forme du gouvernement colonial de l'AIA dans la transmission du pouvoir indigène au sein des « chefferies » soumises à Storms.



Figure 28

La rue principale et le fort construit par Émile Storms à Mpala (Victor Giraud, 1890).

Le 4 mai 1883, Storms fonda la station de « Mpala », au bord du Lac Tanganyika – Mpala étant le nom d'un chef local qui entretenait rapidement de bons rapports avec Storms. Mais il ne suffit pas qu'un « chef » local soit affilié à la nouvelle souveraineté que l'AIA tente d'imposer sur les rives du lac Tanganyika, encore faut-il *instaurer* ce transfert de souveraineté. Storms restitue dans ses *Carnets* cette « cérémonie de soumission » de Mpala ayant eu lieu en avril 1883 qui donnera son nom à la station de l'AIA, qui est encore aujourd'hui le nom d'une localité située sur la rive ouest du lac Tanganyika, au nord de Moba et au sud de Kalemie. Storms dramatise ce cérémonial en ces termes :

« Mpala et ses collègues venaient me faire part de leur décision. Des nattes furent jetées à terre pour laisser asseoir les chefs. Derrière eux se tenaient de nombreuses escortes, armées de lances, d'arcs et de flèches empoisonnées. Seul Mpala, en sa qualité de sultan de la contrée, prit place sur un escabeau. Ainsi l'exige le cérémonial usité dans ces circonstances. En outre, d'après le même cérémonial, le chef et moi nous dûmes

recourir à l'intermédiation de nos nyamparas¹⁰⁷ respectifs pour échanger nos propositions. Ces propositions sont traduites tour à tour par les nyamparas, sur le signe donné par l'orateur et consistant en un petit claquement des mains. Avant d'entrer en conférence, les chefs, sous prétexte de se délier la langue, me demandèrent à fumer. Je fis distribuer du tabac et les pipes s'allumèrent. Au bout de trois heures de pourparlers, il fut décidé que le cap sur lequel je désirais construire me serait abandonné. Nous nous y rendîmes tous ensemble. » (Storms, Carnets, p. 19)

On ne sait rien du sens de ces pseudo-cérémonies coloniales dans et pour les communautés indigènes de l'époque, qui tournent systématiquement à l'avantage des colons. Mais on sait que Storms construit une connaissance fine des différents éléments de la sociologie du pouvoir, des cérémonies diverses, de la relation aux ancêtres, des fétiches, etc.

Plusieurs chefs locaux du Marungu signèrent des actes de soumission avec l'AIA, toujours représentée par Storms. Ce fut le cas de Kansawara, Uondo, Manda, Chanza et Zongwe – qui signèrent ces documents –, mais aussi d'autres chefs, qui signèrent des documents similaires en français ou payèrent un tribut, comme Mpala, Chatat, Lusinga, Kaomba ou Kassabala. Parmi tous ces chefs, Mpala fut le premier à accepter l'autorité de l'AIA. Mpala joua pour Storms le rôle d'intermédiaire lors de la rencontre avec d'autres chefs locaux (E. Storms, *Carnets*, p. 20). Storms planifia l'attaque des villages de Lusinga, lorsqu'il a eu vent du fait que celui-ci préparait une attaque contre Mpala, en novembre 1884. Mpala, que Storms appelle le « roi Mpala », se retrouva sur les « actes de soumission » signés pour le compte de l'AIA : « *le roi Mpala vassal du roi Kansawara servant d'interprète à l'ambassade de son suzerain* ». C'est d'ailleurs après l'assassinat de Lusinga par les hommes de Storms et de l'allemand Paul Reichard que Kansawara se soumettra à l'AIA : « *Le roi Kansawara fait savoir qu'après la défaite et la mort de Lusinga, il a réuni tous ses chefs pour savoir la suite qu'ils avaient à tenir vis-à-vis du vainqueur de Lusinga, qu'après délibération il a été décidé que : le roi Kansawara et tous les siens reconnaissent l'autorité de l'Européen en résidence à Mpala et qu'ils remettent entre ses mains plein pouvoir sur toute l'étendue de leurs contrées. Le roi Kansawara a confirmé cette déclaration en payant hongo. Cette façon de procéder est conforme aux us et coutumes de la contrée en pareille circonstance* ». Il s'agit là d'un document rédigé par Paul Reichard, Chef der Deutschen Expedition, et signé par : Ramasani, Munie Kombo, Munie Gamise, Sadi, Sadala, « *tous wanyamparas témoins* » et « le roi Mpala ».

Par le contrôle sur la désignation des chefs qui sera légalisé et inscrit dans le décret du 2 mai 1910, la politique coloniale de l'EIC va profondément désorganiser les structures locales de pouvoir. Cette politique coloniale aura aussi des points de retournement : de nombreux chefs refusent d'entrer dans ce jeu et désignent des hommes de paille pour être reconnus comme chefs médaillés par les autorités coloniales, pendant qu'ils poursuivent l'administration de leur circonscription en toute indépendance, hors des cadres imposés par la colonisation.¹⁰⁸ C'est ce

¹⁰⁷ Dans le langage colonial européen de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, le « Nyampara » est une sorte de dirigeant, de sous-chef qui décide en cas de litige (*Bulletin de la société belge de géographie*, 1910). Il s'agit d'une personne identifiée par les colons européens comme un « agent actif des conquêtes et de gestion des réseaux commerciaux » (cf. Storms, *Carnets*). Et en effet, dans les *Carnets* de Storms un « Nyampara » est toujours un représentant d'une puissance : il y a des *nyamparas* des Arabes, des Anglais, des Allemands ou des Belges. Ils se retrouvent sur les actes de « transfert » de souveraineté à travers les tribunaux indigènes.

¹⁰⁸ George Balandier en parle en ces termes dans « la notion de "situation" coloniale » : « *Le contrôle politique ne put s'effectuer que par l'intermédiaire des "chefs" et, dans une certaine mesure, par le truchement des institutions indigènes. Les chefs durent être intégrés dans l'ensemble du système administratif, directement ou indirectement. Mais cette "intégration" ne fut pas toujours facile : soit que la société colonisée, par une soumission toute fictive, cachât les chefs réels derrière les "chefs de paille", soit que l'administration coloniale, ne pénétrant pas la réalité*

qui se passera avec Storms quelques mois après sa victoire sur Lusinga et la « soumission des chefs du Marungu », les alliances se renversent, le fort « imprenable » (*boma*) de Storms sera incendié, et l'« empereur du Tanganyika » devra fuir le Congo.

Les stations coloniales comme le fort de Mpala érigé par Storms sont de véritables machines de guerre, et le réseau de pouvoir qu'elles constituent, poste par poste, de Zanzibar à l'embouchure du fleuve Congo, d'est en ouest, s'étend sur un réseau de « chefs locaux » inféodés. Il est donc vital pour l'État colonial en formation d'organiser la transmission de ce pouvoir. On en trouve la trace dans les notes de Storms consacrées à la mort de Mpala :

« À la mort de Mpala, il s'agissait de désigner son successeur. Trois personnages se présentèrent et firent valoir auprès de moi les droits qu'ils se croyaient pour devenir chef de la contrée : une femme, la sœur de Mpala, qui avait déjà quelques petits villages ; un vieillard et un homme encore jeune, tous deux parents du défunt. Les circonstances étaient difficiles ; des chefs voisins menaçaient la contrée. Je fis comprendre au vieillard et à la sœur de Mpala qu'il fallait absolument nommer un chef jeune et énergique, capable de résister aux attaques de ses voisins, et que je me proposais de choisir Kikondé. L'un et l'autre admirent ce raisonnement et se retirèrent en disant : "Maître, vous avez raison". Il est très probable que j'évitais de cette façon une guerre que n'eussent pas manqué de se faire les prétendants. Ce n'est pas seulement par crainte du Blanc que ces gens montraient de la déférence pour ses décisions, c'est aussi parce que les raisons qu'il alléguait leur paraissaient justes » (« Vie affective », p. 137, basé sur les Carnets de Storms).

Il est très important pour le pouvoir colonial de l'époque d'inscrire sa propre violence exterminatrice dans une vision de type évolutionniste. Si les indigènes se soumettent au pouvoir de l'AIA ce n'est pas uniquement par la violence, grâce à la poudre des canons et à la puissance de feu¹⁰⁹ (sans laquelle il aurait été impossible pour Storms de vaincre Lusinga), mais c'est aussi parce que les arguments, la Raison du Blanc doit toujours être la meilleure.

du système politique indigène, créât "la chefferie en même temps que le chef" ou appelât à la chefferie "un homme qui n'aurait jamais dû et pu y prétendre"» (Delavignette, 1939 : 130). « Fréquemment, l'administration bouleverse l'ordonnance des pouvoirs, crée des chefs nouveaux ou des chefs investis de pouvoirs entièrement nouveaux ; ainsi, en Afrique occidentale de colonisation française, le chef de village fut, en principe, un chef traditionnel chargé de certaines tâches administratives, tandis que le chef de canton devenait un "fonctionnaire spécialisé". Deux types de pouvoirs (l'un né de l'histoire indigène, l'autre né de l'occupation européenne) furent contraints de coexister ; le premier soumis au second ; tous deux antagonistes. Et les rapports administratifs du Gabon et du Congo, par exemple, évoquent avec monotonie le manque d'autorité des chefs administratifs ou les compétitions entre chefs traditionnels et chefs administratifs. L'équilibre politique des sociétés colonisées s'en trouva profondément transformé. M. Fortes, dans ses études capitales consacrées aux Tallensi du Ghana, a montré comment l'installation de chefs officiels – qui prennent racine par le rôle, d'abord officieux, qu'ils détiennent en matière judiciaire – a déplacé l'équilibre et altéré l'originalité d'une société sans tête politique mais non sans organisation réelle sous l'anarchie apparente. C'est en partie contre cette dénaturation politique que réagissent les nationalismes naissants. Et cela explique, pour une part, le caractère ethnique qu'ils peuvent avoir à l'origine. L'exemple du Nigeria est, sur ce point, significatif : à un nationalisme nigérien, qui cherche sa voie, s'opposent une "tendance à ajuster les vieilles fidélités tribales à un cadre nouveau dont les limites paraissent difficiles à fixer" et des rivalités entre "nationalismes tribaux" qui s'expriment par des partis politiques concurrents à assise ethnique. » (Balandier, 1982).

¹⁰⁹ « Tippo tip » (de son vrai nom Hamed bin Mohammed el Marjebi) est présenté dans l'historiographie belge comme un « puissant potentat arabe esclavagiste », ce qui correspond au discours du colonialisme de Léopold II et de la conférence de Berlin où la domination de l'Afrique par les Européens est construite comme une opération anti-esclavagiste. Or François Makanga (comédien, acteur, chanteur, guide-conférencier) a découvert que, dans la vitrine consacrée à Tippo Tip au musée de Tervuren, l'arme de celui-ci censée montrer sa puissance de « chef esclavagiste » était en réalité *made in Herstal*.

Il faut être attentif au contexte génératif de ces actes de « transfert » de souveraineté, car ils sont davantage des actes d'instauration *ex-machina* de la puissance coloniale qui reconstruit *a posteriori* les chefferies et les lignages en fonction de ses propres intérêts que de simples « transferts » de puissance à puissance, créant « la chefferie en même temps que le chef » (Balandier, 1982), d'État à État comme ces actes tentent de le mettre en scène. C'est l'« acte de soumission » en tant que tel qui instaure la souveraineté coloniale. Il n'y a donc ni passage, ni cessation de souverainetés, ni transferts de propriété, mais constitution d'un droit de propriété par l'acte d'appropriation même, droit et force de droit des vainqueurs. Cette différence n'est pas simplement une complexification définitionnelle abstraite, elle aura des conséquences politiques et juridiques fondamentales sur la question même de la *restitution*. *« Cette manière de poser le problème de la restitution n'est ni neutre ni innocente. Elle fait partie des stratégies d'obfuscation utilisées par ceux qui sont convaincus que, dans une guerre déclarée ou non, le vainqueur a toujours raison et le pillage est sa récompense. Le vaincu a toujours tort, il n'a d'autre choix que de remercier son bourreau s'il lui épargne la vie, et il n'y a aucun droit automatique de justice pour celui qui est défait. En d'autres termes, c'est la force qui crée le droit et il n'y a pas de force du droit qui ne découle de la puissance des vainqueurs »* (Mbembe, 2018). On perçoit donc qu'on n'a pas affaire ici à la définition classique du vol tel qu'elle est constituée par notre droit pénal : un individu A qui a volé un objet à un individu B en un temps T doit lui rétrocéder en un temps T'. C'est ici l'appropriation en tant que telle qui produit le droit de propriété et qui se trouve à l'origine même du concept de *nomos*, c'est-à-dire du droit ou de la loi en ancien grec, qui réside dans un rapport intime à la conquête territoriale (Ajari, 2022 : 146). Cette question insiste particulièrement aujourd'hui, à l'heure où le débat parlementaire et législatif consacré à la *restitution* prend clairement le tour d'une restitution d'État à État¹¹⁰.

Ce qu'indique la politique belge de contrôle sur la désignation des chefs (décret du 2 mai 1910) comme nous la retrouvons au Tanganyika, c'est que la gouvernamentalité coloniale est *force de droit*, c'est-à-dire qu'elle instaure elle-même les actes de constitution de souveraineté et de propriété, en fonction de sa propre stratégie de domination. La souveraineté est ainsi constituée en fonction de l'interlocuteur le plus docile. *« (...) les rapports administratifs du Gabon et du Congo, par exemple, évoquent avec monotonie le manque d'autorité des chefs administratifs ou les compétitions entre chefs traditionnels et chefs administratifs »* (Balandier, 1982). La violence coloniale instaure donc la représentation et la reconnaissance indigène. Ce que dit Mbembe dans le passage que nous venons de citer, c'est que la question de la restitution doit donc se poser en dehors du droit domanial, c'est-à-dire au-delà de l'institution de la propriété, et ce pour des raisons historiques, depuis les effets de la politique coloniale elle-même. Kansawara, après la défaite de Lusinga, est contraint de devoir reconnaître la souveraineté de l'Européen en résidence à Mpala, Emile Storms, et de lui payer le *hongo* sous

¹¹⁰ « La présente loi a pour objet de déterminer un cadre juridique applicable à la restitution et au retour des biens liés au passé colonial de l'État belge. Ce cadre s'inscrit dans une volonté de dialogue et de coopération entre l'État belge et l'État d'origine et peut prendre appui sur un accord bilatéral de coopération scientifique et culturelle, par le biais d'un traité à conclure entre ces deux États, destiné à compléter les principes établis par la présente loi. Dans les conditions prévues par la présente loi, lesdits biens sont aliénables exclusivement en vue d'une restitution et d'un retour, à titre gratuit, à l'État d'origine » (article 2 de la loi du 3 juillet 2022 – Loi reconnaissant le caractère aliénable des biens liés au passé colonial de l'État belge et déterminant un cadre juridique pour leur restitution et leur retour). « La restitution d'un bien restituable ne peut intervenir qu'en exécution d'un traité conclu entre l'État belge et l'État d'origine et sur la base d'un examen scientifique, à l'initiative de l'État belge ou de l'État d'origine, portant sur le caractère illégitime de l'acquisition du bien restituable, notamment en ce qu'il a été acquis sous la contrainte ou en raison de circonstances de violence. » (Article 4, § 1 de la loi du 3 juillet 2022 – Loi reconnaissant le caractère aliénable des biens liés au passé colonial de l'État belge et déterminant un cadre juridique pour leur restitution et leur retour).

l'autorité de Paul Reichard représentant de Bismarck. Cette politique coloniale doit donc être restituée, car elle impacte durablement jusqu'à la politique de restitution elle-même. Pour ne pas avoir à prendre en compte les effets contemporains de la destruction des sociétés congolaises du Tanganyika, des politiques de chefferie et des conflits qui en découlent, la Belgique construit un cadre post-colonial de restitution d'État à État, en un saut périlleux par-dessus l'épineuse et difficile question des communautés et des collectivités congolaises.

L'entreprise léopoldienne au Congo a souvent été caractérisée comme duplice – Léopold II aurait caché ses intérêts purement commerciaux derrière une idéologie philanthropique – ; nous pensons au contraire que le nouage des dimensions commerciale et humanitaire est constitutif du type de gouvernement colonial qui émerge au Congo. La croisade que mène Léopold II contre l'esclavagisme et au nom de la civilisation, qui sera consacrée à Berlin, se mène pour le commerce. Il y a, comme le montre Meziane, un déplacement et une extension de l'idée de croisade dans le cadre de la conquête coloniale : « *Les conquêtes que l'Europe ne voudrait pas faire pour la foi, elle les fera pour le commerce ; les missionnaires iront à la suite des marchands, comme ils allaient à la suite des croisés. Nous croyons nous livrer au négoce, et nous achevons les croisades. Nos marchands incrédules terminent l'œuvre du fervent chrétien du Moyen Âge* » (Veillot, 1847 : 2)¹¹¹. L'Empire du Christ se réalise désormais sur Terre, et particulièrement en Afrique, non plus sous la forme d'un empire de la Foi, mais comme un empire de la civilisation et de l'industrie, un *Reich* bismarckien. Cette double dimension, à la fois missionnaire et commerciale, se trouve énoncée dans la Convention de Bruxelles du 2 juillet 1890 qui stipule que l'EIC doit servir « *de point d'appui et au besoin de refuge aux populations indigènes (...) de les initier aux travaux agricoles et aux arts professionnels, de façon à accroître leur bien-être, à les élever à la civilisation et à amener l'extinction des coutumes barbares, telles que le cannibalisme et les sacrifices humains* » (Article 2, 1° de l'Acte général de la Conférence de Bruxelles du 2 juillet 1890 sur la traite des esclaves et le régime des spiritueux en Afrique, *B. O. de l'EIC*, 1892 : 31). Dès lors, le gouvernement de l'AIA puis de l'EIC ne colonise pas et ne soumet pas les Congolais au travail forcé, il « *vient en aide à une population d'au moins cent vingt-cinq millions d'hommes, demeurés pour la plupart aux échelons inférieurs de la civilisation, victimes séculaires de mœurs et d'institutions barbares, livrés aux excès des guerres intestines comme aux horreurs de la traite* » (Exposé des motifs du projet de loi portant approbation de l'Acte général de la Conférence de Bruxelles du 2 juillet 1890, *Doc.parl.*, Chambre, sess. 1890-1891, n° 87 : 2). La Puissance occupante doit donc s'imposer le devoir de veiller « *à la conservation, à l'éducation et à l'amélioration des conditions morales et matérielles des populations indigènes* » (*Annuaire de l'Institut de droit international*, t. VIII, Bruxelles, Muquardt – Falk, 1888, pp. 252-255). Le gouvernement « civilisateur » doit s'employer « *à ne transformer les indigènes que progressivement* » (*B.O. de l'EIC*, 1896, pp. 255-256). Le rôle des agents de l'État colonial est donc un rôle d'éducateur : « *leur mission est d'inculquer aux indigènes le goût du travail, et les moyens à employer manqueraient leur but si la contrainte devenait de la violence* » (Rapport des secrétaires généraux du 15 juillet 1900 : 139).

Un des premiers dispositifs gouvernementaux du gouvernement colonial belge est la Commission pour la protection des indigènes fondée le 18 septembre 1896 « *pour prévenir les actes de traite, pour rendre plus efficace la prohibition ou la restriction du trafic des spiritueux et pour amener progressivement la disparition des coutumes barbares, telles que l'anthropophagie, les sacrifices humains, l'épreuve du poison, etc.* » (Décret du 18 septembre 1896 – Institution d'une commission pour la protection des indigènes, *B. O. de l'EIC*, 1896 :

¹¹¹ Louis Veillot écrit cet ouvrage sur l'Algérie après avoir accompagné Bugeaud à Alger. Il y défend une conception missionnaire de la colonisation.

253). Le 7 février 1898, la Commission met en place une politique de « protection des enfants indigènes ».

Au moment de la reprise du Congo par la Belgique en 1908, la Charte coloniale va reprendre intégralement les articles 5 et 6 de l'Acte général de la Conférence de Berlin de 1885 : « *Le gouverneur général veille à la conservation des populations indigènes et à l'amélioration de leurs conditions morales et matérielles d'existence* ». L'article 6 de la Charte reprend également à l'EIC la mise sur pied d'une « *commission permanente chargée de veiller sur tout le territoire de la colonie à la protection des indigènes* ».

Avec le tournant des années 1920, souvent qualifié de « seconde reprise » du Congo par la Belgique, se met en place une « politique indigène » qui affiche une ouverture aux cultures et organisations politiques congolaises. La *politique indigène* associe « *la protection des institutions sociales et politiques des indigènes au développement du progrès* » (intervention du ministre des colonies, *Ann.parl.*, Sénat, sess. 1922-1923, 23 janvier 1923 : 318-319). Les coutumes sont conservées, mais tempérées. La coutume est ainsi érigée en principe dont l'autorité coloniale doit assurer le respect tout en conservant la civilisation (européenne) comme norme de référence des coutumes admissibles : « *Toutes les coutumes qui ne constituent pas un obstacle au progrès, quel qu'étranges qu'elles paraissent, doivent être respectées. Les combattre ou les ridiculiser aboutirait à froisser inutilement, par manque de compréhension, la mentalité indigène et à bouleverser, sans utilité, des usages qui sont souvent le résultat d'une adaptation au milieu* » (circulaire du 21 mars 1911 sur le respect de la coutume indigène, nous soulignons). Par exemple, la « polygamie » qui se trouve inscrite dans l'article 5 de la Charte coloniale entre, à partir de 1924, sous la recommandation de la *Commission de protection des indigènes* dans la catégorie des institutions indigènes « respectables » : « *La polygamie, par exemple, est entrée ainsi dans la catégorie des institutions indigènes respectables : il est recommandé de travailler à sa disparition, il est aussi recommandé de la respecter.* » Il faudra « *chaque fois que la chose sera possible, s'imprégner du génie indigène (...). Il ne faut donc pas arracher les femmes aux polygames : il faut multiplier les ménages monogamiques et démontrer au Noir que la monogamie est un état possible et satisfaisant, supérieur à la polygamie* » (Rapport au Roi du 20 décembre 1923 : 396-397).

La politique indigène belge au Congo va donc se constituer sur le plan juridique et éducatif. Un décret de 1926, sous le modèle anglais de l'*Indirect Rule*, va instaurer des « tribunaux coutumiers » qui seront encore renforcés à partir des années 1930 comme réponse disciplinaire face aux formes diverses d'insubordination indigènes. On parlera alors d'une forme de « rebantouisation » (Poncelet, 2008). Sur la forme du pouvoir politique, cette forme de gouvernementalité s'établit sur le modèle concessionnaire (Mamdani, 2004). Dans les années 1920, le « gouvernement indirect » s'effectue également via la question scolaire par la mise en place d'une « *éducation adaptée au milieu et donc aux langues africaines* » (Feltz, 1981).

Le « gouvernement indirect » implique une connaissance fine des « langues indigènes » dans la mesure où le pouvoir colonial doit pouvoir comprendre « *le fonctionnement des institutions locales pour mieux les contrôler* » (Ndaywel, 1998 : 395). Le pouvoir colonial va transférer cette *volonté de savoir* aux missions catholiques. C'est aussi ce qui se passera avec le territoire constitué par Storms à partir de Mpala après que son poste ait été incendié. En effet, les territoires batabwa seront transférés au Cardinal de Lavignerie, prêtre français et fondateur de la société des Missionnaires d'Afriques (dits « Pères blancs ») et des Sœurs missionnaires de Notre-Dame d'Afrique (les « Sœurs blanches »), pour y fonder un « royaume chrétien ».

Cette traduction missionnaire hors d'Europe est d'abord expérimentée par Lavigerie sur les Kabyles en Algérie, bien que ce sera en effet en Afrique subsaharienne, et en territoire tabwa en particulier, que le modèle va se déployer en tant que pastoralité missionnaire. L'idée du modèle missionnaire de Lavigerie c'est qu'il faut convertir le cœur ou l'« intérieur indigène » au christianisme tout en maintenant intact l'« extérieur indigène ». Dans sa « Lettre circulaire aux Missionnaires d'Afrique relativement à la tenue du premier chapitre général », datée du 11 novembre 1874 (Lavigerie, 1991 : 94-95), Lavigerie sépare nettement la conversion de l'intérieur et la conversion extérieure. La « conversion de l'intérieur » n'a pas vocation à assimiler les indigènes aux codes culturels européens. « *Il faut donc se contenter* », écrit Lavigerie, « *de travailler leur cœur, leur âme, leur intelligence, leur intérieur en un mot, pour les rendre sincèrement chrétiens, et leur conserver, au contraire, tout l'extérieur indigène, le vêtement, le coucher, la nourriture ; et surtout la langue* » (nous soulignons). Il faut par exemple faire attention à l'initiation au « culte des saints et des images » qui doit être rendu secret de façon à ne pas « favoriser l'idolâtrie », et ce « eu égard aux tendances superstitieuses des Noirs » (Lavigerie, « Lettre pastorale de Carthage », 1885, p. 109). La conversion doit ainsi prendre la forme d'une « moralisation » des mœurs visant à les rendre dignes du baptême chrétien, acte qui se traduit par l'abandon progressif des pratiques matrimoniales telle la « polygamie ». Lavigerie affirme que la conversion des âmes africaines doit être graduelle. Elle suppose d'abord un acte d'*indigénisation* du christianisme par le maintien des coutumes indigènes. Préparer la conversion coloniale à la foi chrétienne suppose ainsi de traduire le christianisme dans les langues et les cultures africaines (Meziane, 2023 : 100).

Pour saisir l'émergence de cette forme de gouvernementalité indirecte au Tanganyika, il faut donc s'intéresser à une forme particulière d'évangélisation : l'*inculturation*. Comme nous l'avons vu, cette technique missionnaire consubstantielle à la colonisation de l'Afrique est formulée, entre autres, par Lavigerie qui donne trois consignes : « *Vous parlerez la langue des gens ; vous mangerez leur nourriture ; vous porterez leur habit* ». En ce qui concerne le contexte du Tanganyika, on peut se référer au premier prêtre congolais, qui est également un Tabwa et qui vécut sur la rive ouest du Tanganyika. Stefano Kaoze (1886 ou 1890 – 23 mars 1951) était un prêtre qui a été décrit par l'historiographie congolaise comme « le premier intellectuel congolais ». Il fut le premier Africain à être ordonné prêtre catholique au Congo belge en 1917. Dans les années qui ont suivi, il a beaucoup écrit sur une série de sujets liés à l'histoire, à la linguistique, à l'ethnographie et au folklore des peuples de la rive occidentale du lac Tanganyika, avec un intérêt particulier pour son propre groupe ethnique, les Batabwa.

Les derniers jours d'Emile Storms, « empereur du Tanganyika » (sic.), au Congo

Il nous paraît nécessaire, avant de creuser plus en profondeur l'émergence d'une politique coloniale par « inculturation » au Tanganyika, de restituer des éléments de contexte relatif à l'implémentation des Pères Blancs dans la région. Le retournement des alliances indigènes qui verra le fort (*boma*) de Storms être incendié et l'« empereur du Tanganyika » (sic.) contraint de rentrer en métropole, à Ixelles, entraînera, en 1885, le transfert des stations de l'Association Internationale Africaine aux Missionnaires d'Afrique, les *Pères blancs*, par Léopold II. Ce fut l'occasion pour Mgr Lavigerie d'« essayer un Royaume Chrétien au Congo » (Lettre de Lavigerie au Père Bridoux). Après la Conférence Internationale de Berlin, Léopold II décida de porter son principal effort de colonisation sur le Bas-Congo. Il demanda alors à Mgr Lavigerie de bien vouloir remplacer par des missionnaires les agents qu'il retirait des deux stations du lac Tanganyika. C'est ainsi que les Pères Isaac Moinet (1849-1908) et Auguste Moncet (1849-1889), tous deux Français, arrivèrent à Mpala le 5 juillet 1885. Mpala est le plus ancien poste

du Congo, fondé par les Missionnaires d'Afrique, et qui est toujours aujourd'hui une paroisse. Le ministère y est maintenant assuré par un prêtre diocésain du diocèse de Kalemie-Kirungu.

Les *Pères blancs* héritèrent du « territoire de Mpala » fondé par Storms et qui est, comme nous l'avons vu, instable. À la suite de l'assassinat de Lusinga, un certain nombre de chefs batabwa avaient prêté allégeance à l'AIA en échange d'une sécurité extérieure et d'un arbitrage des conflits. Pour maintenir l'hégémonie européenne sur le Tanganyika, les *Pères blancs* continuèrent les opérations punitives menées par l'AIA. En octobre 1886, ils entreprirent, depuis Mpala, une nouvelle expédition militaire contre un chef rebelle. Le supérieur, avec l'autorisation du Vicaire Apostolique désigné, rassembla quatre-cents hommes et les envoya en campagne pour incendier les villages, tuer les indigènes récalcitrants et réduire en esclavage les survivants. Pour renforcer l'hégémonie coloniale sur le Tanganyika, Lavigerie nomme le Capitaine Joubert à Mpala (il arrive le 20 mars 1887). Mgr Charbonnier l'installa comme chef civil et militaire de la région de Mpala où il était à la fois chef militaire, juge, magistrat et officier des travaux publics. Pour assurer l'ordre, le Père Isaac Moinet avait constitué un corps de police sous le commandement de Kansabala, qui avait fait allégeance à l'AIA après l'assassinat de Lusinga. Le Capitaine Joubert connut de nombreuses révoltes envers la présence occidentale au Tanganyika et continua les pratiques de massacres et d'expéditions punitives. L'intransigeance du Capitaine Joubert vis-à-vis des révoltes indigènes finit par lui attirer l'opposition de la part de quelques missionnaires qui craignaient une vengeance contre la « mission ». Le principal opposant du Capitaine était le Père François Coulbois (1851-1920). À la mort de Mgr Charbonnier le 16 mars 1888, celui-ci devint Pro-Vicaire du Haut-Congo, et ainsi le seul responsable des deux circonscriptions ecclésiastiques confiées à la Société en Afrique Centrale. Il n'admettait pas que le Capitaine Joubert exerce l'administration temporelle et il imposa des décisions très restrictives à Mpala. Mais Lavigerie soutient Joubert. Dans une lettre datée du 12 octobre 1888, Lavigerie clarifia la présence politique des *Pères blancs* au Tanganyika : « *Les missionnaires (...) ne doivent jamais ni directement ni indirectement entrer dans les affaires militaires des chefs, soit européens soit indigènes, qui se trouveraient auprès d'eux, même pour protéger la mission (...). Le Chef militaire ne doit avoir avec les missionnaires aucun rapport suivi quelconque, qui puisse faire confondre sa mission avec la leur. Il doit en conséquence avoir une habitation tout à fait distincte et assez éloignée, par exemple 1 ou même 2 kilomètres, pour qu'aucune confusion ne soit possible. Il n'a non plus aucun ordre à recevoir de ceux-ci, pour ce qui concerne ses fonctions (...)* » De 1886 jusqu'à 1893, Mgr Lavigerie a toujours appuyé le « Royaume Chrétien » de Mpala. De fait, il a tranché le litige entre le Pro-Vicaire Coulbois et le Capitaine Joubert nettement en faveur de l'autorité laïque, tout en préparant l'absorption du royaume de Mpala par l'État Indépendant du Congo du Roi Léopold II (Casier, 1987).

C'est donc dans le contexte colonial du « royaume chrétien de Mpala » que Stefano Kaoze, né en 1886 ou 1890, reçut une éducation dans une station missionnaire voisine des *Pères blancs*. Il est placé sous le patronage de Monseigneur Victor Roelens¹¹², qui l'aide à passer par les séminaires voisins et à être ordonné en 1917. Kaoze a visité la Belgique avec Roelens en 1920. Il avait déjà écrit sur des sujets philosophiques et s'est rapidement impliqué dans diverses études sur l'histoire, le folklore et la langue de son propre groupe ethnique, les Batabwa. Plus tard, Kaoze a occupé plusieurs postes officiels au sein de la *Commission pour la protection des*

¹¹² Prêtre belge de la Société des missionnaires d'Afrique, missionnaire au Congo belge qui fut vicaire apostolique et évêque du Haut-Congo de 1895 à 1941. Ce fut un des « Pères fondateurs » de l'Église au Congo. Il ordonne en 1917 le premier prêtre congolais de l'Église du Congo, l'abbé Stefano Kaozé (1880-1951), qu'il n'hésite pas à faire son secrétaire personnel. Il fait paraître en 1920 ses *Instructions aux Pères blancs du Haut-Congo* en six volumes.

indigènes et est devenu l'un des premiers Africains à siéger au Conseil de gouvernement, qui conseille le gouverneur général du Congo belge. Il est décédé en 1951.

Stefano Kaoze entreprit un travail d'enquête ethnographique sur les mœurs, la langue et les traditions batabwa. Kaoze essaie de restituer ses écrits à travers le « Batabwa », une langue bantoue. L'intention de Kaoze est de « défendre » la pertinence de certaines coutumes des indigènes face à l'action dévastatrice du colon. Il apporte alors des analyses qui « circonscrivent cette religion naturelle en l'appréciant vis-à-vis de la religion révélée de Jésus-Christ » (Cacchioli, 2020 : 37). Kaoze essaie de montrer que les « croyances des Batabwa » envers les « Mipasyi », les « Ngulu » sont compatibles avec l'idée chrétienne de Dieu, car « les Esprits ne sont qu'intermédiaires entre les hommes et Leza » (Kaoze, S., *Mipasyi na Ngulu we Leza ou la religion naturelle chez les Bantous* in Cacchioli, 2020) qui serait le nom tabwa pour Dieu. La « religion naturelle » des peuplades bantoues n'a donc pas de raison d'être après Kaoze de rejeter la religion révélée, celle de l'Église catholique. C'est pourquoi Kaoze plaide pour que les missionnaires présents au Tanganyika tiennent compte des « bonnes valeurs religieuses pour une bonne évangélisation ». La démonstration de Kaoze vise à montrer que « Dieu est déjà présent » chez les peuples Batabwa avant l'arrivée de la religion révélée. *Leza* serait comme une « pierre d'attente »¹¹³ pour l'évangélisation des Batabwa. Les Batabwa seraient donc évangélisables et partants colonisables. Kaoze pose ainsi les jalons d'une forme de « modernisation » des coutumes et traditions batabwa sous condition coloniale.

Il fut petit à petit intégré au système de gouvernance coloniale et devint membre de la *Commission pour la protection des indigènes* de la Province du Katanga, membre du Conseil du Gouvernement qui siégeait à Léopoldville puis député national. Il est ordonné prêtre le 21 juillet 1917 à Kirungu, Moba (Baudouinvillie). Stefano Kaoze est le premier prêtre congolais de l'évangélisation décidée par le Décret Saeculo XV labente du 9 septembre 1865 et qui débuta par la fondation en 1880 de la Mission des Pères Spiritains à Boma (cf. Meester, 1998 : 15).

La « Psychologie des Bantu » (Kaoze, 1910) prépare le travail que Tempels, prêtre franciscain belge, missionnaire en Afrique centrale, retranscrit dans la célèbre *Philosophie Bantoue* (1949). Tempels fera de son côté usage du mot « ontologie » dans un but stratégique. Il serait pour lui nécessaire pour les missionnaires de connaître la « philosophie bantoue » afin d'adapter le christianisme à leur cosmologie, au lieu de chercher à en faire des Européens (Mudimbe, 2021 : 305-413). Pour le prêtre franciscain, en effet, rechercher et étudier ethnologiquement, ethno-philosophiquement, la pensée bantoue fondamentale serait l'« unique clé permettant de pénétrer la pensée des indigènes ». L'ethnologue et missionnaire belge remet en cause toute réflexivité eurocentrique qui pourrait contredire à la description de cette pensée fondamentale. Cette ontologie « pénètre et informe toute la pensée du primitif, elle domine et oriente tout son comportement » (Tempels, 1949 : 9). Pour Tempels, la force est identifiée à l'être et inversement. Cette thèse s'inscrit directement dans le projet colonial belge au Congo. On retrouve cette intention coloniale de l'ethnologie de la « philosophie bantoue » dans la préface de l'ouvrage de Tempels par Emile Possoz, qui est un magistrat judiciaire au Congo et ethnologue africaniste belge (1885 - 1969) : « *Droit clanique, philosophie primitive et catéchèse appliquée deviendront bien, je pense, un trio inséparable. Déjà, m'écrit-il (Tempels), tels missionnaires emploient avec le plus grand succès les principes de la vie contenus dans la mentalité bantoue. Ce serait fausse modestie, pour nous, de ne pas voir que l'ethnologie, la philosophie ethnologique, l'ethnologie juridique et la catéchèse des peuples patriarcaux vont*

¹¹³ « Avant l'arrivée des missionnaires, Dieu est déjà à l'œuvre par l'Esprit saint ». Ce que les théologiens appellent « pierres d'attente » désigne des lieux où Dieu serait déjà présent sans que l'on sache et qui ne demandent qu'à être réveillés.

*prendre un nouvel essor et une nouvelle orientation (...). Jusqu'ici les ethnographies déniaient aux peuples claniques toute pensée abstraite. On exaltait l'Européen civilisé et chrétien, en dénigrant le primitif, sauvage et païen. De là est née une colonisation qui menace de toute part de faire faillite. L'estime de l'indigène, en place du mépris et du fanatisme, peut maintenant remplacer l'ancienne ethnologie et l'attitude d'aversion des anciens (...) L'Europe ne peut que se grandir, en confessant, à la lumière de ce que pense le R.P. Tempels, ses erreurs passées d'ethnologue » (Emile Possoz, « Préface », à P. Tempels, *La philosophie bantoue*, p. 1). À replonger dans les carnets et notes de Storms et dans les controverses avec Jacques au sein de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, on peut dire que ce passage du mépris à l'estime, que dramatise dans sa préface Possoz, est une construction rétrospective. En réalité, l'ethnologie coloniale n'a jamais cessé de passer du mépris au respect, c'est également ce que rappelle déjà la controverse de Valladolid (1550-1551) dans le temps plus long de l'esclavage, en fonction d'enjeux stratégiques internes à la colonie : il s'agit donc de deux polarités d'un même dispositif civilisationnel. Emile Possoz va inciter Tempels à aller au-delà de la simple catéchèse adaptée aux indigènes, qui était son ambition première, et à rechercher la théorie de l'être (*eon*) des peuples bantous congolais, à décrire sa rationalité inhérente et sa cohérence philosophique – tout comme il l'avait fait lui-même pour la doctrine juridique (http://193.190.230.103/fr/notice_possoz_emile). En effet, à partir de 1933, Possoz est chargé, au sein de la magistrature de Coquilhatstad (du nom de l'administrateur belge Camille Coquilhat, 1863-1891, aujourd'hui Mbandaka, ville portuaire de la Province de l'Équateur en République démocratique du Congo), de superviser les « tribunaux de l'intérieur ». Un décret du 15 avril 1926 régleme l'établissement de ces tribunaux indigènes au niveau des principautés (chefferies). Présidés par le chef de village ou un autre notable local, les « tribunaux de l'intérieur » ou « tribunaux indigènes » étaient chargés de régler les litiges locaux entre Congolais sur la base du « droit coutumier ». Les peines qu'ils pouvaient infliger étaient limitées. Il appartenait au procureur royal ou à son substitut de veiller au bon fonctionnement des « tribunaux de l'intérieur » et, le cas échéant, de réviser ou d'annuler leurs jugements s'ils étaient jugés contraires à l'ordre public ou à la loi coloniale générale. Dans l'exercice de ses fonctions, Possoz se plonge dans le droit coutumier congolais. Il rédige : *Études de droit foncier* (1944) et *Éléments de droit coutumier nègre* (1942). Gustaaf Hulstaert (1900-1990), qui est le prototype du missionnaire-scientifique, affirme que : « (...) en entendant parler les Noirs, M. Possoz est l'Européen qui les comprend, qui connaît leur droit ! Ils me l'affirment partout où il a passé, tout en s'étonnant qu'un Européen ait pu arriver à les connaître et comprendre si bien (...) cela me prouve qu'il a saisi le fond de la pensée nègre [sic]. Il nous faudra réviser beaucoup de nos idées » (Vinck, 1997, p. 56). Cette attention aux mœurs, aux ontologies, aux juridictions indigènes s'inscrit dans le grand tournant des stratégies coloniales qui verront, comme nous l'avons vu, à partir des années 1880, proliférer l'*indirect rule*, dans les suites de la révolte de Cipayes de 1857 en Inde. La formation du système d'*apartheid* en Afrique du Sud (cf. Mamdani, 1996) mais aussi au Congo s'inscrit directement dans cette transformation de la gouvernamentalité coloniale. On gouverne par la différence en étudiant le « droit coutumier », en le codifiant et en associant les chefs de tribus au pouvoir local (cf. Landmeters & Tousingnant, 2019 : 81-100). Or, depuis les notes de Storms, on constate qu'il n'y a pas vraiment de passage d'un premier colonialisme destructeur des cultures à un second colonialisme *indirect* qui les respecterait. Il y a d'emblée un « respect » (pseudo-respect dirait Fanon) pour des cultures que l'on détruit en les « sauvant », en les « conservant » de leur « dégénérescence » bio-historique, conséquence supposée de l'esclavage arabe, et de la polygamie. « C'est pourquoi la pensée coloniale a toujours au moins deux visages, à l'instar de Janus, et deux voix. La première d'entre elles affirme que les indigènes sont des êtres démoniaques, inférieurs, barbares et que leurs institutions doivent être détruites. La seconde réhabilite au contraire l'indigène, fustige une assimilation impossible, quitte à affirmer que ses*

institutions sont plus proches de la nature que les nôtres (primitivisme) » (Meziane, 2023 : 80). Il s'agit en réalité de deux pôles synchroniques de la colonialité du savoir qui entrent en symbiose ou en tension en fonction d'enjeux stratégiques, comme nous l'avons vu chez Storms et chez Jacques. Une anthropologie décoloniale réellement critique se posera alors la question de savoir si l'anticolonialisme apparent du pseudo-respect, de l'inculturation et des politiques de « défense » des indigènes qui fustigent le « matérialisme » des sociétés capitalistes, prolongé aujourd'hui au sein des politiques de coopération au développement, ne cache pas un colonialisme plus indirect et partant plus profond et durable.

Le modèle de l'*inculturation*, qui est une des formes missionnaires du gouvernement colonial, ne s'effectue cependant pas sans accrocs ni sans retournements, dont le kimbanguisme. En effet, Simon Kimbangu, ancien catéchiste protestant, a voulu « *fonder une Église nègre basée sur les dogmes chrétiens interprétés et adaptés à la mentalité des noirs* », mais le pouvoir commença à réprimer ce mouvement lorsqu'il prit la forme, aux yeux du colon belge, d'un « mouvement politico-religieux et nettement xénophobe ». Le « Cas Kimbangu » va initier pour l'administration coloniale belge « une grande prudence » dans l'action d'inculturation, dans la mesure où pour les colons les principes et conceptions coloniales « *subissent d'étranges déformations lorsqu'ils s'introduisent dans le cerveau de l'indigène* » (Rapport sur l'administration du Congo belge pendant l'année 1921, *Doc.parl., Chambre*, sess. 1922-1923, n° 162, p. 91). Les Kimbanguistes seront déportés dans des Colonies Agricoles pour Relégués Dangereux. La « relégation » est en effet un dispositif colonial de contrôle au sein du régime d'apartheid¹¹⁴ belge au Congo, qui consiste à déporter les leaders ou les groupes récalcitrants à l'autorité coloniale loin de leur territoire. Le régime belge d'apartheid au Congo fixe les groupes sur des territoires délimités et soumet tout mouvement à des demandes d'autorisation. Relégués loin de leur région, les « colonies agricoles » permettent à l'État belge de surveiller les « relégués dangereux » de manière plus assidue et de les contraindre à se soumettre à l'exécution de travaux forcés. L'acte de reléguer commence dès l'époque léopoldienne sur le territoire de l'État indépendant du Congo, avec le décret du 15 décembre 1889 qui consiste en la déportation de chefs traditionnels opposés à la souveraineté du roi Léopold II sur le territoire (Nzundu, 2013 : 227). L'éducationnalisation, l'inculturation, l'élévation graduelle vers la civilisation des chefs indigènes vaincus et soumis va donc de pair avec la relégation, c'est-à-dire la déportation et l'enfermement, des chefs récalcitrants. Raison pour laquelle nous parlons d'une « tolérance armée ». Avec la « reprise » du Congo par l'État belge, le 5 juillet 1910, le décret relatif au droit de résidence introduit la notion de relégation en droit congolais belge. Loin d'abroger cette mesure léopoldienne, la relégation se trouve étendue en tant que « simple mesure de rééducation » (Nzundu, 2013 : 228). Ce décret a pour effet d'approuver formellement ces mesures au niveau fédéral. Il dispose que : « *tout indigène de la colonie qui, par sa conduite, compromet la tranquillité publique peut être contraint, par une ordonnance motivée du vice gouverneur général, de s'éloigner d'un certain lieu ou d'habiter dans un lieu déterminé* » (Article 1 du décret sur le droit de résidence, *BO*, Bruxelles, ministère des Colonies, 1910, p. 619). Le kimbanguisme va être constitué comme la cible principale par l'État belge dans sa pratique de relégation au Congo belge (Melice, 2012 : 218). Les Colonies Agricoles pour Relégués Dangereux seront construites dans des zones reculées, notamment à

¹¹⁴ « *Le droit colonial a originellement entériné des catégories d'administrés binaires destinées à différencier les Européens des autochtones (sujet belge de statut européen et sujet belge de statut colonial). Les textes juridiques ultérieurs consacrent en terre tropicale de nouvelles appellations antinomiques (indigène/non indigène ; noir/blanc ; race noire/race européenne), la terminologie utilisée variant selon les rubriques de droit concernées (impôt, vente d'alcool, grades dans la Force Publique, conditions d'emprisonnement, contrat de travail et contrat d'emploi, etc.), à un point tel qu'on aboutit à un véritable apartheid légal séparant Noirs et Blancs dans l'ensemble de leur vie quotidienne.* » (Jeurissen, 2002 : 89-90)

Ekafera, et seront destinées à accueillir les Congolais les plus opposés au régime colonial, considérés comme politiquement irréductibles et dangereux à cause de leurs aspirations autonomistes et indépendantistes (Nzundu 2013 : 229-230). Il s'agit de véritables camps de travail, les relégués et leur famille y sont longtemps enfermés et obligés de travailler (27 jours par mois, entre 14 et 16 heures par jour), ce sont des tâches de travaux forcés qui consistent en la construction de routes, de ponts et maisons pour les autorités, ou qui ont lieu dans le domaine de l'agriculture et de l'entretien (Asch 1983, p. 34). Les détenus et leur famille sont entourés de murs très hauts et de fils barbelés, et sont en permanence sous la surveillance de militaires accompagnés de chiens (Nzundu, 2013 : 230).

Avec la *relégation*, c'est-à-dire avec la déportation et l'enfermement dans des camps de travail forcé, le kimbanguisme comme forme d'inculturation, considérée comme une transmission dégénérée des idées blanches et chrétiennes par le « cerveau de l'indigène », fait également l'objet d'une réforme. L'Église kimbanguiste sera reconnue en 1959. La première close de cette « reconnaissance » est son engagement dans la voie « apolitique » et « non violente ». En se dissociant des mouvements politico-religieux, la réforme marginalisait tous ceux qui avaient encore des ambitions politiques. N'étaient désormais reconnus comme « vrais kimbanguistes » par l'autorité coloniale que ceux qui acceptaient d'abandonner leurs ambitions politiques et ceux qui continuaient à entourer l'épouse du Prophète Simon Kimbangu ainsi que ceux qui, depuis les centres de relégation de l'intérieur du pays, restaient en contact avec elle. C'est que le modèle de l'inculturation s'appuie sur le présupposé d'éducationnalisation (cf. travaux d'Elsa Roland sur les grands schémas de la pédagogie) des indigènes : « *le nègre adulte est incivilisable ; on peut lui donner un certain vernis de civilisation, mais sa mentalité restera toujours la mentalité du Noir (...) Il faut donc prendre le Noir très jeune pour le civiliser* » (Maurel, 1992 : 219).

Si respect et mépris, extermination/destruction et conservation, civilisation et sauvegarde fonctionnent ensemble, c'est au sein d'un dispositif de gouvernement de type évolutionniste. L'optimisme éducationnel (Jacques) cohabite de façon constante avec le pessimisme primitiviste (Storms). Il y aura les « évolués », les enfants rééducables, les indigènes évangélisés, etc., mais il y a aussi des ratés, des tares, des anormalités, des dégénérescences. Si l'ouest du Tanganyika fera l'objet d'une politique importante d'*inculturation* par les projets de Lavigerie, dont Kaoze sera un produit qui préfigure la « philosophie bantoue » de Tempels, Moba (un peu au sud de Mpala) deviendra aussi un centre de relégation pour « sympathisants peu dangereux » du *Kitawala* (mouvement religieux africain fondé au début du XX^e siècle ; c'est une interprétation locale de la prédication des missionnaires de la Tour de garde, « témoins de Jéhovah »). Le leader messianique initiateur du *Kitawala* affirme avoir eu un songe lors d'un sommeil de neuf jours durant lequel Dieu l'envoya auprès des siens comme son « remplaçant » afin de libérer les Noirs du joug colonial. Par ses interprétations libres d'écrits bibliques, sa croyance en une théocratie terrestre, ses revendications de l'égalité des races et des salaires à travail égal, par son souhait de renverser les rapports de force en place, mais aussi par ses attaques contre la sorcellerie, le *Kitawala* gagna du terrain au milieu d'un peuple réduit par la colonisation et à une anomie culturelle, sociale, politique et religieuse (Batende, 1982 : 14 et 214-215). Ces idées vont prendre dans la population du diocèse de Butembo-Beni (Nord-Kivu). Bushiri incita la population locale à la révolte en exigeant l'arrêt inconditionnel de tout travail au profit du système colonial, des cultures étrangères obligatoires, du ravitaillement des ouvriers au service des Européens, et du paiement de l'impôt. Bushiri prit de la Bible les éléments qui pouvaient s'appliquer à la situation concrète de l'opprimé pour élaborer son messianisme théocratique. Inspiré du mouvement des témoins de Jéhovah et des idées du panafricanisme, le *Kitawala* portait les germes de contestation sociale de l'ordre établi.

Il fut qualifié d'œuvre diabolique et perçu comme un mouvement xénophobe par les autorités coloniales. De 1942 à 1944, l'Administration coloniale procéda à des incarcérations, puis à des relégations et à l'occupation militaire des contrées habitées par les membres du Kitawala qui durent vivre dans la clandestinité. Finalement, Bushiri fut retrouvé dans son refuge et fut pendu à Ilebero le 23 juin 1945, laissant derrière lui un mouvement qui survivra après sa mort (Gérard, 1969 : 45). Avec la politique de « relégation », on comprend que le pseudo-respect contenu dans la politique d'*indigénisation* est en réalité un respect armé, construit à coup de déportations, de camps de travail forcé, d'incarcérations à perpétuité (Kimbangu) et d'assassinats (Lusinga, Lumumba, etc.)

3.10. Muséologie orientée art

En partant des débats contemporains sur la « restitution », nous avons posé les formes actuelles de la survivance de Lusinga ; pour ce faire nous sommes en train d'en exhumer les traces archéologiques de façon à repérer les discours, les théories et les dispositifs à travers lesquels la trace de ce chef tabwa fut conduite jusqu'à nous. Après avoir restitué le type de gouvernamentalité coloniale à l'œuvre dans les cartographies ethno-linguistiques qui serviront de base aux premières constructions muséographiques dans lesquels les artefacts pillés par les colonisateurs prendront place durant les premières années du musée de Tervuren (1890-1910), nous allons à présent nous intéresser à une mutation muséographique ayant eu lieu dans le courant des années 1930. Entre les exposés de 1885-1886, le troisième Congrès d'Anthropologie Criminelle (1892) et la mort de Storms, les statuettes et les crânes de Lusinga resteront des objets du Musée colonial privé de Storms à son domicile (cf. figures 23 et 24). Après sa mort, en 1930, sa veuve lègue alors au musée du Congo la collection Storms, dont les statuettes pillées en 1884 par son mari à Lusinga ainsi que les crânes.

Dans les années 1930, lors de leur intégration au musée, les statuettes Céphalomorphes Lusinga seront assimilées en tant qu'« art tabwa » au sein d'une classification de type ethnique. L'assignation de ces statuettes à une identification ethnique tabwa est dès lors la trace muséographique d'une redéfinition du concept même d'« ethnie » au sein d'une politique de l'indigénisme, en tant que forme de gouvernamentale indirecte en cours depuis la fin du siècle précédent comme nous venons de le voir. L'établissement de formes du gouvernement colonial au Congo se traduit, au sein du musée de Tervuren, par la production de notices et de cartels accompagnant les objets dans les vitrines afin d'entériner dans la conscience des citoyens coloniaux l'attribution ethnique à partir des subdivisions géographico-administratives du Congo (c'est ce qui explique la profusion de cartes à Tervuren). Les différences culturelles indigènes réifiées par le gouvernement colonial étaient ainsi tout à la fois renforcées, exacerbées, stéréotypées et érigées en système juridique distinct incarné par des autorités politiques et administratives séparées, comme nous l'avons vu. La « chefferie » devient l'unité de base de l'organisation de l'EIC (Décret royal du 6 octobre 1891). L'établissement d'une gouvernamentalité indirecte implique dès lors une double démarche : la fixation des populations indigènes sous le principe « une tribu, un territoire », tandis qu'au musée du Congo, la scénographie coloniale fixe l'identité ethnique sur la base du principe « une tribu, une vitrine ». Le musée de Tervuren est ainsi un dispositif de savoir-pouvoir directement inscrit dans les formes de la gouvernamentalité coloniale belge au Congo. On peut donc restituer assez précisément comment les formes du gouvernement colonial s'appuient sur les sciences coloniales et impactent directement les formes de scénographies muséales à Tervuren.



Figure 29

À gauche : carte de principaux groupes ethniques du Congo, à droite : détail d'une carte stylistique et ethnique du Congo au XIX^e siècle, montrant le lac Tanganyika et les cultures des régions de l'est. Carte compilée au Congo Basin Art History Research Center, Charles Meur Cartographe – Designer ; Marc Felix Éditeur, 2005.

Le débat autour de la « dégénérescence », de la « décadence » à la suite du contact colonial et de l'adaptation au milieu, que nous avons vu s'amorcer à partir des « Notes ethnographiques » de Storms et Jacques en 1886 et des débats internes à la S.A.B., prendra un tour supplémentaire dans les années 1930, au moment de la réception de la collection Storms au musée de Tervuren. Les sculptures batabwa passées du statut de « trophées de guerre » (au sein du musée privé de Storms), à celui d'« objet ethnographique » (lors des présentations devant la Société d'Anthropologie de Bruxelles) vont entrer, avec leur réception au musée du Congo, dans une nouvelle forme d'agencement muséographique pour devenir des « œuvres d'art ». Une fois enregistrées au sein de ses collections ethnographiques à dimension nationale, l'agenda du musée fut d'intégrer ces formes d'art dans la narration des classifications de l'« art nègre » (Première grande exposition aux Palais des Beaux-Arts intitulée *Art nègre. Arts anciens de l'Afrique noire* en 1930). Il est à noter que, très tôt, Bruxelles s'est affirmée comme centre mondial du commerce de l'« art africain »¹¹⁵. L'axe Bruxelles-Anvers a joué (et continue à jouer) un rôle central dans le commerce et la formation des collections d'« art africain » en Belgique. Cependant, peu de pièces avaient effectivement acquis, au musée, le statut d'« art » avant les années trente (Wastiau, 2000 : 47). Il y a toujours eu, au sein des théories raciologiques de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle, comme nous l'a montré le débat entre Jacques, Houzé et Storms, une tension constitutive entre l'idée d'une perfectibilité, et donc d'une « éducationnalisation » (Roland, De Pappé), et une politique de type indigéniste de « préservation », entre civilisation/colonisation et protection, entre intégration et assimilation qui constitue la matrice évolutionniste de l'inculturation impériale belge.

¹¹⁵ Cf. Salmon, 1992 : 192 ; Corbey 1999 : 11-16, et Corbey, 2000.

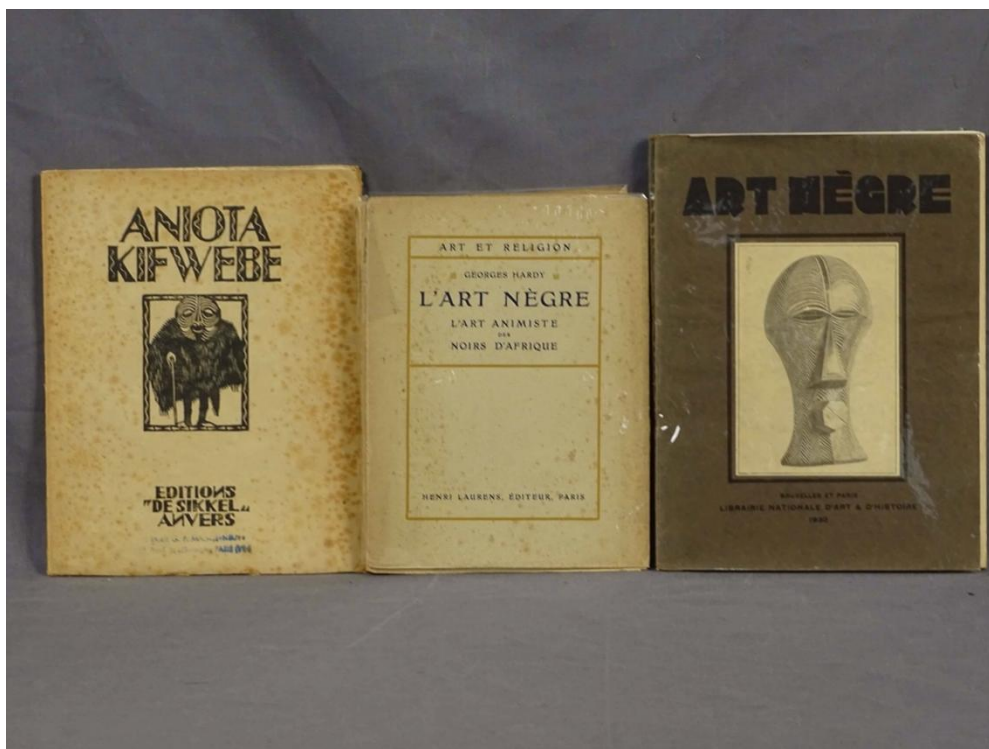


Figure 30

Trois ouvrages : « Aniota Kifwebé » du Dr Maes, 1924, « Art nègre, l'Art animiste des noirs d'Afrique » de Georges Hardy vers 1920 et « Art nègre » de J. Maes, Bruxelles, 1930. On retrouve ce lien exotique constitutif du primitivisme entre les sociétés secrètes africaines comme les Aniota ou les Butwa, l'animisme et l'art nègre.

Avant les années 1930, au sein des mises en scène de type *art nouveau*, aucun objet d'« art africain » n'est présenté. Les panoplies d'armes et d'ustensiles de la « vie quotidienne » (selon la catégorie du *Questionnaire* de la Société d'Anthropologie de Paris) sont ainsi mélangées et agencées avec des objets d'art fabriqués par des artistes métropolitains. Derrière ce partage esthétique du sensible se dessine alors l'idée d'une *perfectibilité* de l'art congolais. En 1910, le musée de Tervuren est encore doté d'une salle des fétiches ainsi que d'une salle d'art nègre (cf. Jarrassé, 2016 : 122-145). Ce n'est qu'avec le développement, dans les années 1950, d'une section d'histoire de l'art au sein du musée que les statuettes batabwa seront présentées comme de l'« art tribal » sans référence à leur appropriation lors de l'expansion coloniale. Étiquetés comme « œuvres d'art », ces objets devenus à la mode seront réagencés au sein de dispositifs de monstration en vue de produire un charme hypnotique sur les amoureux d'art, et faire l'objet de réflexions interminables sur leur essence et sur la valeur esthétique de leurs formes (Price, 1995). Avec l'instauration de la catégorie d'« art nègre » naît l'idée d'« authenticité », mais aussi de la « forme pure » (selon l'esthétique kantienne), c'est-à-dire libre de toute influence extérieure, et principalement occidentale. En effet, le « primitivisme » est né de cette fascination de quelques artistes¹¹⁶ d'avant-garde pour la « pureté » d'objets fabriqués par des hommes considérés comme n'ayant pas encore été corrompus par la culture et le « progrès » de l'Occident. On se rappellera alors que les pillages d'objets ethnographiques par les hommes de Storms en 1884 s'étaient fait sous l'impérieuse nécessité de sauver les *vestiges* d'une civilisation « sauvage, archaïque et primitive » en-train-de-disparaître (cf. lettre de Maximilien Strauch à Storms du 20 juillet 1883). Ce nouveau mode d'existence des objets sera encore

¹¹⁶ Le collectionneur et marchand Henry Pareyn remplira totalement une maison d'objets africains entre 1903 et 1928 (Van Schuylenbergh, 1995 : 35). Il fournissait régulièrement des artistes comme André Breton et Tristan Tzara ainsi que les premiers grands collectionneurs européens.

renforcé dans les présentations « orienté-art » qui virent le jour après l'indépendance du Congo en 1960, lorsque le projet colonial-impérial s'était trouvé fortement remis en cause par les processus de décolonisation.

Thésaurisations post-coloniales et restitutions

Ainsi, depuis la rupture produite par l'indépendance (1960), le musée du Congo belge devenu Musée royal de l'Afrique centrale va redéployer ses collections sans autre motif que de montrer son patrimoine, tout en renforçant le statut nouvellement acquis par ces statuettes en tant que « chefs d'œuvre ». Ce geste scénographique est en réalité un syndrome typique des musées d'ethnographie rétrogrades, qui ont trouvé plus facile de continuer à éblouir/aveugler (Tonda, 2021) leur public avec leurs « trésors » (mal acquis) sur le fond d'une esthétique ethnocentrique à prétention universaliste (cf. « Déclaration sur l'importance et la valeur des musées universels », 2004). En effet, présenter les objets comme « travail de l'art » implique une sorte d'oubli volontaire des conditions qui ont présidé à leur appropriation violente dans le contexte colonial au profit d'un intérêt non problématisé pour la « diversité culturelle ». En réalité, plus les artefacts sont éloignés de leur contextualisation d'origine, plus ils entrent dans un processus de valorisation à travers duquel ils parviennent à s'imposer uniquement par leurs seules qualités esthétiques (Price, 2017 : 134). C'est la définition de l'« art primitif » que donne Sally Price sur base d'entretiens avec des antiquaires : « *Si l'artiste n'est pas anonyme, l'art n'est pas primitif* » (Price, 2017 : 100). Un collectionneur renchérit : « *Je suis absolument enchanté par l'anonymat de l'artiste. Le fait de ne pas connaître l'artiste me cause un plaisir énorme. Une fois qu'on a appris qui a créé un objet, celui-ci cesse d'être de l'art primitif* » (Price, 2017 : 103). La *primitivité* des formes est donc une production secondaire qui s'appuie de façon consubstantielle sur le pillage et le régime d'apartheid. Tout s'est alors passé comme si l'inclusion des statuettes batabwa dans des publications ou des expositions itinérantes leur ajoutait, à chaque nouveau déplacement, une valeur auratique¹¹⁷ supplémentaire liée à l'accroissement de leur valeur financière sur le marché de l'art, tout en les faisant connaître internationalement et renforçant ainsi le prestige du musée de Tervuren.

En retraçant la généalogie coloniale et post-coloniale des statuettes batabwa de Lusinga, on retrouve ce nouage constitutif entre la violence de l'agression originelle en tant qu'*accumulation primitive* et le processus exorbitant de valorisation de l'« art tabwa » sur le marché de l'art.

Une exposition qui a largement contribué à ces formes de valorisation post-coloniale du patrimoine colonial pillé par Storms à Lusinga en 1884 est l'exposition *The Rising of a New Moon : A century of Tabwa Art* (1986), qui instaure l'« art tabwa » comme une des plus grandes traditions sculpturales africaines. Pour illustrer ce processus, nous allons prendre l'exemple d'un masque tabwa, dit *Musangwe*, mis en vente en 2018 par la salle de vente *Christie's* pour 2 913 750 euros.

¹¹⁷ L'« aura » n'est donc pas une donnée de nature des objets, mais ici l'effet d'une production muséographique de mise en valeur.

Pour établir le « pedigree »¹¹⁸ du masque, le catalogue reprend l'ensemble des grandes expositions internationales dans lequel il a été exposé : *The Rising of a New Moon : A Century of Tabwa Art* : Washington, D.C., National Museum of African Art, janvier-mars 1986 ; Ann Arbor, The University of Michigan Museum of Art, avril-août, 1986 ; Tervuren, Musée Royal de l'Afrique Centrale, septembre-octobre 1986 Bruxelles, Palais des Beaux-Arts ; *Utotombo. L'art d'Afrique noire dans les collections privées belges* : 25 mars-5 juin 1988 Paris, Musée Dapper, Corps sublimes, 19 mai-3 octobre 1994 Paris, Musée Dapper, Masques, 26 octobre 1995-30 septembre 1996 Paris, Musée Dapper, Femmes dans les arts d'Afrique, 10 octobre 2008-12 juillet 2009 » (Catalogue, p. 4). Les informations de provenance sont quant à elles très laconiques. Le catalogue indique que le masque a été « collecté » par Pierre Darteville à Kilanga-Zongwa en 1976, puis qu'il a rejoint la collection Pierre Darteville à Bruxelles, puis une Collection privée.

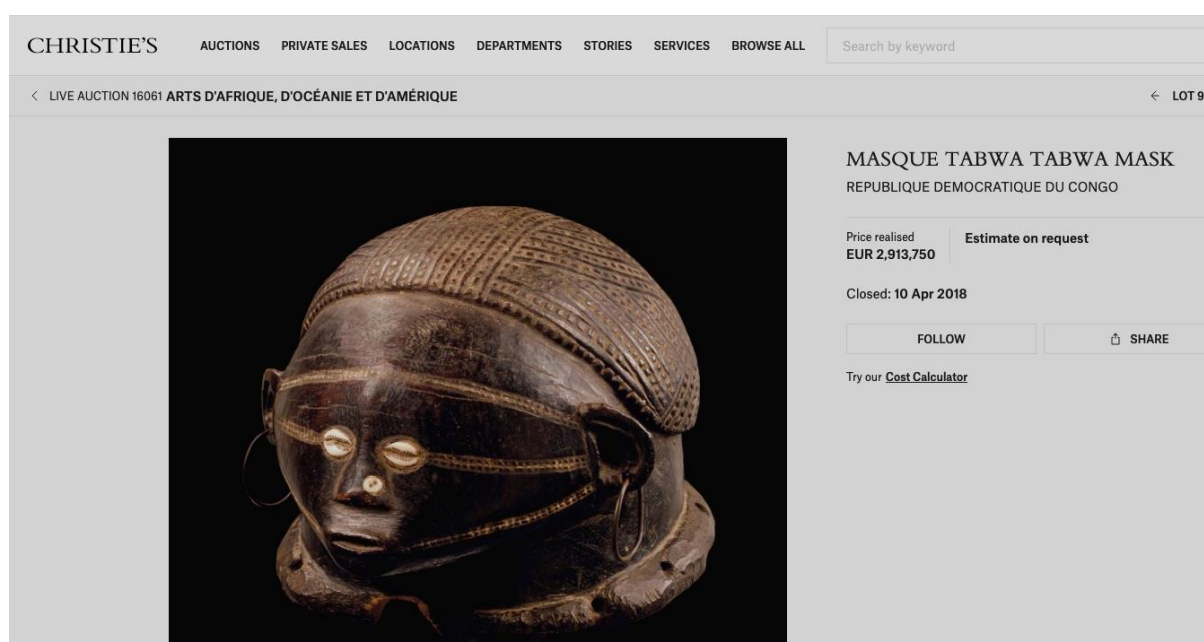


Figure 31

Le catalogue édité à l'occasion de cette vente publique, intitulé *Un chef-d'œuvre de l'art Tabwa* et sous-titré « Quintessence de la beauté : une icône de l'art Tabwa », est rédigé par Bruno Claessens qui se présente lui-même comme ayant rencontré et s'étant familiarisé avec tous les aspects de l'« art africain » au Sablon à Bruxelles. Il devient l'assistant de Guy van Rijn, archiviste d'« art africain » à l'Université de Yale et est nommé en 2016 responsable européen des « arts africains et océaniques » chez *Christie's*. Le texte rédigé par Claessens construit l'authenticité et la rareté de l'objet : « Là où tant d'objets ont été perdus au fil du temps, il constitue un important témoignage du style tabwa, regroupant toutes ses caractéristiques essentielles, principalement la coiffure élaborée typique et les scarifications faciales » (Catalogue, p. 6). Bruno Claessens s'appuie ensuite sur l'article rédigé pour le

¹¹⁸ Le « pedigree » d'un artefact d'« art premier » n'indique pas le pays ou la région où a été réalisé l'objet, mais la mention du ou des propriétaires successifs de l'objet depuis son arrivée en Occident avec la documentation afférente (expositions, publications). Le « prestige » des anciens propriétaires joue également un rôle important dans le poids du *pedigree*, moins pour leur position sociale que pour leur personnalité et leur réputation en matière d'« arts premiers ». À qualité égale, un objet ayant fait partie de la collection d'un amateur réputé ou d'un marchand célèbre sera plus recherché qu'un autre et son prix s'en ressentira, puisque la qualité esthétique de l'objet aura été « distinguée » par un « maître ». S'inscrire dans une telle lignée est valorisant pour l'amateur et garantit l'objet (cf. Bonnain-Dulon, 2005 : 401-409).

catalogue *The Rising of a New Moon*, réalisé par l'historien Evan Maurer et l'anthropologue Allen Roberts « *qui vécut quatre ans parmi les Tabwa au début des années 1970* » (Catalogue, p. 6), dédié à ce masque. C'est donc bien cette exposition qui contribua à instaurer « *les grandes qualités d'un art peu connu (...) et imposa l'art tabwa comme l'une des plus grandes traditions sculpturales africaines* ». Le pedigree de l'art tabwa aura encore monté de cote lors de l'exposition *Utotombo* qui rassembla les « *plus belles pièces de l'art africain provenant des collections privées belges* » (Catalogue, p. 6). Pour Bruno Claessens, c'est donc à travers ces deux expositions que ce masque aurait acquis son statut de « chef-d'œuvre ». Pour augmenter la valeur auratique « pleine de mystère » de ce « chef-d'œuvre », et donc augmenter nécessairement le prix du masque, Bruno Claessens reprend à son compte les théories coloniales et primitivistes sur le « style tabwa », sur la « charge magique » et la « sexualité débordante », notamment en s'appuyant sur les descriptions réalisées par Storms (cf. Storms, Emile, « *Voyage à Oudjidji* », unpublished, MRAC archives). Les statuette batwa volées par Storms en 1884 servent à surenchérir sur la question des *regalia*, des « attributs du pouvoir » : « *La possession de statues ancestrales joua ici un rôle important pour la légitimation de leur pouvoir* » (Catalogue, p. 10). Par ailleurs, les thèses pessimistes que développe Storms à propos de l'« isolement » esthétique des Batwa dans les *Notes ethnographiques* servent ici directement à la survalorisation de la « facture » et l'« originalité » des sculptures : « *Les Tabwa furent néanmoins des sculpteurs prolifiques et indépendants qui surent se différencier pour développer un langage plastique entièrement à eux* ». En s'appuyant sur les *Notes ethnographiques* de Storms et de Jacques, le catalogue s'épanche ensuite longuement sous la forme d'une érotique coloniale à propos de l'« altérité omnisexuelle¹¹⁹ tabwa », c'est-à-dire sur la supposée « sexualité débordante », sur l'« exubérance sexuelle »¹²⁰

¹¹⁹ « *L'orientalisme est un effet de l'impérialité du savoir qui a défini l'islam comme ennemi durant les croisades avant de structurer le savoir produit par l'Occident sur le monde non européen. Les représentations impériales de l'islam comme Antéchrist, de sa violence et de sa licence sexuelle supposées, se situent au cœur de la naissance du racisme, comme l'a montré Cédric Robinson dans son Black Marxism* » (Meziane, 2021 : 17). Cette « généalogie » du racisme anti-noir est ce que les analyses de Fanon semblent étrangement passer sous silence. Ce point aveugle structure le champ des études critiques sur la race, en philosophie, en sciences sociales et une large part de la littérature décoloniale. Les analyses de Robinson (*Black Marxism*, University of North Carolina Press, 2000 [1983], p. 67, 89 et 95) permettent d'affirmer que la « licence sexuelle » attribuée au corps noir par le racisme au cours de la traite transatlantique porte la trace des représentations médiévales de l'islam et du Prophète en Occident ; Robinson montrant du reste que la perception de l'islam par les chrétiens d'Occident est indissociable de leur vision des Maures et des Noirs qui habitent l'Andalousie. Cette articulation au sein de l'orientalisme (Saïd, 1980) entre l'islamophobie (Asad, Meziane) et la négrophobie (Fanon, Ajari) est particulièrement heuristique pour ce qui concerne à la fois le contexte de l'EIC et du folklore négrophobe en Belgique, comme nous le verrons dans la partie consacrée au blackface. « *L'orientalisme savant a été un des rouages à travers lesquels l'Afrique a été définie comme un "continent noir" par la caractérisation de l'Égypte et du Maghreb comme "orientaux"* (Faidherbe, 1889 : 14-16) » (Meziane, 2021 : 18).

¹²⁰ En 2017, dans le cadre d'un cours sur les « formes musicales » de l'IHECS, un invité, Michel Demeuldre, fait une digression et partage un « souvenir personnel » très gênant et hors cadre relatif à une ex-compagne rwandaise : « *Du côté rwandais (...) et ça, je trouve que ça devrait être inscrit au patrimoine mondial de l'UNESCO : la façon de faire jouir les femmes au Rwanda (...) vous devez titiller le clitoris, et pour que ça soit efficace, il faut bien tirer... les jeunes filles se tirent les lèvres pour que ça soit bien proéminent et facile à faire* ». Michel Demeuldre invite ensuite les étudiantes à s'« exercer », puisque cela a « *de nombreux avantages* ». Suite au scandale produit par la diffusion sur les réseaux sociaux du podcast de ce cours, la direction de l'IHECS s'était défendue en déclarant : « *les propos effectivement très crus de M. Demeuldre sur certaines pratiques sexuelles anciennes au Rwanda et en Afrique de l'est renvoient à des pratiques qui semblent largement documentées dans la littérature scientifique* ». Le professeur Demeuldre s'est quant à lui défendu en ces termes : « *Quand j'ai soutenu que cela mériterait d'être inscrit au patrimoine de l'UNESCO, c'était parce que c'est la seule technique érotique qui vise clairement à procurer du plaisir à la femme, alors que les pratiques d'incision, de clitoridectomie, d'infibulation sont répandues dans tout l'Est africain pour éviter que la femme ne recherche le plaisir* » (Paris Match, 12/06/2017). Si la pratique du « Gukuna » sera interdite par l'église missionnaire, elle donnera également lieu à une attention, presque obsessionnelle de l'ethnographie coloniale envers ce rite d'une « sexualité africaine féminine débordante ». On en retrouve une description chez Balandier (1951) dans le contexte de la moralisation

des rites de fécondité batabwa que les statues et les masques seraient censés incarner, mais aussi sous la forme de jugements de goût sur le « naturalisme raffiné » et les « proportions harmonieuses » : « *Ce type de masque aurait été utilisé en paire avec celui du buffle [il s'agit du célèbre masque luba de la collection du Musée Royal de l'Afrique Centrale à Tervuren pillé par Alexandre Delcommune] pour servir dans les cérémonies consacrées aux femmes stériles. Dans ce cadre rituel spécifique, les femmes étaient contraintes de boire la sève de l'arbre Erythrina abyssinica, arbre dans lequel avait été sculpté le masque* » (de Grunne, 1980 : 46). Le catalogue insiste lourdement sur ce point : « *le masque aurait pu servir aux cérémonies Butwa qui se distinguaient par une certaine exubérance sexuelle, que les premiers missionnaires n'hésitèrent pas à qualifier de débauche (Maurer, Evan M. and Roberts, Allen F., The Rising of a New Moon: A Century of Tabwa Art, University of Michigan Museum of Art, 1985, p. 157, #50). Butwa était une société originaire de la région de Marungu chargée de l'initiation des jeunes garçons et des jeunes filles. Le sujet de la lubricité, qui figurait souvent parmi ceux abordés dans les spectacles Butwa, servait d'élément représentatif d'une société chaotique antérieure à l'état de civilisation établie par les adeptes Butwa. Dans ce contexte, il est donc possible que ce masque symbolisant une forme de sexualité dissolue évoque un état primaire et dépourvu du raiment auquel seul le monde civilisé pouvait aspirer* ». Pour construire et mettre en scène cette civilisation tabwa qui aurait eu un « accès autonome au beau », le catalogue reprend les notes que Storms consacre aux coiffes et scarifications qui avaient fait l'objet d'une discussion sur l'hypoesthésie (Storms, 1886 : 30) au sein de la Société d'Anthropologie. Pour bien inscrire l'« authenticité » de ce masque dans l'art tabwa, une autre statue pillée par Storms lors d'un massacre de 1884 va servir de point de comparaison : « *La qualité sculpturale raffinée du masque tabwa de Pierre Darteville laisse vraisemblablement penser que son créateur ait également sculpté des statues. La forme de la tête, les scarifications et la coiffure stylisée rappellent une figure dont Emile Storms prit possession en 1884. Cette statue représente Manda, chef tabwa du Massif de Marungu et allié de Storms. Bien que la figure comporte des lignes supplémentaires de scarifications, verticales et diagonales, le modèle de base à trois lignes partant des oreilles est identique* ». On voit donc ici comment le concept de « beauté », qui constitue pour Christie's le cœur des opérations de valorisation des artefacts batabwa pillés par Storms en 1884 dans le cadre de la quatrième campagne de l'AIA, agence à la fois un registre esthétique et ethnographique, de façon à produire de la survaleur. La conclusion de l'article de Claessens parle du « naturalisme raffiné » et des « proportions harmonieuses » du masque, qui caractériseraient « l'incarnation du concept de beauté tabwa ».

D'un point de vue plus général, ce que montre notre analyse d'un catalogue de vente, c'est que le processus de valorisation esthétique s'amorce depuis une rupture dans la transmission

de la sexualité sous la domination belge (à partir de 1916). Du point de vue de l'Église, cette pratique sera combattue fermement en tant qu'onanisme et perversion féminine. Dans son introduction au chapitre consacré aux traditions féminines au Rwanda (ch. VI), Mgr Bigirumwani taxe l'*ugukuna* de pratique païenne, inspirée du diable lui-même ! « *Soixante ans d'évangélisation et d'évolution n'ont guère changé ladite pratique, écrit-il. Celle-ci est plutôt plus précoce aujourd'hui qu'avant l'ère chrétienne. À l'âge de 6 à 8 ans, les fillettes s'adonnent déjà au gukuna, contrairement à la tradition qui l'empêchait avant leur 13 ans...* ». En miroir inverse, dans l'ethnologie coloniale, le *gukuna* prend une forme de survalorisation positive. C'est ce qu'on entend dans les propos de Demeuldre qui voudrait classer, donc « protéger » et « défendre » cette « coutume indigène » auprès de l'UNESCO. Dans un contexte d'islamophobie structurelle, cette survalorisation de la pratique du *gukuna* vient aussi en contre point des pratiques d'excision et de castration de la sexualité féminine dont l'islam serait le parangon. En 1969, Michel Demeuldre effectue une expérience de coopérant au Congo : « *Je revenais passer mes examens en seconde session puis repartais dans le Kasai par mes propres moyens. Je connaissais un gars d'Air Zaïre, qui me faisait voyager presque gracieusement. Et je trouvais ces arrangements très sympathiques ; une fois qu'on était engagé dans une opération illégale, on ne pouvait pas se trahir.* » Au Congo, il apprend trois langues différentes et se consacre à l'étude des danses congolaises. Demeuldre se présente comme un « collectionneur de rencontres », particulièrement avec les Africaines.

produite par le processus d'excavation et d'arrachement d'artefacts culturels dans le cadre des campagnes d'expansion coloniale léopoldiennes, souvent à l'occasion de massacres, de pillages et de profanation de tombes. Les usages de ces objets et les acteurs de ces cérémonies ont été tués, leurs villages brûlés et les survivants réduits en esclavage. On ne connaît donc ces objets que par les carnets des campagnes coloniales, depuis l'ethnographie raciste et les délires négrophobes de ses agents. Déportés en métropole, témoins muets des sociétés pré-coloniales détruites ou profondément déstructurées, ils constituent, depuis l'apartheid racial strict au Congo, les objets-frontières d'une ségrégation épistémologique. En effet, comme nous l'avons vu, le régime colonial belge est constitué sur un apartheid racial strict entre la Métropole et la Colonie jusque dans les années 1960. Ce qui fait que les producteurs et les usagers de ces artefacts sont totalement séparés de leurs *vies ultérieures* au sein de la bibliothèque coloniale. On pourrait même dire que ce sont les artefacts qui survivent aux formes de leurs ségrégations (massacres, travail forcé, relégation, assignation à résidence, etc.). La prolifération de délires négrophiles sur l'art tabwa est donc strictement concomitante de l'enclavement et des massacres de Batabwa dans la région du Tanganyika. Ce transbord sans sujets est alors constitutif de ce que Mbembe appelle un « puits à fantasmes » (Mbembe, 2013b : 65-117) comme modalité centrale de cette ségrégation épistémique. Les artefacts tracent la frontière du massacre et de la mort sociale, comme dans la *Noire de ...* Ousmane Sembène. Comme nous le voyons, le concept de « beauté tabwa » n'est en rien une catégorie *a priori* de l'expérience, il s'agit au contraire d'une construction historique produite par le pillage, le massacre et la déportation. Les discours sans fin sur la « qualité esthétique » des statues et masques tabwa sans Batabwa, sur le « génie artistique », sur les « secrets » des cérémonies, sur la « fertilité et la fécondité », sans fin parce que sans altérité, sans contradiction, sans interpellations¹²¹ possibles, constituent alors, dans chaque réagencement muséal, dans chaque nouvelle exposition, un processus de capitalisation culturel.

Ces opérations de reconversion de certains *spécimens* ethnographiques (1880-1930) en « chefs d'œuvre » seront particulièrement actives dans la période la plus intense de la contre-révolution coloniale (Khiari, 2009 ; nous y reviendrons) : dans les années 1980-1990. Après l'exposition *The Rising of a new moon. A century of Tabwa Art* qui se tient à Tervuren en 1986 et qui fera voyager les deux statuettes batabwa pillées lors du massacre du 4 décembre 1884 dans les grands musées occidentaux, on les retrouve dans une seconde exposition, en 1995 : *Trésors cachés de Tervuren*. De 1985 à 1995, leur prestige augmente sensiblement. Dans la vitrine de l'exposition de 1985 (fig. 32), les deux statuettes sont exposées dans une vitrine avec d'autres « œuvres Tawba », dont le masque qui sera vendu par *Christie's* en 2018. L'éclairage et la mise en scène restent encore de type ethnographique : une grande vitrine avec un fond plein, de type diorama ethnographique. On se situe dans un dispositif muséographique intermédiaire : on sent encore l'influence du *Questionnaire de sociologie et d'ethnographie* (1883) et du principe « une ethnie, une vitrine ». L'« art tabwa » est inscrit depuis la « vie quotidienne », malgré tout isolé et éclairé de façon à individualiser chaque artefact. Dans la vitrine de 1995 (fig. 33), les deux statuettes sont désormais exposées pour elles-mêmes, elles

¹²¹ « (...) c'est une connaissance d'une tout autre nature que la connaissance coloniale qui ne sait d'une chose que ce qu'elle y a mis elle-même. Le colonisé, lui aussi, connaît le colon. Il le connaît probablement mieux que ce dernier ne se connaît lui-même, car il s'est rendu capable de connaître l'autre en tant qu'autre, sans abolir son altérité, sans la persécuter et sans l'exterminer. C'est pourquoi, comme le dit Fanon dans "Racisme et culture" : "La fin du racisme commence avec une soudaine incompréhension" (Fanon Frantz, *Œuvres*, p. 726). La dissolution du racisme ne débute pas, comme le croient les moralistes, par la découverte de l'idée que l'autre est "comme moi", mais avec une sidération face à l'existence d'une altérité radicale, et d'une force inébranlable » (Ajari, décembre 2015).

tiennent pour ainsi dire toutes seules, dans une vitrine ouverte des quatre côtés avec une mise en scène qui vise à en surexposer les « qualités esthétiques », c'est-à-dire les « formes » des artefacts sans lien désormais avec une quelconque scénographie ethnique. Les statuettes sont ainsi progressivement constituées comme « trésor ». Dans un des articles élogieux consacrés à cette exposition et intitulé *Les valises de Tintin au Congo* (MUSEART n° 51 p. 98 à 101, juin 1995, « Les valises de Tintin au Congo » par Renaud Vanuxem), on peut lire : « *Les collections d'Afrique centrale les plus riches au monde ne sont pas sur le continent noir, mais en Belgique, au musée de Tervuren. Sur les deux cent cinquante mille pièces conservées en souvenir de l'ancien Congo belge, deux cent cinquante, rarement exposées et qu'on peut qualifier de chefs-d'œuvre absolus, sortent enfin des caves du musée* ». Dans l'exposition *Trésors d'Afrique*, les statuettes sont présentées de façon ethnographique, bien qu'exposées en tant qu'œuvres d'art : « *il s'agit de deux sculptures céphalomorphes réalisées par un artiste "tabwa" dans deux billots de bois. Il est probable que ces deux pièces devaient servir de représentation du chef Kansabala et de son épouse qui vivaient non loin de Mpala, près du lac Tanganyika. On peut parler d'insignes de pouvoir dans la mesure où ces objets possédaient une pharmacopée prophylactique et, dans le crâne, une corne d'antilope qui était censée protéger le chef et sa suite.* » (Roberts, 1995 : 371-372).



Figure 32

Les deux statuettes batabwa lors de l'exposition « *The Rising of a new moon. A century of Tabwa Art* » (MRAC, 1985). Avec le masque tabwa *Musangwe* vendu le 10 avril 2018 chez *Christie's*.

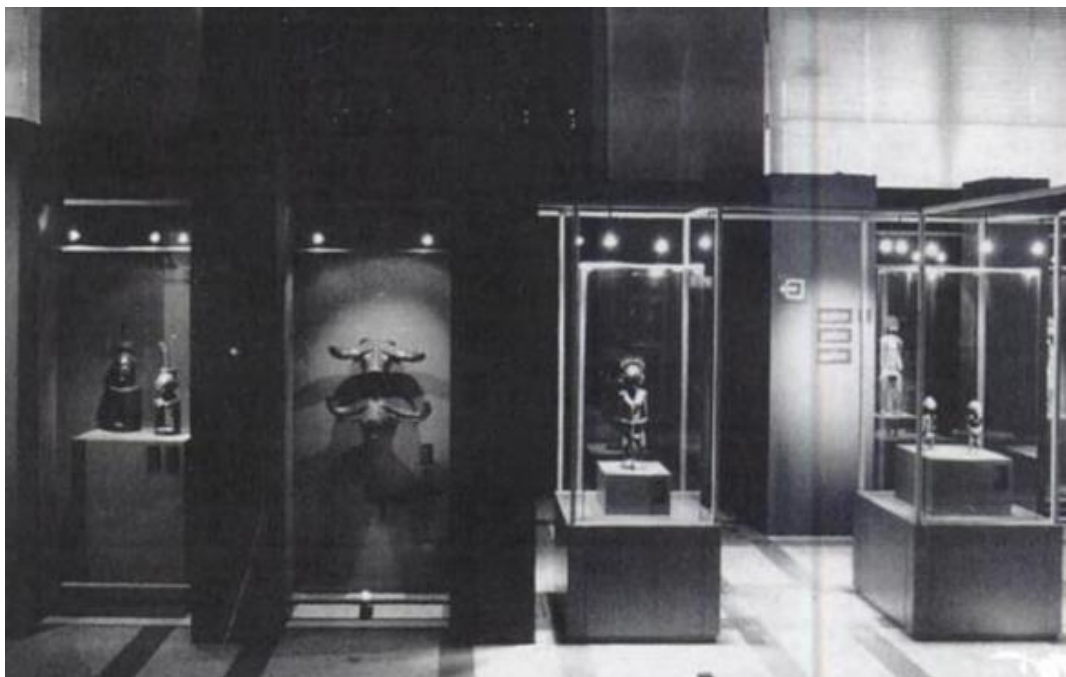


Figure 33

À gauche, les deux statuettes céphalomorphes pillées par Storms à Lusinga exposées dans l'exposition « *Trésors cachés de Tervuren* » (MRAC, 1995)

Dans les années 1980-1990, le musée de Tervuren est marqué par le symptôme post-colonial des musées cannibales (Gonseth, Hainard & Kaehr, 2002) : la thésaurisation. En effet, les caves de Tervuren sont pleines à craquer de milliers de *spécimens* africains de tout ce qui est imaginable : masques, lances, statues, bois, insectes, tambours, écorces, plantes, poissons, colliers, parures, habits, chansons, musiques, danses, photographies, vidéos, etc. Il n'y a pas un élément de la vie quotidienne et des territoires des peuples colonisés par la Belgique qui n'ait été prélevé au sein du panoptique colonial. Le colonialisme a tout pris et il a pris tous les exemplaires possibles. À titre d'exemple, à Tervuren, il y a 10 000 000 de spécimens zoologiques, 6 000 000 d'insectes, 1 000 000 de poissons, 200 000 échantillons de roches, 120 000 objets ethnographiques, 80 000 échantillons de bois, 8 000 instruments de musique, etc. Dans les années qui suivent l'indépendance, les collections du Musée le boursoufflent de l'intérieur, produisant une sorte d'indigestion, mais aussi peu à peu des coûts de conservation de plus en plus importants, qui conduiront à la « modernisation » du Musée et sa réouverture récente. Dans cette conjoncture, la notion de « chef d'œuvre » permet de capitaliser sur ce butin de guerre gigantesque. Cette muséographie post-coloniale reste active jusqu'à aujourd'hui. On peut par exemple lire, dans un P.-V. de l'avant-projet du 12/11/14, que le musée de Tervuren affirmer posséder « *une des collections d'objets d'art d'Afrique centrale parmi les plus étendues et les plus précieuses au monde* ». On peut également lire dans une proposition de modification de la future zone « *Ritual and Ceremonies* » que la scénographie fait le choix « *d'exposer ces objets sous l'angle de leur contexte social, culturel et religieux d'origine en veillant toutefois à mettre en valeur leur beauté et leur force intrinsèque* ». (18 décembre 2014, nous soulignons). De cette façon, le Musée entend, dans la nouvelle scénographie « décolonisée » (sic.), effectuer ce qu'ils pensent être une « rupture épistémologique » par rapport à une séquence (1980-1990) marquée par une focalisation unique sur l'attention esthétique. En réalité, comme nous l'a montré l'étude de la vente du masque tabwa par *Christie's*, il n'y a aucune rupture ni aucune tension entre les approches esthétiques et ethno-

sociologique (le contexte social, culturel et religieux d'origine) ; au contraire, il y a « symbiose », au sens où le sur-savoir ethnologique est mobilisé pour produire l'authenticité, la facture-ethno (*factura*, « façon, fabrication ») qui donnera à l'« œuvre » vendue sur le marché de l'art africain son prix et sa valeur « uniques ». C'est que les deux approches sont présentes d'emblée dans l'épistémè coloniale comme le montre l'exposé de Storms et de Jacques sur les statuettes batabwa de Lusinga. Les éléments de contexte depuis l'ethnographie coloniale négrophile (sexualité débridée, rite de fertilité, cérémonies de possession ancestrales, et autres fantasmes négrophobes) serviront à fabriquer l'*aura* marchande de ces artefacts.

Exotisme, promotion de la forme et fongibilité (négrophilie)

Des années 1930 aux années 1960, on voit émerger la production d'une forme culturelle de négrophilie à travers la transformation des statuettes, pillées par Storms à Lusinga fin du XIX^e siècle, en objets de fantasme. Dans un article que Norman Ajari consacre à l'œuvre d'Arthur Jafa, il avance le concept de « désir négrophilique ». Ce concept philosophique va nous permettre de problématiser la nature historique et politique de l'attachement à la figure du Nègre dans la culture occidentale, comme elle émerge à partir de la constitution de la catégorie d'« art tabwa ». Ce que dit Ajari, c'est que la prise en compte des stéréotypes dégradants, tel que le formule par exemple l'anthropométrie négrophobe d'un Houzé à partir du crâne de Lusinga, ou la polygamie pour les Pères blancs, ne peut se faire sans prise en compte de la construction du *désir* qui anime ce rapport aux formes culturelles, mais aussi au corps noir lui-même (Ajari, 2019b : 134), ainsi qu'on le retrouve dans les notes ethnographiques de Storms (1882-1885), notamment autour des enjeux de scarification ou dans le catalogue de vente *Christie's* à propos de l'omnisexualité des rites batabwa. C'est ce qu'Ajari appelle, en prolongeant le geste de la critique afro-pessimiste, la « fongibilité » : c'est-à-dire le caractère de ce qui est consommable et substituable. Comme l'écrit Franck Wilderson, un des théoriciens de l'Afro-pessimisme : « *La fongibilité de la noirceur rend possible son appropriation par la psyché blanche en tant que "bien de jouissance"* » (Wilderson, 2010 : 89). Cette possibilité de consommation et d'appropriation est bien, comme le rappelle Ajari, une des conséquences sur le long terme de l'esclavage et de la colonisation qui a fait du Nègre un « *bien dont le propriétaire avait tout le loisir* ».

La « fongibilité de la forme » nous permet alors de saisir très précisément ce qui se produit au cœur du processus de valorisation de ce qui porte le nom d'« art tabwa » en tant que chef-d'œuvre. Ce que montre la généalogie coloniale et post-coloniale des statuettes pillées par Storms, c'est que le désir, contrairement à ce qu'en aura dit toute l'esthétique kantienne et néo-kantienne, n'est en rien un affect anhistorique, une condition *a priori* de l'expérience. Au contraire, il est une production des rapports de force et de domination dans une conjoncture historique donnée. Si le désir est éminemment politique, et donc toujours problématique, c'est parce qu'il est le produit des rapports de pouvoir/savoir et constitue donc un puissant vecteur d'assujettissement. Pillées et excavées de leur contexte de production et d'usages, les statuettes batabwa sont d'abord vidées par le transbord (Mbembe) colonial/impérial de leur sens, et ainsi rendues disponibles pour différentes modalités d'appropriation au sein de la muséographie (post)coloniale en métropole. En prolongeant les analyses de Saidiya Hartman sur le rôle prépondérant d'une « obscène théâtralité du commerce des esclaves » (1997 : 17), Ajari montre comment la constitution d'un tel désir négrophilique a « *historiquement contribué à consolider l'asservissement des esclaves, des colonisés et de leurs descendants, et à affaiblir leurs efforts de libération et d'humanisation* » (Ajari, 2019b : 135). Comme l'écrit Ajari, la négrophobie n'est pas seulement le fait de la haine contre les noirs, mais se structure également à partir d'une

érotique, d'un puissant attrait qui est un *construct* historique comme le montrent les théories sur l'omnisexualité des rites batabwa. En l'espèce, il s'agit de rendre compte du fait que la vie des noirs, et singulièrement celle de Lusinga, jusque dans les affres de ses souffrances les plus insupportables, est convertible en sources d'amusement, de jouissance et de distraction pour la société civile blanche (Wilderson, 2010 : 115). Il en va ainsi du processus de transformation du fruit d'un pillage colonial en capital culturel que nous sommes en train de tenter de restituer, point par point, séquence par séquence.

D'un point de vue archéologique, il importe de relever que la possibilité de la construction d'un désir esthétique procuré par la « contemplation pure » (et donc rendue innocente) des statuettes batabwa pillées par Storms de type négrophile et exposées en tant que « chef-d'œuvre » ou « trésor » (de la valeur) du musée s'effectue sur l'absence de toute monstration du crâne de Lusinga quasiment oublié, en dépôt dans une collection héritée de l'anthropologie du XIX^e siècle au sein de l'Institut des Sciences Naturelles à Ixelles (Bruxelles). Devenus objets d'étude d'anthropométrie lors de leur retour en Métropole, comme nous l'avons vu avec l'exposé de Houzé de 1886, les crânes des chefs congolais assassinés par les agents de l'État Indépendant du Congo ne seront cependant jamais exposés au musée du Congo. Il s'agit d'une décision éminemment *stratégique* qui témoigne d'une crainte de nuire à la mission de pédagogie coloniale du Musée et d'effrayer le public, donc d'une conscience coloniale des conditions d'acquisition et des crimes coloniaux : *« Les collections (d'anthropométrie) étaient consultables pour étude par les scientifiques dans le Palais des Colonies, mais n'étaient pas présentées au public. Le musée du Congo participait en fait de la propagande coloniale de Léopold II et la présentation de crânes aurait probablement causé trop de remous, et ce d'autant plus que le projet colonial était déjà hautement controversé après les publications de George Washington Williams, Roger Casement et Edmund Dene Morel, qui révélèrent les atrocités perpétrées par le régime colonial »* (Couttenier, 2014 : 128 ; voir aussi Ndaywel, 1998 : 359-361). La constitution puis la conservation de ces collections d'anthropométrie vont ensuite porter la trace de ce premier effacement muséographique, de cette disjonction entre leurs conditions criminelles d'acquisition coloniale, les crânes et ossements (preuves des crimes de recel de cadavres) et les artefacts pillés puis exposés à Tervuren. En 2021, Jennifer Gonissen réalise un travail de mémoire sur la « conservation » des collections de la Société d'Anthropologie de Bruxelles, constituées dès 1882. D'après ce travail, ces collections sont dépourvues d'informations sur leur contexte de découverte et d'étude et ne sont pas inventoriées : *« aucun catalogue n'existait ou ne subsistait pour ces collections. Ce matériel n'est inventorié nulle part. Parfois, une rare fiche contenant des descriptions y est jointe. (...) Les tiroirs contiennent tout type d'os (os longs, crânes, phalanges, etc.) d'origine et d'époque diverses (...). Ils ont été déposés sans qu'il semble y avoir eu de tri ou de rangement. Il semblait dès lors important de procéder à une inventurisation et une identification des ossements trouvés. »* (Bouffieux, « Butin colonial : 300 crânes d'Africains conservés à Bruxelles », publié le 26 mai 2018).

Ce que nous commençons à saisir, à ce stade de l'analyse, ce sont les différentes séquences historiques qui permettent la constitution de ce désir négrophile, ici sous la forme d'une jouissance esthétique à l'œuvre dans la « contemplation » de l'« art tabwa », à partir d'un processus complexe que nous appellerons « blanchiment » : au double sens de *laundering* et de *whitening*, c'est-à-dire de « dissimulation » des conditions de spoliation et des crimes qui ont concouru à leur excavation, et de « blanchiment » à la fois au sens strictement pénal (tirer un profit d'un crime et d'un vol), mais aussi au sens de rendre, de produire de la « blanchité » au sens de *whiteness*. On comprend donc que le concept de « blanchiment » que nous commençons à construire, depuis un premier sens criminologique restreint, prend ici un sens beaucoup plus vaste y compris en termes de dispositif d'assujettissement. Être (devenir) Blanc n'est donc pas

une donnée de nature, c'est l'effet d'opérations de pouvoir (Foucault, 1984 ; McWorther, 2005) qu'il faut pouvoir historiquement restituer. Ce faisant, nous inscrivons les pratiques d'extraction non seulement dans le champ du droit pénal, mais aussi dans le temps long de l'histoire des artefacts : spoliations, déplacements, classements, conservations, etc. Nous tentons donc de restituer un processus complexe, mais néanmoins constitutif de la *blanchité* en tant que plaisir-consommation-consumation (Ajari, 2019 ; Wilderson, 2010 ; Hartman, 1997) rendue innocente de la souffrance et de la violence infligée aux Noirs, et ici de l'assassinat par Storms de Lusinga en décembre 1884. Nous pouvons donc dire qu'il y a une *historicité* de ce lien profond dans la conscience occidentale moderne entre la jouissance esthétique de la « beauté », de la « forme pure » (Kant) et le fruit des massacres, des violences, des spoliations, de l'exploitation, c'est-à-dire de cette relation consubstantielle entre « désir esthétique » et violence de l'agression coloniale, qui s'exprime avec force lorsqu'il s'agit d'artefacts qualifiés d'objets d'« art africain » et que l'on retrouve tout au long du processus de valorisation. Si ce lien est historicisable, il est donc ethnographiable.

On peut également déduire de ce qui précède que les réactions d'hostilité à l'encontre des demandes de restitution des artefacts pillés durant la colonisation (comme nous le verrons également à propos des tentatives de décolonisation du folklore négrophobe) sont l'expression d'une forme de subjectivité, que nous appelons « blanchité » (*whiteness*), à la suite de Judith Ezekiel (2002), de Garner (2007), de Dyer (2005), de Ignatiev et Garvey (2014), etc. et des *critical white studies*, apparues en Grande-Bretagne et aux États-Unis au tournant des années 1980 ; blanchité/blanchiment qui n'ont rien d'éternel ou d'historial (Heidegger, 1971) et qui sont donc également parfaitement historicisables. Nous disons donc que la « blanchité » est l'effet subjectif en termes d'assujettissement de relations de savoir/pouvoir qui se constituent sur le *blanchiment* des violences coloniales et de leurs effets sur le temps long, et qui se sont constituées historiquement à la fois comme une forme d'insensibilité à la souffrance de l'autre colonisé, mais aussi en tant qu'absence de disposition éthique à l'endroit de ses souffrances, sous la forme d'une irresponsabilité constitutive de la relation à l'autre. La production de la catégorie d'« art africain » dans sa volonté d'éblouissement (Tonda, 2021) esthétique, légitimée comme droit culturel et privilège, continue en réalité de voiler la catastrophe historique du racisme (Mariott, 2007 : 32). Ce que rendent dès lors possible les exigences de restitution des artefacts pillés dans le cadre de la colonisation en venant *interrompre* la consommation-consumation de cette altérité radicale et subalternisée, c'est peut-être alors de confronter les subjectivités formées dans l'épistémè coloniale, de manière irréductiblement politique, à la parole et l'expérience vécue des afrodescendants,¹²² mais aussi à la puissance active des archives des massacres coloniaux que l'omniprésence du désir négrophilique avait depuis historiquement pour fonction de désamorcer (Ajari, 2019b : 141). Cette interruption¹²³ offre alors la possibilité d'entretenir la crise (*crinein*) décoloniale en cours en direction d'une ontologie historique des Blancs.

Nous parlons alors d'une « archéologie *critique* de la race », au sens où c'est depuis la « crise » du régime colonial en cours dans notre conjoncture post-coloniale qu'il devient possible d'effectuer des choix, des décisions, des jugements (ce que traduit le substantif grec κρίσις, *krisis* du verbe *crinein* qui signifie distinguer, discerner) sur le régime de la blanchité en tant que régime historique (entré en crise avec les processus de décolonisation des années 1960). Comme l'écrit Césaire dans *Toussaint Louverture* (1960), la société coloniale est « mieux qu'une hiérarchie, une ontologie : en haut – l'être au sens plein du terme –, en bas, le

¹²² En Belgique la campagne pour la Restitution a été menée par les diasporas.

¹²³ C'est bien sous la forme d'une interruption du contrat racial qu'il faut restituer l'immense manifestation *Black Lives Matter* qui a eu lieu à Bruxelles, place Poelaert, le 7 juin 2020.

nègre [...] ; la chose, autant dire le rien ». Donc la « blanchité » en tant que produit subjectif de la relation coloniale peut, en tant qu'inscrite depuis une ontologie historiquement constituée, être restituée d'un point de vue critique.

3.11. Forger le concept de « blanchiment » pour penser la restitution

Il nous est impossible de traverser le miroir colonial et d'imaginer restituer le sens ou l'origine de ces artefacts. La réparation n'est pas une annulation des crimes. On ne peut effacer plusieurs siècles de violences coloniales par un geste de *restitution* de façon univoque.

On sent pourtant poindre, dans les débats contemporains sur la restitution du patrimoine colonial d'État à État, une forme de fausse innocence qui pourrait bien, en dernière analyse, être un des masques contemporains de la mauvaise conscience post-coloniale belge. C'est que se joue ici une idée chrétienne, très chrétienne de la réparation. Comme si on pouvait revenir à l'origine de la violence et effacer par un geste de « rédemption » une « faute » commise il y a 139 ans. En réalité, à travers cette métaphysique du christ rédempteur, on annule le temps. On réduit ainsi la question du colonial à la figure du vol de vélo : tout se passe alors comme si A avait volé son vélo à B, en un temps T et qu'il s'agissait maintenant, en un temps T', que B le restitue à A. Or, depuis l'archéologie du pillage des statuettes batabwa en 1884 jusqu'à la vente d'un masque tabwa par *Christie's* le 10 avril 2018 à Paris, il commence à devenir sensible que c'est le monde même depuis lequel ces artefacts ont été excavés qui a été détruit, jusqu'à l'ensemble des relations internationales qui ont remodelé et refaçonné l'ordre du monde : mondes de débris, mondes détruits et dispersés, bouleversements économiques profonds qui façonnèrent le capitalisme contemporain. On peut alors dire des subjectivités survivantes qu'elles font, refont et défont la modernité sur le mode de la catastrophe (Ajari, 2019a : 299). Ajari parle alors de « *vies sous forme-de-mort, ce qui signifie qu'elles sont toujours comme en sursis (...) vies hantées par des spectres, débris de mondes noirs ravagés par l'esclavage, le colonialisme et le néocolonialisme* » (Ajari, 2019a : 301). Pour Saidiya Hartman, le souvenir de l'Afrique s'apparente à un « membre fantôme » qui signale la rupture d'un arrachement. Comme une hantise, politique de l'inhabitable, cette mémoire charrie inlassablement l'impossible restitution d'une plénitude originaire (Hartman, 1997 : 73-74).

Nous avons donc dû chercher un concept qui fasse sentir ces destructions, ces violences, ce cataclysme du sens et du monde. Nous avons déjà établi comment le massacre du 4 décembre 1884 est non seulement un crime contre les hommes (de la décapitation de Lusinga à la mise en esclavage des survivants, en passant par l'incendie des villages et la mise à mort de 184 personnes), mais il est aussi un crime contre les ancêtres, un crime contre les usages et les rites, un crime cosmologique. Les afro-pessimistes parlent de la « *dégradation ontologique des Noirs, (de) la négation de leur humanité et (de) leur réduction à un statut d'outils, d'instruments, et de sources de profit* » (Ajari, 2022 : 53). En effet, nous avons vu comment la violence de l'appropriation de ces objets fut historiquement recouverte par des discours savants depuis l'ethnographie coloniale jusqu'au primitivisme, en passant par l'anthropométrie, la géographie ou l'histoire de l'art. Le crime, l'assassinat de Lusinga, se trouve ainsi dissout et rendu *impensable* parce que reconverti en savoirs positivistes au sein de la bibliothèque coloniale.

Mais il importait également de faire droit aux revendications de réparation des communautés afrodescendantes qui ont été particulièrement actives sur les enjeux de « restitution du patrimoine africain » lors de la réouverture du musée de Tervuren, ainsi que dans le temps long¹²⁴. Il nous fallait donc résister au piège de l'« impensable », du « crime

¹²⁴ Les demandes de « restitution » du patrimoine pillé sont contemporaines des pillages eux-mêmes. En effet, l'historien, auteur et professeur à l'université de Lubumbashi, Donatien Dibuwe rappelle que les enjeux de restitution se sont posés dès le moment où les agents coloniaux belges ont commencé à arracher ces artefacts à l'Afrique. C'est le cas, en outre, du fétiche protecteur Nkisi Nkondi, volé au roi de Boma par Alexandre

monstrueux », de l'« irréparable ». Il n'y a pas de *mal absolu*, car il n'y a pas de tort irréparable. Il nous fallait faire attention de ne pas redoubler l'opération d'effacement et de dissolution par une trop grande dramatisation de type métaphysique et transhistorique¹²⁵ des violences coloniales. Aussi abjecte, aussi cataclysmique que soit la violence coloniale, il s'agit d'une violence humaine, trop humaine, c'est-à-dire historique et ethnographiable. Attention d'autant plus difficile que les crimes coloniaux ne sont pas (encore) reconnus en Belgique comme des *crimes contre l'humanité*, pas même comme *crimes de guerre*¹²⁶ ce qui, en droit, les rend prescriptibles, donc qui peuvent s'éteindre sur le plan des poursuites.

Delcommune fin du XIX^e siècle lors d'une expédition de conquête menée pour le compte de la Compagnie du Congo pour le Commerce et l'Industrie et aujourd'hui réclamé par Baku Kapita Alphonse, un de ses héritiers. En 1930, une première demande « officielle » de restitution du patrimoine a été faite par un Musée de Léopoldville à Tervuren, demande qui a été officiellement refusée, Tervuren ayant à l'époque envoyé quelques moulages d'objets. Ces exigences de restitution se sont prolongées durant la période de décolonisation. En effet, dans la période de négociation de l'indépendance, Lumumba et Kasavubu avaient officiellement demandé la restitution du patrimoine congolais. C'est suite à cette exigence, via l'intervention d'un juriste à la demande du directeur du musée de Tervuren de l'époque, Lucien Cahen, que l'argument de l'« inaliénabilité des œuvres appartenant à l'État » a été formulé pour la première fois dans le contexte belge, c'est-à-dire en posant les bases d'une politique de la non-restitution. La demande est ensuite arrivée sur la table de la table ronde économique en 1960. Durant les années 1970-80, ces exigences de restitution ont continué à se poser sur le plan international y compris au niveau de l'UNESCO. Il y eut également la première résolution du gouvernement nigérian via l'ICOM (Conseil international des musées, 1968), le Manifeste culturel panafricain d'Alger (1969), la Première Conférence Panafricaine d'Abuja sur les Réparations de 1993, etc.

¹²⁵ Nous prenons ici nos distances avec une philosophie de l'histoire d'inspiration heideggérienne qui a fortement influencé les études décoloniales. Le concept de « transmodernité » de Dussel, par exemple, qui correspond parfaitement à la ligne du temps de Heidegger, exprime l'attente du retour du futur qui est origine, comme dans toute doctrine gnostique. On retrouve par exemple dans le champ des études décoloniales l'événement catastrophique originel – 1492 (colonisation des Amériques) – qui a tendance à prendre une dimension mythique, historique. « *Le savoir décolonial, qui propose la révélation d'une histoire secrète, d'un mythe total, celui de 1492 comme irruption du mal, prévoit l'événement eschatologique futur, mais la connaissance est en tant que telle sotériologique, portée contre le monde et son faux Dieu, et fait que l'événement est contenu dans le présent, pour les sachants (...)* ». Dans un livre de 1972, nommé *Pour une destruction de l'histoire de l'éthique*, Dussel se place dans une perspective résolument heideggérienne pour revenir à une éthique originaire et authentique, à recouvrer par l'élimination des sédiments de toute culture. Le travail de la culture est celui de l'oubli ; la transmodernité est un mouvement de réappropriation de ce qui est enfoui, oublié, et de sortie de l'éthique limitée d'une culture donnée, et surtout de revirement qui surgit au creux de la crise. Ce revirement n'est pas historique, mais historial, *geschichtlich*, puisqu'il retourne l'oblitération de l'être à laquelle a procédé l'épistémè européenne, selon la théorisation de Maldonado-Torres pour qui la colonialité est ontologiquement une « colonialité de l'être », avec négation de l'être de l'Indien considéré comme non-être dès lors qu'il est dépourvu de la rationalité instrumentale dualiste européenne (Maldonado-Torres, 2014), et selon le jeu de Dussel entre *descubrimiento* – découverte – et *encubrimiento*, occultation (« La pensée décoloniale Derrière la politique, la gnose heideggérienne », Sylvie Taussig, Dans *Revue européenne des sciences sociales* 2022/1 (n° 60-1)2022/1 (n° 60-1), pages 141 à 170). Nous prenons donc ici nos distances avec cette philosophie gnostique de l'histoire de la modernité dans la mesure où cette philosophie de l'histoire décoloniale d'inspiration heideggérienne que l'on retrouve chez Dussel, Maldonado-Torres, Mignolo, etc. jouerait, pour notre propos, comme un second effacement des crimes coloniaux par leur naturalisation, leur reconversion en « destin », violences historiques qui ne joueraient plus alors que comme figure du mal absolu (la colonialité de l'être) et donc irréparables.

¹²⁶ Une plainte a été déposée en 2011 contre dix personnes ayant été administrateurs de l'État belge. Elles sont accusées de « *complicité dans un vaste complot visant à l'élimination physique* » de l'ancien premier ministre congolais. La plainte avait été jugée recevable mais, sur les dix personnes visées, il n'en reste plus qu'une seule vivante : l'ancien diplomate Etienne Davignon, 88 ans. L'affaire n'a toujours pas passé une chambre du conseil. La plainte introduite en 2011 rappelle que l'armée belge avait déployé « *quelque 200 officiers* » pour encadrer les forces de l'ordre de la province sécessionniste du Katanga, où le crime a eu lieu. « *Il peut y avoir des charges, mais elles doivent devenir des preuves pour justifier un procès ou une condamnation* », fait valoir de son côté le procureur Frederic Van Leeuw, qui évoque des investigations « *particulièrement difficiles* » pour une poignée d'enquêteurs confrontés à « *des tonnes d'archives* ». « *Il faut avoir la preuve qu'une personne au sein d'une chaîne de commandement avait connaissance de ce qui allait se passer et voulait vraiment ce qui est arrivé* », poursuit le procureur fédéral. En qualifiant en 2012 l'assassinat de « *crime de guerre* » (ce qui le rend imprescriptible) la cour d'appel de Bruxelles est allée au-delà de la commission d'enquête du Parlement belge bic que l'affaire est toujours

Ce concept, nous l'avons alors trouvé du côté du droit pénal, et nous y avons été invité par l'intermédiaire de Christophe Marchand (avocat et spécialiste en droit international) que nous avons convié à participer à nos séminaires intitulés « Penser une politique de la restitution » (<https://www.radiopanik.org/emissions/apc/de-la-restitution-des-biens-mal-acquis>). Marchand proposait la réflexion juridico-stratégique suivante : il est impossible, du point de vue pénal, de traduire Storms ou ses descendants en justice pour des crimes commis au Congo fin du XIX^e siècle. Cependant les délits de « recel » et de « blanchiment » sont eux *imprescriptibles*. Le « blanchiment » (art. 505), en droit pénal belge, constitue une vaste prévention : il s'agit du fait de prendre possession, de gérer ou de transformer un objet particulier, le « *produit* » des infractions pénales. Si un bénéfice est tiré d'un vol, d'un assassinat ou d'un pillage, la gestion financière de cet avantage patrimonial est elle-même une infraction. Ainsi, tous les avantages patrimoniaux directs et indirects, tirés des crimes coloniaux, pourraient eux-mêmes être considérés comme des délits. « *On dit que l'infraction de blanchiment ne se prescrit jamais, car elle se répète à chaque acte de gestion dudit avantage patrimonial. Les actes de blanchiment des crimes coloniaux ne seraient donc pas prescrits* » (Marchand, 2018). L'article 340 du Code pénal punit, quant à lui, le « recel de cadavres » d'une peine de trois mois à deux ans de prison. Il s'agit de la prise de possession d'un cadavre dont on sait qu'il s'agit d'une personne « *homicidée* », c'est-à-dire tuée. Dès la prise de possession de ces dépouilles mortelles, ces receleurs sont passibles du tribunal correctionnel. Le même raisonnement peut s'appliquer aux fétiches volés ou pillés : celui qui en prend possession commet le délit de recel, non pas de cadavre, comme pour les crânes, mais bien d'une « *chose obtenue à l'aide d'un crime ou d'un délit* ».

Nous avons alors voulu tremper d'abord ce concept dans le droit pénal, pour qu'il porte en lui une véritable possibilité de poursuites¹²⁷ susceptible d'instruire le processus de valorisation

pendante. Celle-ci avait conclu en 2001 à la « *responsabilité morale* » de la Belgique, ce qui ne constitue pas une catégorie pénale.

¹²⁷ Il y a aujourd'hui en Belgique, comme l'a montré le cas de la dent de Lumumba exhibé par son bourreau à la télévision belge, une politique de non-poursuite qui entretient une impunité post-coloniale des crimes coloniaux. En effet, la « *Commission Lumumba* » (2000-2001) avait en son temps les compétences d'un juge d'instruction et pouvait ordonner des perquisitions, mais n'a jamais inquiété Gérard Soete. Une plainte a été introduite au procureur de roi de Bruxelles contre le musée de Tervuren pour *recel* d'un masque Luba (masque emblème du MRAC) volé par Alexandre Delcommune lors du pillage d'un village congolais en 1896, le 4 octobre 2019. Le directeur du Musée a reconnu qu'il expose des objets volés, mais la plainte semble avoir été classée sans suite. Bien que le dispositif législatif mis en place par le gouvernement actuel (« *reconnaissant le caractère aliénable des biens liés au passé colonial de l'État belge et déterminant un cadre juridique pour leur restitution et leur retour* »), instaure le caractère « aliénable » à des fins de restitution des biens issus du passé colonial, c'est-à-dire des biens acquis durant la période 1885-1960, le nouveau cadre légal impose ce possible transfert sous la forme d'un dialogue avec les autorités de la République démocratique du Congo qui pourrait à terme s'organiser par l'intermédiaire d'un transfert de la propriété juridique pour tous les biens pour lesquels une étude de provenance conclura au caractère illégitime de sa possession par la Belgique. Avec ce transfert de propriété juridique, on reconnaît au propriétaire légitime – l'État congolais – le droit de demander la restitution matérielle en s'appuyant sur des collaborations scientifiques et culturelles renforcées. Le cadre juridique semble dès lors substituer les demandes de restitution sous la forme du transfert de propriété. Les associations diasporiques ainsi que la longue généalogie des exigences de restitution indiquent que ce qui est déterminant dans le processus de restitution, c'est l'instauration d'un principe de justice. La reconversion de ces exigences dans les termes de la coopération technique et du transfert de propriété d'État à État (comme l'a montré Sarah Van Beurden, 2015) ne répond pas au besoin de vérité et de réparation contenu dans cette politique de la « restitution ». Au contraire la loi Derminge semble instruire une forme de responsabilité sans faute. Une des exigences des milieux activistes décoloniaux, plus qu'un nouveau cadre pour le transfert d'œuvres, est une transformation par la jurisprudence de la politique de non-poursuite. Étant donné que les crimes commis par les agents de l'EIC au Congo fin du XIX^e siècle sont eux prescrits et que toute poursuite est dès lors rendue impossible, la question du « recel » d'objets et de cadavres

patrimonial d'objets obtenus lors de massacres coloniaux en tant que crime continué. Nous voudrions à présent donner à ce concept une perspective juridico-politique, de façon à problématiser et donc restituer ensemble les opérations de conquête militaire, les pillages et les processus de valorisation muséaux et marchands. Car, ce que montre l'archéologie des deux statuettes tabwa, c'est bien un processus de *blanchiment des crimes coloniaux* ; pas simplement de « refoulement », mais bien un processus historique de sublimation et de valorisation prolongées dans des transferts multiples des crimes et des pillages jusqu'aux salles de vente (Ferraton, Vanderkinderen, etc.). La notion pénale indique clairement que le délit de blanchiment est *imprescriptible* et se reconduit à chaque acte de transformation patrimoniale. C'est pourquoi les différents agencements muséographiques et épistémologiques peuvent être ainsi restitués de ce point de vue. Ce qui nous intéresse donc dans l'article 505 du Code pénal tel qu'il est libellé, c'est qu'il caractérise un processus qui recouvre plusieurs types d'actes : ce qu'en droit on appelle le « placement », l'« empilement » et l'« intégration » (Koutouzis & Thony, 2005 : 27-66).

Avec les opérations reconduites de blanchiment, nous n'avons donc plus affaire à un grand geste métaphysique du pouvoir colonial : ni à une « accumulation primitive » (Marx) qui convertirait *comme par magie* la « part obscure » des crimes coloniaux en « trésor de la valeur » (Klossowski, Bataille), ni à la « violence de l'imaginaire impérialiste » qui se convertirait en « dispositif d'éblouissement » (Tonda) ou à la « société spectaculaire marchande » (Debord) comme « face cachée de la marchandise » (Jappe). Ce que restitue la généalogie des artefacts coloniaux pillés par Storms en 1884, c'est qu'il n'y a pas de grand secret de la marchandise ni de métaphysique du pouvoir, il y a des opérations continuées, reconduites et reprises de transferts, de dissimulation, d'intégration et de valorisation. Comme le montre David Harvey (2004), l'accumulation capitaliste n'est pas « primitive », mais *continué* et donc transformée dans des actes d'expropriation et d'appropriation reconduits de proche en proche.

Dans la théorie marxiste classique, approfondie par Rosa Luxembourg dans *L'accumulation du Capital*, l'« accumulation primitive » se constitue par « l'appropriation de la propriété d'autrui ». Or, ce que restitue l'histoire des statuettes batabwa, c'est que le pillage lors du massacre du 4 décembre 1884 ne se constitue pas directement comme « droit de propriété ». Pour être plus précis, c'est au moment du legs par la veuve de Storms, Henriette Dessaint, le 2 mai 1930 après son décès au musée de Tervuren et de la constitution du fonds HA.01.0017 que ces artefacts deviennent inaliénables au domaine de l'État, qu'ils passent du statut non juridique de « trophée de guerre » au sein d'une collection privée à celui de collection muséale publique, et entrent ainsi dans le droit de propriété (droit domanial) au moment où ils changent de mains. En entrant au musée, ils font collection, depuis une opération d'« empilement », ce qui a comme effet de les éloigner de leur origine criminelle à travers un transfert de propriété qui fait *conversion*. Pour autant, ce transfert ne crée pas encore de plus-value financière. Comme nous l'avons vu, cette transformation en capital culturel ne se fera que plus tard, dans les années 1980-1990, lorsque les *spécimens ethnographiques* classés comme « art tabwa » dans une forme d'encyclopédisme calqué sur le *Questionnaire sociologique et ethnographique* (1883) vont acquérir une valeur esthétique propre en devenant des « chefs d'œuvre ». Lorsqu'en 1930 les statuettes batabwa sont exposées à Tervuren, elles n'ont encore aucune valeur auratique pour elles-mêmes, elles sont des *spécimens* ethnologiques qui mettent en scène un aspect rituel de l'« ethnie » tabwa telle qu'elle est reconstituée et fétichisée dans la scénographie coloniale de l'époque (une ethnie, une vitrine). Elles n'acquièrent alors une valeur que dans une

obtenus par le crime, ainsi que du « blanchiment » du patrimoine pillé durant la colonisation offre des prises actuelles pour poser la question des crimes coloniaux impunis et continués.

série d'objets ethnographiques, c'est-à-dire comme « unité qui donne une idée du tout ». Il n'y a donc pas encore de valorisation strictement marchande, mais il y a déjà « empilement » et « intégration ». Rappelons ici que le « blanchiment » se caractérise comme l'action de « *dissimuler l'origine illégale de biens ou d'avantages patrimoniaux issus d'infractions afin de pouvoir les utiliser à des fins légales ou illégales* ». La notion de « *connaissance de l'origine illicite* » (Cass., 21 juin 2000, *Pas.*, 2000, n° 387) est donc constitutive du délit. En empilant l'ensemble des archives Storms, y compris les carnets de campagne qui établissent clairement les conditions d'acquisition lors du massacre de décembre 1884, le musée se constitue également une connaissance des crimes. Dès 1886-1887, les deux statuettes référencées EO.0.0.31663 et EO.0.0.31664 sont connues, car publiées par Jacques et Storms (31 mai 1886, SAB). D'un point de vue strictement archivistique, on peut citer : les Archives générales du Royaume : SPA, General dossiers, Registre n° 767, n° 81 ; les Archives du ministère des Affaires étrangères de Belgique : AAI 1377 (laisse Emile Storms) : le Musée royal de l'armée et d'histoire militaire : dossier STORMS Emile P.J., n° 8547. Et pour ce qui concerne le musée de Tervuren : Section Ethnographique, Dossier d'acquisition, DA.2.529 ; Fonds Emile Storms, « Journal du lieutenant Storms, ... », *Journal de la quatrième expédition de l'AIA*, HA.01.0017.27. ; Fonds Emile Storms, Isaac Moinet, HA.01.0017.2. Il y a aussi une série d'ouvrages qui sont présents dans la bibliothèque du musée.

Le musée possède donc une connaissance de l'origine illicite de ces statuettes et n'a jusqu'à présent rien entrepris pour restituer ces « biens mal acquis » afin de s'en dessaisir sans contrepartie. Étant donné que le délit de blanchiment se constitue sur une triple action (« placement », « empilement » et « intégration »), l'inaction depuis la connaissance de l'origine illicite pourrait alors être prescrite selon l'article 66 du Code pénal belge : « *celui qui s'abstient d'agir se rend complice d'une infraction* ». Jusqu'ici, le musée a pu se retrancher derrière le principe d'inaliénabilité des œuvres publiques au domaine de l'État.

En octobre 2019, une plainte pour « recel » et « blanchiment » visant le masque luba emblématique du musée de Tervuren (EO.0.0.23470) est introduite devant le Procureur du roi de Bruxelles. Selon un article du journaliste d'investigation Michel Bouffieux, « *l'objet a été acquis lors du pillage d'un village congolais en 1896. Il fit partie de la collection privée du commanditaire du vol, un militaire belge. Ensuite, il fut acheté par le musée sur l'insistance d'un homme influent à Tervuren, le beau-frère du voleur* » (Paris Match, 3 septembre 2019, « Musée royal de l'Afrique centrale : un masque tellement "emblématique" »). Dans un premier temps, les autorités du musée ont nié qu'une plainte avait été introduite mais, lorsque le fax envoyé au Procureur du roi a été rendu public par la presse, le directeur du musée s'est dit prêt à collaborer à l'enquête et conscient que « *de nombreux objets ont été dérobés avec violence à l'époque de l'État Indépendant du Congo, et envoyés ensuite en Belgique* ». La salle de vente Les Ventes Ferraton – Damien Voglaire, également ciblée par la plainte pour « soustraction de preuves », a annulé la vente aux enchères des manuscrits de l'officier Albert Lapière (1873-1910) qui sont de nature à prouver le délit de recel d'objets volés commis par le musée ainsi que des crimes de meurtres, de mises en esclavage et au travail forcé, de tortures et de pillages. Le musée, par l'intermédiaire de son directeur, se dit donc « *conscient d'exposer des objets volés* » (RTBF, 4 octobre 2019). Le directeur affirme ainsi que le musée dispose depuis 1948 d'une copie des *manuscrits Lapière*. La plainte en question produira un grand écho et mettra en lumière le rôle post-colonial des salles de vente privée dans le blanchiment des crimes coloniaux, mais sera probablement classée sans suite faute de *politique des poursuites*. En effet, les débats sur la restitution du patrimoine colonial ont jusqu'ici produit une levée relative de leur « inaliénabilité » (Loi du 2 juillet 2022 « reconnaissant le caractère aliénable des biens liés au passé colonial de l'État belge et déterminant un cadre juridique pour leur restitution et leur

retour »), mais n'ont produit aucun changement de régime pénal. Il faut donc pouvoir parler ici d'une sorte d'« impunité post-coloniale continuée », car les délits de recel, de blanchiment, d'inaction pourraient être requis, mais ne le sont pas. Un premier changement a pourtant été opéré relativement aux poursuites pour « recel » à partir de la dent de Lumumba suite à la plainte introduite par Ludo de Witte auprès du procureur du roi contre la fille de Gerard Soet (RTBF, 20 janvier 2016).

Plainte auprès de Monsieur le Procureur du Roi de Bruxelles
Monsieur le Procureur du Roi,

Par la présente, nous souhaitons déposer plainte pour des crimes et délits dont nous avons connaissance et vous demandez d'ouvrir une enquête, afin de mettre cette affaire à l'instruction.

- Recel

Le musée royal de l'Afrique centrale, dit Musée de Tervuren, est un établissement scientifique fédéral belge, situé à Leuvensesteenweg 13, 3080 Tervuren.

Ce musée détient un masque dont il ne peut être nié qu'il a été volé, lors de la conquête du Congo par les Belges. En l'espèce, ce masque, comme d'autres objets, a été pillé à l'occasion d'une expédition de conquête menée le 26 mars 1896 à Luulu dans le Haut-Momami (RDC) par deux agents de la force public de l'Etat Indépendant du Congo, le commissaire de district Oscar Michaux et son lieutenant Albert Lapière. Les faits d'armes qui ont conduit au vol de ce masque sont certainement constitutifs de crimes de guerre et de crimes contre l'humanité. En effet, les mémoires et carnets de Michaux et de Lapière rapportent des faits de crimes, de meurtres, de mises en esclavage et au travail forcé, de tortures, de pillages ... commis sur ordre « dans le cadre d'une attaque généralisée ou systématique dirigée contre toute population civile », bien que cette notion juridique soit inexistante à l'époque.

Dans ce cadre, un masque luba a été volé.

Le masque luba n°EO.0.0.23470 fait partie de la collection du musée.

Selon un article de Michel Bouffieux, *"l'objet a été acquis lors du pillage d'un village congolais en 1896. Il fit partie de la collection privée du commanditaire du vol, un militaire belge. Ensuite, il fut acheté par le musée sur l'insistance d'un homme influent à Tervuren, le beau-frère du voleur."* (Paris Match, Musée royal de l'Afrique centrale : un masque tellement « emblématique », Michel Bouffieux, 3 septembre 2019).

Pour les raisons exposées ci-dessus, nous demandons qu'une enquête soit ouverte contre le musée royal de l'Afrique centrale pour recel, conformément à l'article 505 du Code pénal.

Les conditions du recel, telles que fixées par l'article 505 du Code pénal sont:

Figure 33

L'opération de valorisation constitutive de l'acte de « placement » du délit de blanchiment est quant à elle plus tardive et remonte aux années 1990. La construction d'un prix secondaire sur le marché de l'art, qui fera le prix de vente chez *Christie's* tel que nous l'avons analysé, dépend d'une logique de branchement entre le savoir ethnologique, la mise en collection au musée de Tervuren et la valorisation esthétique des « œuvres Tabwa ». Le sur-savoir produit depuis l'expropriation coloniale dans les suites du massacre de 1884 tel que nous l'avons restitué dans les deux exposés de Houzé (3 mai 1886) et de Storms & Jacques (31 mai 1886) depuis la Société d'Anthropologie de Bruxelles va donc être remobilisé dans cette opération de placement via la mise en vente d'un masque tabwa que nous retrouvons dans le catalogue de vente (Claessens, 2017). À ce stade du processus de *blanchiment*, on peut parler d'une transformation du sur-savoir colonial en plus-value artistique d'une marchandise de luxe sur le

marché de l'art. Comme nous l'avons montré, le processus de blanchiment n'est pas un processus continu, qui se donne en une fois ; la continuité est ici dite *a posteriori*, à partir de la restitution généalogique des différents actes de transmission. On voit également que ce qui détermine les différentes séquences du processus, ce sont des stratégies globales (des formes de gouvernementalités) hétérogènes : depuis l'établissement de « stations » par l'AIA dans la séquence d'expansion qui précède la Conférence de Berlin, jusqu'aux formes de thésaurisation post-coloniale, en passant par la gouvernementalité indigène.

3.12. Politiques de la non-restitution

La réactivation, par des activistes issus des diasporas subsahariennes en Belgique, des exigences de restitution du patrimoine africain pillé durant la colonisation dans la séquence de la réouverture médiatique du musée de Tervuren aura fait ré-émerger un certain nombre de controverses passées sur la scène du contemporain. En effet, les controverses post-coloniales, qui se sont formulées lors de la négociation de la scénographie de la nouvelle exposition de référence entre les experts mandatés par le Comraf et les équipes du musée de Tervuren, et prolongées dans les exigences de restitution formulée publiquement au moment de la réouverture, peuvent être rétrospectivement inscrites dans le temps long de la colonisation (cf. Vander Elst, mémoire).

En réalité, les exigences de *restitution* remontent au moment même du pillage comme le montre le vol de *Nkisi Nkonde* par Alexandre Delcommune (HA.01.0067.3. <https://hdl.handle.net/20.500.12624/001-0001-0000002425>). Depuis le premier jour de la colonisation, il y a résistances et donc *agency* des colonisés, comme nous l'avons vu avec le renversement des alliances constituées par Storms dans le Tanganyika suite à l'assassinat de Lusinga.

Le moment politique qui aura peut-être le plus fortement cristallisé les exigences de « restitution » est celui de l'Indépendance du Congo (1959-1960). Il nous faut caractériser la politique belge depuis cette séquence comme une politique de « contre-révolution coloniale ». Le concept formulé par Sadri Khiari de « contre-révolution coloniale » (2009) n'est pas du tout un concept an-historique. Au contraire, il scelle une conjoncture historique très particulière que l'on peut circonscrire, pour notre cas – Khiari l'analyse pour le cas de la France de De Gaulle à Sarkozy – des premières inquiétudes coloniales face aux risques de soulèvement au Congo, depuis l'insurrection kimbanguiste (1921-1951), en passant par la politique des chefferies et de relégation comme stratégies contre-insurrectionnelles, jusqu'aux interventions post-coloniales visant à contrôler le processus d'indépendance du Congo via la mise en place de la dictature de Mobutu (1965 – guerres du Congo de 1996 et 1997, cf. De Witte, 2017), en passant par le plan Van Blisen (1956), les tentatives d'instauration d'un protectorat¹²⁸, le soutien à la sécession katangaise de Tchombe (de Witte, 2000), les opérations paramilitaires *Dragon Rouge* (24 nov. 1964 – 27 nov. 1964), etc. Nous n'allons pas ici faire une étude exhaustive et longitudinale de cette séquence longue qui permet de faire le pont entre la politique coloniale et post-coloniale de la Belgique, mais plutôt faire une coupe transversale de façon à extraire l'émergence de cette politique de non-restitution dont nous sommes encore les contemporains.

La politique belge post-coloniale de non-restitution s'est en réalité jouée entre 1977 et 1982, dans une opération de « transfert » de 1042 objets de musée d'origine congolaise à l'Institut des musées nationaux du Zaïre (IMNZ) par le Musée royal de l'Afrique centrale (MRAC). La diplomatie belge a alors présenté ce retour comme un « cadeau » à son ancienne colonie, qui a

¹²⁸ Lors de recherches sur les Chasseurs Ardennais envoyés au Congo en 1960, Hugues Wenkin découvre une note datée du 12 juillet 1960, signée par le conseiller politique du Premier ministre d'alors, Gaston Eyskens. Ce document étonnant, retrouvé dans un fonds d'archives du musée de Tervuren non encore inventorié, révèle qu'à cette date déjà l'entourage du gouvernement encourage l'installation d'une sorte de *protectorat* belge sur l'ancienne colonie. Il suggère « l'élimination de certains chefs politiques congolais » qui auraient « suffisamment démontré qu'ils ne méritent aucune confiance ». Les personnalités visées en particulier sont Lumumba et Kashamura. La note Eyskens restitue les manœuvres de la décolonisation du Congo menée par la Belgique, les motivations du raid sur Matadi (juillet 1960) et les raisons du renforcement sans précédent des effectifs belges au Congo dans la semaine qui a suivi l'indépendance. Il s'agit donc d'une tentative de reprise de contrôle sur l'ancienne colonie (cf. Wenkin, 2017).

eu lieu dans le contexte d'un programme étendu de « coopération culturelle » entre les deux pays et qui était motivé par la politique belge de « coopération au développement ». Ce langage diplomatique belge contraste avec celui par lequel le Congo (rebaptisé Zaïre en 1971) a formulé cette demande, depuis son indépendance politique en 1960 jusqu'à la fin des années 1980 et qui est celui de la *restitution*.

La politique post-coloniale de non-restitution belge est marquée par la forme que prit l'indépendance du Congo : 1959-1974. « *Pour comprendre la nécessité d'une "coopération culturelle" entre la Belgique et le Congo, il faut remonter au moment de l'indépendance congolaise et examiner les conditions dans lesquelles elle a été négociée* » (Van Beurden, 2015 : 7). Ce qui veut dire revenir aux négociations ayant eu lieu lors de la Table Ronde Belgo-Congolaise (janvier-février 1960) ainsi que lors de la table ronde économique, tenue un mois à peine avant l'indépendance. Pour la Belgique la question de la nationalisation/congolisation des entreprises congolaises dans lesquelles l'État belge détenait d'importantes participations (cf. sociétés à charte)¹²⁹ fut une question critique qui a abouti à l'échec des négociations sur le transfert de ces participations (Donge, 2019). C'est dans ce cadre que le gouvernement Lumumba-Kasavubu formula de premières demandes en termes de « restitution ». On peut retrouver la trace de cette exigence politique dans la revue *Notre Kongo* (périodique de l'Association des BaKongo, un parti politique de premier plan au Congo) d'avril 1960, qui met en cause la légitimité de la propriété belge des collections du Musée royal du Congo belge : « *Si le Congo devient une nation indépendante, n'a-t-il pas le droit naturel de posséder son propre patrimoine national ? Les objets des collections du musée ne sont-ils pas une ressource du pays, au même titre que ses richesses minières ?* » (Van Beurden, 2015 : 8). La question de la « restitution » du patrimoine congolais se pose dans la conjoncture 1959-1960 comme une question de souveraineté, posée depuis le même cahier des doléances que la restitution des ressources économiques. Lors de la table ronde économique, la délégation congolaise a demandé de se voir présenter une liste d'actifs et d'entreprises qui seraient désormais transférés à l'État indépendant. Or, les réunions préparatoires à la table ronde révèlent plutôt la volonté de la Belgique de rester en position de force, puisque « *l'aide économique et financière devrait être demandée par [le Congo], plutôt qu'offerte par la Belgique* » (Willame, 1990 : 42-3). Malgré les tentatives du gouvernement belge d'exclure les demandes congolaises de « restitution » culturelle des négociations sur l'indépendance, celles-ci sont devenues partie intégrante du *contentieux*. On retrouve la trace de ces exigences congolaises sur les collections du musée de Tervuren dans la presse de l'époque : les premières mentions se trouvent dans le numéro de la revue *Notre Kongo* de fin mars, puis le 3 avril 1960, et le 10 décembre 1960, on les retrouve également dans le journal *Le Drapeau Rouge* (journal du Parti communiste belge) du 26 mars 1960 ainsi que dans la revue *Pourquoi Pas ?* du 1^{er} avril 1960. Des documents internes à la diplomatie belge indiquent que le gouvernement de l'époque, étant parfaitement conscient de la « base juridique de ces demandes », a mis au point une stratégie avant les tables rondes pour que cette question ne soit pas abordée (Van Beurden, 2015 : 8). L'État belge a

¹²⁹ Les « sociétés à charte » étaient des entreprises capitalistes qui contrôlaient des pans entiers de l'économie du Congo belge. Le Comité Spécial du Katanga (CSK) était, par exemple, la société à charte qui détenait les actions de l'Union Minière du Katanga et ses filiales. Les trois grandes sociétés à chartes étaient : le Comité national du Kivu, la compagnie de chemin de fer (CFL) et l'Union minière du Haut-Katanga, issue du « Comité spécial du Katanga (CSK) ». Ces sociétés se sont vues attribuer des privilèges énormes sur des territoires donnés, notamment le pouvoir d'y accorder des concessions minières, d'y organiser leur propre armée, d'y lever des taxes, d'y organiser le système judiciaire pour en assurer l'exploitation économique (cf. Buelens, 2007). En échange, ces sociétés rémunéraient l'État en lui accordant des participations dans leur capital. Par exemple, les bénéfices et charges étaient répartis à raison de deux tiers pour l'État du Congo et d'un tiers pour la Compagnie du Katanga.

probablement délibérément traîné les pieds pour que les (anciennes) entreprises coloniales puissent se restructurer et réorganiser leurs finances, notamment en déplaçant leurs sièges principaux en Belgique, ce qui a eu pour effet de retirer le capital des entreprises congolaises qui allaient bientôt voir le jour après l'indépendance (Foutry & Neckers, 1986). C'est ainsi qu'a été mise en œuvre une *politique de non-restitution préventive* afin de contrôler les négociations de façon à éviter la perte de ce qui était considéré alors comme le patrimoine belge, c'est-à-dire les collections du musée de Tervuren, mais aussi que la controverse sur la « restitution » ne se transforme en un procès sur la nature du colonialisme belge. Ces litiges, qui vont grever le processus de construction d'une souveraineté politique et économique du Congo, dont l'indépendance était alors en négociation asymétrique, seront appelés « contentieux belgo-congolais ».

Cette stratégie de *non-restitution préventive* a été construite par Lucien Cahen, directeur du musée de Tervuren, et s'articule principalement sur la « valeur scientifique universelle des collections »¹³⁰. Lucien Cahen (1912-1982) a débuté sa carrière en 1947 au département de géologie du musée et a été nommé directeur en 1958. Avant de rejoindre le monde des musées, il a travaillé au Congo en tant que géologue et a servi dans l'armée de la colonie pendant la Seconde Guerre mondiale. En créant l'image d'un État indépendant immature et incapable de protéger le patrimoine africain, en jetant le doute sur la capacité du pays nouvellement indépendant à assurer la sécurité des collections d'art de grande valeur, Cahen affirme le rôle de Tervuren en tant qu'agent post-colonial gardien de l'« art congolais ». Il reprend ainsi à nouveau frais un argument qui avait déjà été formulé par Maximilien Strauch à la fin du XIX^e siècle. Cette stratégie peut être dite « préventive », dans la mesure où elle s'inscrit dans la « contre-révolution coloniale ». Le gouvernement colonial belge de l'époque a en effet tout essayé pour éviter un scénario à l'algérienne d'une guerre de décolonisation.¹³¹ La politique

¹³⁰ On retrouve cet argument dans la *Déclaration universelle des musées*, signée par plus d'une trentaine de directeurs des institutions occidentales – le British Museum (Londres), le Metropolitan Museum of Art (New York), le Musée du Louvre (Paris), le Musée de l'Ermitage (Saint-Petersbourg), les musées d'État de Berlin et le Rijksmuseum (Amsterdam) – qui s'opposent aux restitutions en déclarant que les « objets acquis à une époque antérieure doivent être considérés avec la sensibilité et les valeurs de cette période » (« Le manifeste des musées », 20 décembre 2002). D'après ce manifeste, le caractère « universel » de ce patrimoine tient à l'accessibilité supposée des musées occidentaux. Le Manifeste déclare également le caractère « destructeur » de la restitution de ce patrimoine. On a ici une continuité en termes de colonialité du savoir avec les déclarations, par exemple, d'un agent colonial comme Maximilien Strauch sur la nécessité de la « sauvegarde » du patrimoine africain en tant que légitimité civilisationnelle au pillage.

¹³¹ La guerre d'Algérie a exercé un poids indéniable sur les rouages de la politique étrangère de la Belgique. Le ministre belge des Affaires étrangères, Pierre Wigny, déclare à son homologue français, Maurice Couve de Murville, le 2 septembre : « *il me paraît évident qu'il faut maintenir une collaboration étroite dans ce domaine avec Paris, car il se pourrait qu'un jour le problème du Congo soit, lui aussi, évoqué devant les Nations Unies* ». Il y a en effet, dans l'esprit des diplomates belges et français, un effet domino entre la situation de l'Afrique française et celle du Congo belge. Pour le colonel René Baudouin, attaché militaire de Marcel-Henri Jaspard qui s'est rendu en Algérie du 20 au 28 mai 1960, l'armée française ne quittera pas le territoire avant un an ou deux, tandis que la « pacification » ne serait achevée que trente ans plus tard ! Il écrit dans son rapport : « *L'effort à faire est grand pour atteindre le but final qui, dans mon esprit, ne peut être que l'Algérie française ; toute autre solution conduisant inévitablement au chaos. L'incidence stratégique catastrophique pour l'Europe de la perte de l'Algérie n'échappe à personne. L'effort à faire est grand, même très grand, mais il n'est pas disproportionné avec les ressources humaines et économiques de la France ? Grâce aux progrès militaires d'une part, à l'exploitation des ressources naturelles d'autre part, dans trois ans cet effort pourra diminuer d'intensité. Constatons en terminant que l'Algérie a besoin, pour s'épanouir, pour vivre, pour rester française, d'un régime politique fort.* » La diplomatie coloniale belge a, de son côté, craint que le Congo ne se transforme en borborygme algérien. À l'automne 1961, la réciprocité a lieu également : Paris ne veut pas que le désordre congolais inspire sa future ex-Colonie. Le rôle prépondérant joué par l'armée en Algérie marque la diplomatie belge : l'armée deviendra un symbole de la démocratie lors du putsch d'avril 1961, puis un rempart contre le péril communiste. C'est ce qui sera également en jeu lors de l'opération « Dragon rouge » en 1964 contre la rébellion Simba. La priorité du gouvernement belge

préventive belge a alors consisté à anticiper les exigences décoloniales congolaises afin de les intégrer à son agenda post-colonial en en reformulant la teneur. Ainsi Cahen répond à l'avance aux exigences congolaises de « restitution » en les reformulant et en les intégrant dans un programme d'« aide au développement » sous la forme d'un « accord culturel belgo-congolais dans le cadre de l'assistance technique [dans lequel] le Musée royal de l'Afrique centrale aiderait à la création d'un grand musée national à Léopoldville.... [Mais] le Musée royal de l'Afrique centrale ne peut être tenu responsable du remplissage d'un musée national [au Congo] ... [bien que] dans un contexte d'échange et dans une atmosphère de compréhension et de respect mutuel, le Musée royal de l'Afrique centrale pourrait échanger, voire offrir, des objets ». Cette stratégie explicite élaborée par Cahen se retrouve dans un document intitulé « Contentieux Mémoire » (Cahen, « Contentieux Mémoire », s.d. [début des années 1960]).

Alors que la délégation congolaise exigeait une « restitution », Cahen répond à cette demande dans un langage qui met l'accent sur l'« assistance », l'« échange » ainsi que sur le « respect mutuel ». La politique post-coloniale belge s'articule en effet sur le paradigme de la « coopération au développement ». En 1962, le gouvernement Lefèvre démantèle le ministère des Affaires africaines et met en place l'Office de la Coopération au Développement (OCD) qui deviendra le ministère de la Coopération. Les revendications congolaises en matière de restitution culturelle, formulées lors des tables rondes économiques et politiques, resteront lettre morte. La création de l'Institut des Musées Nationaux du Zaïre est la conséquence de ces négociations postcoloniales entre le Congo et la Belgique au sujet du contentieux. Si nous pouvons inscrire la politique belge de coopération au développement dans le cadre de la contre-révolution coloniale, c'est dans la mesure où cette politique d'« aide » et d'« échange » présuppose que le Congo renonce à ses exigences en termes de « restitution ». « Une condition essentielle de la “coopération au développement culturel” de la Belgique était que le Congo renonce à ses prétentions sur les collections ethnographiques et artistiques du MRAC » (Van Beurden, 2015 : 10). La fondation d'institutions muséales au Congo par la Belgique s'inscrit donc d'emblée dans un projet de coopération culturelle. Après avoir mis Mobutu au pouvoir suite à l'assassinat de Lumumba (De Witte, 2000 & 2017) et le soutien à la sécession katangaise de Tshombé (11 juillet 1960), les relations avec la Belgique du Zaïre vont se tendre lorsque Mobutu va rouvrir le dossier du contentieux. Après des négociations insatisfaisantes avec la Belgique en 1966 au sujet de la propriété de l'Union Minière du Haut-Katanga, la ressource économique la plus précieuse du pays, Mobutu décida de nationaliser la société. Fondée à l'époque de Léopold II, elle était la plus grande société minière du pays, exploitant le cuivre, le cobalt, l'étain, le zinc et, surtout, l'uranium (L'Union Minière avait fourni de l'uranium pour le projet Manhattan pendant la Seconde Guerre mondiale)¹³². L'Union Minière étant alors détenue en grande partie par un holding belge, c'est pourquoi cette nationalisation mit un coup d'arrêt à la politique belge de coopération. Mobutu remit sur la table la question de la restitution culturelle à l'occasion de l'exposition *Art of the Congo*, organisée conjointement par le MRAC et le Walker Art Center de Minneapolis. Composée de « pièces prestigieuses » issues des collections de Tervuren, l'exposition a fait le tour des musées américains de 1967 à 1969. Cette exposition est, pour Mobutu, la preuve du manque de

était d'écraser rapidement le fief des Simba pour renforcer le gouvernement de Léopoldville dirigé par Moïse Tshombe et préserver les intérêts de la Société générale et d'autres compagnies. Bien qu'il y ait eu un « aspect humanitaire » de l'opération, Bruxelles veut surtout en finir une fois pour toutes avec le chaos qui règne au Congo, secoué depuis 1960 par des insurrections. Si l'Union Minière du Haut-Katanga soutient militairement l'OAS, Spaak ferme les yeux sur l'embauche de mercenaires en Belgique, officiellement illégale.

¹³² Le Congo est devenu le centre stratégique de la Seconde Guerre mondiale. Il était du reste primordial de préserver l'uranium et les autres minerais dont les grandes puissances internationales avaient besoin et que l'Allemagne ne possédait pas (cf. Dibua Mbombo, 2023 : 162).

souveraineté du Congo sur son propre patrimoine. C'est pourquoi le personnel de Tervuren avait particulièrement appréhendé cette exposition internationale à partir des risques de revendications congolaises qui pourraient rouvrir la question du contentieux (Interview Van Geluwe 2010 par Van Beurden). Lucien Cahen va alors fermement replacer les demandes congolaises dans le contexte de la coopération et de l'aide au développement. Il fallait à tout prix éviter le terme de « restitution », car son utilisation impliquerait la reconnaissance de la légitimité de l'interprétation congolaise du colonialisme belge en tant que système d'exploitation. Pour crédibiliser cette politique de « coopération » en tant que *politique de non-restitution*, Cahen tenta de convaincre le gouvernement belge de faire don au Congo des deux cents pièces qui faisaient partie de l'exposition *Art of the Congo* (« Lettre de Cahen à Powis », 12 décembre 1969). Pour « recevoir » ce « don », le Congo devait au préalable disposer d'un musée pour les abriter, et le gouvernement congolais devait élaborer et mettre en œuvre une législation contre l'exportation de l'art traditionnel du Congo. En formulant ces exigences préalables, Cahen parvient à reformuler la question du contentieux en mettant en évidence les déficiences de l'infrastructure culturelle du Congo, tout en les attribuant au gouvernement post-colonial congolais plutôt qu'au passé colonial belge. Ces demandes ont également créé les conditions pour que le musée de Tervuren intervienne et dirige la « coopération » avec le Congo. Cette nouvelle politique de coopération permettra également au musée de redéployer son personnel au Congo dans le contexte post-indépendance, afin d'effectuer à nouveau des recherches sur le terrain. En effet, depuis l'avènement de l'indépendance congolaise, le personnel scientifique du musée n'avait pas eu un accès facile au pays, ce qui, à long terme, pouvait affecter négativement l'expertise belge sur l'Afrique centrale qui permet à la Belgique d'occuper une place importante dans la politique africaine occidentale (Van Beurden, 2015 : 11). Si, dans ses communications avec Mobutu, Cahen prit soin de présenter le projet de musée en termes de bénéfices pour la République du Congo (« Lettre de Lucien Cahen au Président Mobutu », 10 octobre 1970), dans ses communications avec le gouvernement belge, Cahen construit la structure juridique du transfert éventuel d'artefacts de Tervuren vers le Congo sous la forme d'un « *dépôt à long terme sans transfert officiel de titre de propriété* » (« Lettre de Cahen au ministre de l'Éducation nationale », 21 mai 1970).

Les bases de l'accord sur le musée du Zaïre ont été jetées dans un texte de 1968 qui a structuré les relations belgo-congolaises. L'accord d'août 1968 intégrait toutes les formes existantes et futures de collaboration et de coopération « technique et scientifique » entre l'État belge et l'État congolais dans un cadre d'aide au développement. Au départ, il s'agissait d'une série d'initiatives dans le domaine de l'éducation, mais au fil des ans, l'aide financière à la restructuration des secteurs économique et agricole a également été incluse (Michel, 2011 : 167-8). L'accord pour la création de l'Institut des musées nationaux a été signé le 30 avril 1971. Dans la pratique, la collaboration était très étroite, d'autant plus que Lucien Cahen, directeur du musée belge, a également été nommé directeur général de l'Institut muséal à Kinshasa. À travers cette « aide au développement », le MRAC est parvenu à mener des recherches sur le terrain et ainsi conserver la main de l'expertise occidentale sur l'Afrique centrale, mais en outre, Cahen a réussi à éviter (temporairement) la question de la restitution tout en entérinant le principe d'un « don [sans transfert des titres de propriété] selon la bonne volonté de la Belgique ». L'accord permit alors à la Belgique de se repositionner dans la conjoncture de l'après-indépendance en tant qu'ancienne puissance coloniale bienveillante, désireuse de coopérer au développement d'une nation du tiers monde en difficulté (Van Beurden, 2015 : 12). À travers cette politique de « coopération au développement », la Belgique se recrée une nouvelle innocence, une fausse virginité tout en désamorçant les exigences de restitution et donc de réparations.

On peut également parler d'une forme de néo-colonialisme car, dans cette nouvelle politique d'assistance technique, le personnel belge (ainsi que le personnel invité de Tervuren) avait le monopole des missions de collecte et de recherche. Pour de nombreux membres du musée belge, l'IMNZ était alors la porte d'entrée vers leurs terrains ethnographiques, archéologiques, biologiques et géologiques. La « zaïrianisation » de l'IMNZ, qui s'inscrit dans le même processus que celui de la nationalisation de l'Union Minière du Haut-Katanga, va également se heurter aux vues belges sur l'Institut muséal en tant que dispositif de « coopération au développement » belge. Mobutu va alors relancer le débat sur la restitution culturelle lors d'une réunion internationale de critiques d'art à Kinshasa. Dans ce contexte, Mobutu parle du colonialisme belge comme d'un « pillage systématique » (Mobutu, 1973).

Historiquement, Sarah Van Beurden montre que ce sont les demandes de restitution formulées par Mobutu dans les années 1970, par l'intermédiaire de l'UNESCO, pour contester la manière dont les relations de pouvoir postcoloniales étaient façonnées qui ont construit, en tant que réponse – ce que nous appelons une *politique de non-restitution* – le processus par lequel le discours et les pratiques des gouvernements occidentaux sont devenus hégémoniques, consacrant l'utilisation d'un vocabulaire centré sur les notions de « développement » et de « coopération ». Un des dispositifs centraux de cette politique de non-restitution est la clause de non-rétroactivité de la Convention de l'UNESCO de 1970 concernant les mesures à prendre pour interdire et empêcher l'importation, l'exportation et le transfert de propriétés illicites des biens culturels (Greenfield, 1989 : 259 et Vrdoljak, 2008 : 207). Tout en instaurant l'État-nation comme le gardien du patrimoine culturel, la convention de l'UNESCO de 1970 désamorçait de façon préventive les demandes de restitution du patrimoine pillé lors de la domination coloniale européenne de l'Afrique. Mobutu s'est d'ailleurs particulièrement attaqué à cette clause de non-rétroactivité. En octobre 1973, il s'est ainsi adressé aux Nations unies à New York. Le Zaïre a demandé que la restitution culturelle soit inscrite à l'ordre du jour de la 26^e séance de l'Assemblée générale des Nations unies.

La réponse des pays européens lors de cette 26^e séance a valeur générique des politiques de non-restitution mises en place depuis. En effet, les pays européens ont tenté de contester la formulation selon laquelle le colonialisme était le seul responsable de la dispersion du patrimoine culturel des pays pauvres, tout en avançant l'idée que le secteur culturel des pays dits du tiers monde avait besoin d'être développé. Ce dernier, ont-ils insisté, permettrait de contrecarrer les causes plus importantes du trafic du patrimoine culturel, telles que « *les trafiquants sans scrupules et l'ignorance, la complaisance et même parfois la collusion des colons autochtones qui, par cupidité, avarice ou naïveté, ont contribué à l'expropriation clandestine de trésors artistiques et culturels qui sont véritablement irremplaçables* » (RMCA, 1973).

Suite à cette exigence de restitution formulée par le Zaïre à l'ONU, la Belgique a mis en place une politique diplomatique active pour reconvertir ces demandes au sein de transferts potentiels d'objets en tant que « dons » dans le contexte de l'« aide au développement » du pays. Quelques semaines à peine après le discours de Mobutu à l'ONU, le ministre belge des Affaires étrangères, Renaat Van Elsdande, a tenu une conférence de presse à Kinshasa où il a souligné l'esprit de coopération de l'accord existant entre les musées de Kinshasa et de Tervuren ainsi que l'aide financière au développement de la Belgique à l'IMNZ. Il mentionne également qu'« *il était prévu que la Belgique transfère un certain nombre de pièces, destinées à compléter les collections créées [à Kinshasa]* » (Burnet 1973). Le fait de parler de « restitution » impliquait une interprétation toute différente du processus par lequel les objets seraient obtenus par le Congo, et donc de la nature même du régime colonial belge. La tentative du Zaïre de

modifier les paramètres du débat sur la possession du patrimoine culturel par le biais de la communauté internationale (UNESCO) était une tentative de renouer avec un processus de décolonisation, au lieu de se conformer à un point de vue paternaliste et asymétrique qui caractérisait les relations postcoloniales comme une « coopération au développement ». La diplomatie de coopération vise alors à présenter la Belgique comme une nation pourvoyeuse d'aide bienveillante en lieu et place d'une ancienne puissance coloniale responsable du sous-développement d'une infrastructure culturelle dans son ancienne colonie. Le MRAC ne va jamais restituer les titres de propriété des objets que le musée a « donnés » au Congo, ce qui signifie que le musée de Tervuren peut toujours légalement en revendiquer la propriété.

James Ferguson a caractérisé cette politique de « développement » comme une machine anti-politique qui permet la dépolitisation¹³³ de l'appareil institutionnel au sein duquel la diplomatie des anciennes métropoles entretient des relations inégalitaires avec les anciennes colonies, tout en renforçant l'expansion de l'exercice du pouvoir de l'État (Ferguson, 1994 : 255). La diplomatie de développement de la Belgique a donc tenté de neutraliser les exigences en termes de « restitution » du Zaïre, en instaurant une nouvelle innocence a-historique sur la relation post-coloniale entre les deux pays. Lorsque le débat sur la restitution a fait son retour dans l'actualité récente, à l'occasion de la rénovation/réouverture du musée de Tervuren portée par les diasporas subsahariennes en Belgique, cette politique de non-restitution élaborée depuis la fin des années 1960 et durant les années 1970-1980 jusqu'à la chute de Mobutu était déjà disponible dans les réseaux de la coopération au développement comme réponse. Bénédicte Savoy (historienne de l'art française), qui a contribué avec l'écrivain, économiste et musicien sénégalais Felwin Sarr au rapport « sur la restitution du patrimoine culturel africain » (2018), a de son côté également retrouvé des documents, au sein du ministère allemand des Affaires étrangères à Berlin, d'une politique muséale qui anticipe les exigences de restitution avec les mêmes lignes stratégiques que celles que nous retrouvons dans le *Contentieux Memorandum* de Lucien Cahen : la première ligne stratégique de cette politique de non-restitution consiste à lutter activement contre le concept de « restitution » lui-même, car celui-ci sous-entend l'idée d'une obligation de rendre (Van Beurden, 2015). Les responsables des institutions muséales européennes concernés par ce problème dans les années 1960-70 sont parfaitement conscients qu'en laissant circuler le terme de « restitution » va émerger l'idée que ces collections issues de la période coloniale ont été acquises de façon illicite. La stratégie de disqualification des demandes de restitution vise dès lors à requalifier le sens des demandes et à inverser le rapport de force par l'usage du terme de « retour » (Van Beurden, 2021). Les directeurs des musées européens vont tout faire pour couper le lien entre l'idée de transférer des objets et une faute, un tort que ces institutions auraient peut-être commis et qu'elles devraient donc réparer. À l'époque on parlait de « transfert », aujourd'hui on parle de « circulation », de « partage de collections », d'« expositions itinérantes », de « rendre certains doubles », comme nous le retrouvons dans le discours du directeur du musée de Tervuren tenu lors des journées du 20 et 21 juin 2014 au Musée BELvue, que nous avons traité au tout début de ce chapitre (point 3.1.), mais le procédé reste le même. La deuxième ligne stratégique que l'on retrouve clairement dans

¹³³ Nous utilisons ici le concept de « dépolitisation » (*Entpolitisierung*) dans le sens donné explicitement par Carl Schmitt (cf. Schmitt, 1992 : 129-151). La « dépolitisation » est pour Schmitt un processus éminemment politique : « Comme l'expose Heinz O. Ziegler, une autorité stable est indispensable pour procéder aux nécessaires opérations de dépolitisation et pour reprendre, à partir de l'État total lui-même, des sphères et des domaines de vie libres » (Schmitt, 2012 : 93). Hayek citera ce passage de Schmitt ainsi que l'opuscule de Ziegler (Hayek, 1986 : 319). La « dépolitisation » est une tâche politique qui requiert bien davantage qu'un État « minimal » ou qu'un État gardien de nuit : « Un État qui pourrait entraîner une telle réorganisation devrait, comme je l'ai dit, être extraordinairement fort – l'acte de dépolitisation est un acte politique particulièrement intense » (Schmitt, 1932 : 90).

les documents d'archives, à la fois ceux qui se trouvent à Tervuren que ceux qui se trouvent dans les archives du ministère des Affaires étrangères à Berlin, c'est qu'il « ne faut pas laisser les émotions prendre le dessus dans les débats » (Rapport non daté de Degering, Berlin, Staatsbibliothek Preubischer Kulturbesitz, département des manuscrits, NL, Degering, ungeordneter Rest. Voir Savoy, 2003 : 305). C'est que les institutions muséales sont conscientes, dès les années 1960-70, qu'il va y avoir un hiatus entre l'argument sur l'inaliénabilité des collections appartenant au domaine de l'État, donc un principe juridique issu du droit de propriété, et une pression éthico-politique qui va provenir de l'opinion publique post-coloniale et qui va faire pression sur les musées en faveur de la restitution. Il faut donc, de façon préventive, disqualifier ces exigences comme « trop émotionnelles », « trop subjectives », en faveur d'un discours formel juridique sur la question de la propriété (Mbembe, 2018 ; Strocka, 1999 : 20). Discours que nous avons retrouvé tout au long des discussions relatives à la restitution dans le contexte de la réouverture du musée, que ce soit lors de notre travail d'enquête auprès des équipes du musée en charge de la rénovation (septembre 2014 – mai 2015), lors de réunions privées (comme la réunion qui a eu lieu selon les règles de la Chatman House entre le Musée et des membres des ministères de l'Intérieur et des Affaires étrangères, certains journalistes ainsi que des membres d'associations de la coopération culturelle sur laquelle nous allons revenir dans quelques instants), de réunions publiques (propos de Herman De Croo et de Etienne Davignon sur lesquelles nous reviendrons également), dans des documents préparatoires à la nouvelle exposition de référence (Parcours/stations, avant-projet, Niek Kortekaas et équipe projet, 12/11/14), ainsi que rapporté à de très nombreuses reprises par des interlocuteurs issus des diasporas impliquées dans ces processus (Toma Muteba Luntumbue, Gratia Pungu, Véronique Clette-Gakuba, Georgine Dibua, Mireille-Tseushi Robert, Billy Kalondji et d'autres). La troisième ligne stratégique, que l'on retrouve autant dans les archives de Berlin qu'à Tervuren, consiste à « ne pas publier d'inventaire », car le risque pour les musées européens serait d'« éveiller des désirs » auprès des pays originaires. La quatrième ligne stratégique de défense consiste à faire l'« inventaire de ce qui est resté dans les pays d'origine », à pousser via l'assistance technique et la formation d'ethnologues indigènes à découvrir de nouvelles choses, à les analyser, à les étudier (Van Beurden, 2015 ; Sarr & Savoy, 2018). Si les musées européens refusent de faire l'inventaire de leurs collections, ceux-ci poussent cependant les institutions africaines à faire l'inventaire de leurs patrimoines. La cinquième et dernière ligne stratégique consiste à soutenir des formes de coopérations muséales et à créer des agences de coopération. On voit donc, si on compare les archives allemandes avec les actions menées à la même période par Lucien Cahen en Belgique, de solide constance, un programme concerté, avéré et défini de disqualification systématique des demandes de restitution. C'est pour cela qu'avec Véronique Clette-Gakuba, au sein des ateliers « penser une politique de la restitution », nous avons parlé d'une « politique de non-restitution ».

Cette politique de non-restitution, telle que nous la retrouvons théorisée dans le *Contentieux Memorandum* de Lucien Cahen, a fortement imprégné le secteur de la coopération au moment des débats sur la restitution, à l'occasion de la réouverture du musée de Tervuren en 2018. Dans la préparation de cette réouverture, lors d'une réunion informelle à l'initiative du musée qui rassemblait des membres des ministères de l'Intérieur et des Affaires étrangères, certains journalistes ainsi que des membres d'associations de la coopération culturelle, organisée selon les règles de la Chatman House (interdiction de délivrer l'identité des autres participants, pas de PV), Bamko, les acteurs du futur Café Congo, Présences Noires, etc., ont été qualifiés de « radicaux » (non constructifs), de membres « frustrés » de la diaspora (versus les Africains du continent) en tant qu'ils réclamaient (cartes blanches, etc.).¹³⁴ Dans cette séquence, la question

¹³⁴ Propos rapporté par un témoin anonymisé présent lors de cette réunion.

de la « restitution » a fait l'objet de tentatives d'ostracisation et de disqualification active, surtout de la part de certains réformateurs blancs critiques de la colonisation, travailleurs d'ONG et parties prenantes du musée.

Le lundi 15 février 2021, lors de la table ronde publique en ligne organisée par le centre belge de référence pour l'expertise sur l'Afrique centrale (CREAC), des propos tenus par Herman De Croo, président du CREAC, ministre d'État, et Étienne Davignon, président de l'Institution culturelle Bozar et administrateur de nombreuses multinationales, portent également la trace de cette stratégie de disqualification qui est un des axes, comme nous l'avons vu, de la politique de non-restitution. Etienne Davignon avait intitulé son intervention « *L'indispensable partenariat Afrique - Union Européenne, nouveaux défis, nouvelle méthodologie* ». Dès le début de sa présentation, il a fait l'éloge de la colonisation, celle-ci ayant eu « *de bons éléments, des éléments utiles* ». Lors de l'émission de la RTBF de décembre 2017, il en parlait comme d'une « *œuvre inachevée* » (<https://www.youtube.com/watch?v=J2i1LHGxap8>). Monsieur Davignon fait l'objet d'une plainte depuis près de dix ans maintenant, dans le cadre de l'assassinat de Lumumba pour « crimes de guerre ». En effet, il était l'homme du cabinet des affaires étrangères belge qui a servi pour que la Belgique garde une mainmise sur le Congo après son indépendance du 30 juin 1960.¹³⁵ De son côté, lors d'une conférence organisée en octobre 2017 par Mémoire du Congo, une association de défense de la colonisation belge, Herman De Croo déclarera : « *J'aurai affaire à des dames et des messieurs qui ont consacré beaucoup de temps, beaucoup d'énergie à faire une œuvre de bienfaisance, d'humanité* ». Le CREAC produit de l'expertise sur la région de l'Afrique centrale de façon à orienter la politique étrangère de la Belgique envers ses anciennes colonies. Durant cette table ronde, après qu'Etienne Davignon ait été interpellé à propos de la plainte déposée à son égard dans le cadre de l'assassinat de Lumumba, H. De Croo et lui échangent les mots suivants à l'issue de la présentation (propos tenus entre les deux hommes sans que ceux-ci prêtent attention aux micros restés ouverts). H. De Croo à E. Davignon : « *Je te remercie, tu es un homme rationnel, avec ta clarté et le maintien des choses essentielles. La diaspora n'est pas celle qu'on voudrait* ». E. Davignon à H. De Croo : « *Il y a vraiment des connards.* » (<https://pour.press/propos-outrageants-tenus-sur-la-colonisation-et-la-diaspora-africaine-entre-herman-de-croo-et-etienne-davignon>). On sent dans ces paroles prises sur le vif un *ethos* colonial bien ancré à l'égard des diasporas africaines. Nous avons été confrontés un nombre très important de fois à cette attitude paternaliste et stigmatisante à l'endroit des diasporas souvent considérées comme « hystériques », « trop politisées », « pas assez respectueuses », « trop émotionnelles », « pas assez africaines »¹³⁶, etc., comme nous l'avons montré à partir d'un certain nombre d'exemples. Si « *la diaspora n'est*

¹³⁵ Après la découverte dans les archives à Londres du télex et de lettres échangées entre James Murray, l'ambassadeur anglais à Bujumbura, et le Foreign Office, on réalise que la Belgique, y compris E. Davignon, ont également joué un rôle qui reste encore à clarifier dans l'assassinat du Prince Louis Rwagasore du Burundi (considéré par le colonisateur comme « le Lumumba burundais »).

¹³⁶ « *Les diasporas africaines présentes en Belgique perdraient leur "authenticité" ou leur légitimité par rapport aux Africains vivant encore sur le continent. Une séparation apparaîtrait soudainement entre les diasporas et les autres. Cette croyance est fortement présente et entretenue par une majorité du personnel dû [MRAC]. Lors des réunions, les experts de la diaspora se voient souvent objecter que les Congolais du pays seraient moins revendicatifs. Il s'agit d'une catégorisation tout à fait artificielle qui reflète la difficulté de considérer les ressortissants afro-descendants comme des nationaux et non comme des étrangers. Ou, plus simplement, de laisser les gens être ce qu'ils sont, c'est-à-dire des métis culturels. En tant que conservateurs d'art contemporain, historiens artistes noirs, nous devons traiter de sujets liés à l'Afrique car nous ne sommes absolument pas censés [consulter] sur d'autres sujets dits "uni-versels". En même temps, notre légitimité à traiter des sujets africains est systématiquement remise en cause car avoir traversé l'océan et être en contact avec la modernité occidentale nous couperait de nos origines africaines* » (propos tenus par Anne Wetsi Mpoma, et rapportés par Sarah Demart, 2020 : 158).

pas celle qu'on voudrait », alors la diplomatie belge « change de diasporas ». Le Comraf, qui est fondé en 2004, sera longtemps tenu à l'écart des négociations sur la rénovation du musée. Il faudra attendre 2014 et une lutte des associations des diasporas africaines dans le musée pour que celles-ci soient relativement associées via un groupe de six experts (le mal nommé G6¹³⁷) aux discussions autour de la future scénographie de l'exposition permanente. À chaque fin de mandant (2012-2016 puis 2016-2021), le constat est le même : la subalternisation des voix africaines dans la structure même du musée est mise en avant. La dernière proposition du Comraf « Conditions pour une participation inclusive des communautés africaines de Belgique » est une nouvelle fois restée lettre morte. Depuis 2018, fin du mandant, officiellement il n'y a rien... Qu'est devenu le Comraf ?

¹³⁷ Lors d'une discussion à Bozar, Gratia Pungu, qui fut une des six experts mandatés pour la négociation de la future exposition de référence, est revenue sur la dénomination « groupe des 6 » : « ... nous ne sommes pas nommés, nous sommes des experts sans nom, il y a un problème pour nous définir. On ne sait pas nous nommer, ce type d'expertise est une controverse. Nous sommes nous-mêmes, on devrait se nommer nous-mêmes. On avait pensé à s'appeler les délinquants, c'est par provocation, on ne l'a pas encore fait. Nous avons des âges différents, nous sommes des diasporas différentes. Notre identité se forme en même temps que la participation à la rénovation dans un double débat avec l'autre banc. » (Gratia Pungu, SWICH, carnet de terrain, mémoire, 2015).

3.13. Conclusion provisoire : nécropolitique et réparation

À travers cette première descente dans les archives de la bibliothèque coloniale de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle (anthropométrie, ethnologie, anthropologie criminelle, évolutionnisme, exotisme, art africain, primitivisme, marché de l'art, politique de coopération, etc.), nous avons tenté de restituer les *secondes vies* (Saidiya Hartman) de Lusinga. Cette biographie (post)coloniale nous a permis de restituer une première généalogie de la négrophobie en Belgique, en montrant comment différentes théories raciales se sont agglomérées, empilées, rejouées et relancées les unes les autres, à partir des formes du gouvernement colonial (prises de terre, opération punitive, transfert/instauration de souverainetés, politique des chefferies, inculturation, politique de relégation, gouvernementalité indirecte, politique indigène, politique de non-restitution, coopération au développement, etc.) depuis les années 1880 jusqu'au cœur des politiques les plus contemporaines de « décolonisation ». Rendre perceptible la « permanence du racisme » (Bell, 2018) dans nos sociétés contemporaines d'un point de vue anthropologique nécessite alors des enquêtes singulières qui parviennent à restituer les différents régimes d'historicité sur lesquels cette permanence se tient et se maintient.

C'est le concept même de « réparation » que nous devons dès lors repenser de fond en comble. Franck Wilderson montre de façon convaincante que les « grammaires de la souffrance » sont le plus souvent structurées comme un récit : au commencement serait l'équilibre, puis surviendrait un événement qui causerait un déséquilibre et, enfin, le moment du retour à la normale (Ajari, 2022 : 122). Cette poétique de type aristotélicienne forme « *la matrice stable de la rationalité fictionnelle classique en Occident* » (Rancière, 2017 : 8). La catastrophe¹³⁸, la destruction, le cataclysme est mis en récit comme un élément extérieur qui fait intrusion pour provoquer un changement, et se clôture en un *happy end*. On parle alors de façon rétrospective de « résilience », sans panser les blessures et les dommages. Charges aux victimes d'en effacer elles-mêmes les stigmates pour ne pas trop troubler la mauvaise conscience des subjectivités post-impériales.

La notion de *nécropolitique* peut ici nous aider à conceptualiser cette transformation théorique à faire pour instaurer une *autre* politique de la réparation. L'apport de Norman Ajari, au concept forgé par Mbembe (2006), sur lequel nous reviendrons dans la conclusion générale, à partir d'une critique du naturalisme d'inspiration rousseauiste et spinoziste, est précisément de penser une violence qui n'intervient plus seulement de l'extérieur, comme un accident, comme une pure négativité, mais qui *informe*, qui instaure ce qu'Ajari appelle alors une « forme-de-mort » (Ajari, 2019). Pour notre propos, on dira que la machine de guerre coloniale dans laquelle Storms s'inscrit ne fait pas qu'assassiner Lusinga, détruire des villages, assassiner les habitants et mettre en esclavage les survivants, elle *inculture* les traditions indigènes, elle *informe* les relations de pouvoir depuis cette mise à mort, elle *vampirise* les lignages, elle *cannibalise* les cérémonies et les fétiches pour s'appropriier le pouvoir, pour prendre la place, prendre la terre et les ancêtres, au nom d'une forme nouvelle de méta-pouvoir qui deviendra l'État indépendant du Congo. Cette *nécropolitique* entre à l'intérieur des communautés, des langues et des traditions. On pourra alors parler d'une forme *d'inculturation* au sens où les cultures indigènes sont en quelque sorte à la fois conservées et transformées, modelées selon les intérêts des colons et les rapports de force coloniaux, elles sont ainsi réifiées en systèmes

¹³⁸ Latour est un des principaux penseurs qui a montré en quoi l'intrusion à la fin des années 1960 d'un nouveau régime climatique (Anthropocène) devait provoquer une transformation profonde de la philosophie de l'histoire moderne.

juridictionnels distincts au profit du colonisateur, instauratrices de la *pax belgica*. C'est sur cette base que va se constituer la *gouvernementalité indirecte*.

Cette métaphysique de la réparation, que nous tentons de restituer et que l'on retrouve au cœur de la politique du transfert de propriété, s'inscrit dans une forme de théodicée chrétienne. Les théories naturalistes d'inspiration rousseauistes et spinozistes¹³⁹, qui constituent en quelque sorte l'*épistémè* des sociétés contemporaines, génèrent une anthropologie de la réparation comme retour à l'origine, à la situation antérieure, en vue de recréer un équilibre, un nouveau départ/fondement.¹⁴⁰ D'un point de vue politique, cette théorie naturaliste de la liberté prête alors le flanc à diverses formes de néo-souverainisme : qu'il s'agisse de récupérer ou de reconquérir son dû, ou qu'il s'agisse de faire advenir un monde au sein duquel la perte ne serait plus possible. Un monde de l'abolition des rapports de classe, de genre, de race, etc. (Ajari, 2022 : 123). Or l'irruption du nom infâme de Lusinga, depuis la bibliothèque coloniale belge, vient profondément troubler les termes mêmes du débat sur la « restitution » dans la forme du droit de propriété et patrimonial. En tant que sujet limite, la position de Lusinga, d'un point de vue ontologique, répond assez précisément à ce qu'écrit Franck Wilderson dans *Red, Withe & Black* : « un site de désubjection (...) un hybride de "personne et de propriété" » (Wilderson, 2010 : 77). Arrachés et déportés hors des sociétés qui les ont produits, les artefacts et dépouilles de chefs congolais assassinés se trouvent désormais en dehors de l'ordre concret, c'est-à-dire en dehors de l'ordre impérial stato-national qui fonde le droit de propriété (Schmitt, 2012). Ils sont ainsi des « sujets soustraits à la sphère publique (...) formellement en-dehors de l'espace de la politique » (Hartman, 1997 : 65). Les ancêtres entreposés dans les collections d'histoires naturelles des Institutions scientifiques belges ont été défaits de leur « capacité de cohérence cartographique » (Wilderson, 2010 : 181). Ils n'ont plus aucun *Nomos* à faire valoir.

La Belgique n'a pas voulu faire du Congo une colonie de peuplement¹⁴¹. Elle en contrôlait sévèrement l'accès ainsi que les déplacements internes via un système d'apartheid strict. Il était impossible pour les indigènes de se déplacer à l'intérieur du Congo, et encore moins vers la Métropole. Les dépouilles et artefacts de Lusinga ont ainsi été transbordés alors que les collectifs qui en portent la mémoire et en constituent la valeur d'usage sont restés assignés à leur territoire « ethnique », dans le Tanganyika. On est ici face à une divergence fondamentale avec la *perspective autochtone* telle qu'elle peut émerger en Amérique du Nord, centrale ou du Sud ou en Australie, et qui a jusqu'à présent servi de référence tant sur le plan des sciences sociales que sur celui du droit, pour conceptualiser et encadrer les politiques de « restitution »¹⁴². Comme l'écrit Norman Ajari, le combat autochtone en Amérique du Nord sur

¹³⁹ Pour une discussion détaillée sur le naturalisme de Rousseau et ses conséquences sur la théorie de la liberté, voir : Ajari, 2019 : 277-281.

¹⁴⁰ On retrouve aussi cette théodicée dans les théories décoloniales d'inspiration heideggérienne : le renversement de la modernité coloniale s'effectuerait alors comme un retour à l'origine pré-coloniale (Taussig, 2022).

¹⁴¹ Malgré quelques tentatives individuelles : En 1911, un dossier de septante pages intitulé « Plans et photographies d'habitations pour plantations coloniales » fut présenté dans le *Bulletin Agricole du Congo belge*. Rédigé par Edmond Leplae (1868-1941), alors Directeur Général du Département de l'Agriculture du Ministère des Colonies, et constitué de documents recueillis au cours de périple à travers plusieurs régions tropicales.

¹⁴² À l'étranger, des expériences de législation entourant la restitution existent. Ainsi aux États-Unis, le 16 novembre 1990 était adoptée une loi permettant la restitution aux Amérindiens des biens funéraires pillés : Le "Native American Graves Protection and Repatriation Act". La loi stipule que les restes humains et les objets funéraires associés appartiennent à la descendance linéaire. Si les descendants linéaires ne peuvent être identifiés, ces restes et objets, ainsi que les objets funéraires et sacrés associés, et les objets du patrimoine culturel appartiennent à la tribu sur les terres de laquelle les restes ont été trouvés ou, à défaut, à la tribu ayant le lien de parenté connu le plus proche avec eux. On pense aussi au *National Museum of the American Indian Act* (NMAIA) qui est a été adoptée par le Congrès américain en 1989 (*Loi publique 101-185* ; United States 1989a). En plus d'instaurer le Musée national des Indiens d'Amérique (*National Museum of the American Indian*), cette loi

la restauration de leur ancienne souveraineté a produit un « *désintérêt marqué pour l'existence des Noirs sous-prolétariés des centres urbains* » (Ajari, 2022 : 151). C'est pourquoi dans *Noirceur* il nous invite à effectuer une rupture avec « *la plus veille ethnologie européenne (... qui) est dans la continuité de (...) Viveiros de Castro* » (Ajari, 2022 : 153). Pour marquer cet écart, David Austin parle des angoisses ethnographiques des sciences sociales blanches face à l'« *apatridie noire* » (Austin, 2015 : 57). Et je peux dire que, tout au long de mon terrain, j'ai été confronté à de multiples reprises à ces angoisses ainsi qu'au présupposé d'illégitimité qu'elles recouvrent face aux exigences de restitution posées par les diasporas subsahariennes en Belgique.

Pour comprendre l'ampleur des transformations épistémologiques que cette irruption dans notre actualité exige, il est nécessaire de revenir sur la question de l'autochtonie et donc du lien profond qui existe au sein de la modernité occidentale entre territorialité et subjectivité. Pour marquer la divergence et l'écart, c'est au juriste allemand libéral autoritaire (Chamayou, 2020) et compagnon de route de la révolution conservatrice nazie, Carl Schmitt, qu'il nous faut revenir, et plus précisément au *Nomos de la terre* : « *Le Nomos est la mesure qui divise et fixe les terrains et les fonds de terre selon un ordre précis, ainsi que la configuration qui en résulte pour l'ordre politique, social et religieux. [...] La prise de terre, la fondation d'une cité ou d'une colonie rendent visible le Nomos avec lequel un clan ou la suite d'un chef ou d'un peuple deviennent sédentaires, c'est-à-dire se fixent historiquement en un lieu et font d'un bout de terre le champ de force d'un ordre* » (Schmitt, 2012 : 74). Le Noir tel que le définit Norman Ajari dans *Noirceur*, c'est-à-dire comme sujet politico-historique, à la fois produit de l'esclavage, figure juridique du code noir et des juridictions coloniales, puits à fantasmes, figure de la métaphysique occidentale (Mbembe), mais aussi sujet des résistances maronnes, des fuites et des mises à sac des plantations, des révoltes esclavagistes et anti-coloniales, « *est celui qui n'a de titre à être nulle part* » (Ajari, 2022 : 162). Lusinga, chef tabwa assassiné ; Kimbangu, prédicateur emprisonné à vie ; Lumumba, Premier ministre assassiné, etc. « *exilés dans leur propre pays* » (Lumumba). Dans les suites des analyses de Glissant sur la catastrophe ontologique du transbord esclavagiste, Ajari parle de l'*exil ontologique* noir (Ajari, 2022 : 162).

Politiquement, la position subjective de celui qui « *n'a de titre à être nulle part* », qui n'a aucun droit à gouverner, la part de ceux qui n'ont pas part au *Nomos* de la terre (post)coloniale, de ceux qui n'ont aucun titre de propriété à faire valoir, dont l'assassinat, la disparition et l'effacement, est justement le geste sur lequel la propriété coloniale s'est constituée en tant que *Nomos* par la prise de terre ; n'est-elle pas alors ce qu'on pourrait appeler le *démos* ? Lusinga constitue-t-il alors le *démos* de l'AIA puis de l'EIC, cette part manquante, assassinée, déchue et déportée, le nom infâme qui n'apparaît sur aucun contrat de cessation, sur aucun acte de soumission, le nom effacé pour que ceux de Emile Storms, de Paul Reichard, de Léopold II, etc. puissent avoir part au Congo ? Le *démos* de la terre africaine en tant qu'il a été exclu du *grand partage* dont la conférence de Berlin est le moment paradigmatique.

Il nous aura alors fallu, pour rendre pensable notre sujet de recherche, pour éviter qu'il ne glisse sans cesse, comme le sable entre les mailles du tamis, changer d'ontologie politique en direction d'« *une politique sans recours (final) à quelque fondement que ce soit, une politique forgée à partir des ressources critiques immanentes à la situation, des ressources de n'importe où et de n'importe qui, c'est-à-dire de nulle part et de personne en particulier* » (Sexton, 2016 : 589). Ce qui nous oblige à ouvrir en direction d'une politique de l'inhabitable. C'est pourquoi

implantait un premier processus de rapatriement relativement aux restes humains ainsi qu'aux objets funéraires autochtones appartenant aux musées de la Smithsonian Institution. Des législations similaires ont également eu lieu en Australie, en Nouvelle-Zélande et au Canada.

le retour de Lusinga dans notre actualité est une irruption qui advient « *en supplément de tout compte des parties de la société [post-coloniale], une figure spécifique du compte des in comptés ou de la part des sans part* » (Rancière). Nous avons alors tenté, dans cette première partie, de construire l'intrusion de la part infâme de Lusinga dans notre actualité, depuis la boîte où est conservé son crâne à l'Institut Royal des Sciences Naturelles (Ixelles : AA.151), depuis la vitrine de ses artefacts pillés par Emile Storms, mis en scène au musée de Tervuren et exposés dans la salle *Rituels et Cérémonies* (EO.0.0.31660, EO.0.0.31663 et EO.0.0.31664), depuis les actes de soumission du chef Kansabala (HA.01.0017.50.1 et HA.01.0017.50.6), depuis les archives Storms (SPA, General dossier, Registre n° 767, n° 81 ; archives du Ministère des Affaires étrangères de Belgique : AAI 1377, liasse Emile Storms ; Musée royal de l'Armée : dossier STORMS Emile P.J., n° 8547 ; MRAC : Fond Emile Storms, HA.01.0017.20), depuis le journal de la quatrième expédition de l'AIA (MRAC : HA.01.0017.27), depuis les exposés de Houzé, de Storms et de Jacques devant la Société d'Anthropologie de Bruxelles, depuis les photos de Sammy Balodji, depuis les demandes de restitution de Thierry Lusinga ou du groupe de Lubumbashi, depuis les interventions artistiques de Toma Muteba Luntumbue, depuis les interventions activistes dans l'espace public dans les suites de la manifestation *Black Lives Matter*, depuis la vente d'un masque tabwa « *Musangwe* » le 10 avril 2018 chez *Christie's*, etc. Cette irruption *inactuelle* que nous avons tenté de reconduire point par point jusqu'à notre présent, sous la forme d'une archéologie critique de la race, vient alors rejouer de fond en comble le partage colonial du sensible qui est la découpe du monde et des mondes, le *nemein* sur lequel se fondent les *nomoi* de la communauté (post-coloniale). Ainsi reconstruit, le nom de Lusinga devient-il le nom du *tort* colonial lui-même. On peut alors parler avec Norman Ajari, dans les suites de Aimé Césaire, d'une « ontologie politique » : « *mieux qu'une hiérarchie, une ontologie : en haut, le blanc – l'être au sens plein du terme –, en bas, le nègre, sans personnalité juridique, un meuble ; la chose, autant dire rien* » (Césaire, 1960 : 33). Faire la distinction ontologique entre l'« être au sens plein du terme » et « le nègre, sans personnalité juridique », est l'opération fondamentale du gouvernement. *Ontologie politique* donc historique, c'est-à-dire tout à la fois brisée, réversible et donc démantelable !

4. Blackface

Le deuxième axe de cette thèse est consacré à un second réseau problématique qui s'étend à partir de la question de la persistance de formes folkloriques de blackface en Belgique francophone, depuis une controverse en 2018-2019 produite par une organisation décoloniale et antiraciste politique bruxelloise, les Bruxelles Panthères, autour du personnage du « Sauvage » de la Ducasse d'Ath et de la « sortie des Nègres » lors de la Ducasse des Culants à Deux-Acren, dans l'entité de Lessines. À partir de cette controverse contemporaine, nous allons tenter de suivre et de creuser les réseaux historiques de fabrication de ces formes culturelles négrophobes dans le temps long (esclavage, colonisation) jusque dans leurs modes de recomposition les plus actuels.

Notre démarche de recherche dans cette seconde partie se construit comme une ethnographie activiste en conjoncture située en tant qu'acteur impliqué dans la campagne « Pour une Ducasse sans blackface » menée par les Bruxelles Panthères afin de sensibiliser au caractère négrophobe de la « sortie des nègres » à Deux-Acren (Lessines, septembre 2018-2019) et du « Sauvage » à Ath (août 2019). Cette démarche ethnographique située se double d'une approche archéologique (Foucault) des différents régimes de pouvoir/savoir à travers lesquels la race a été instaurée et diffusée à partir de l'anthropologie physique, de l'anthropométrie, de l'exhibition du « sauvage », des zoos humains, etc., afin de restituer l'historicité du racisme à l'œuvre en Belgique depuis la pratique du blackface folklorique. Cette double démarche ethnographique et archéologique se prolongera dans une enquête prospective visant à restituer les formes et transformations post-coloniales de ce type de folklore négrophobe à partir des notions de « mélancolie post-impériale » et de « retour de l'empire » (Gilroy, 2004). Cette triple approche va nous permettre de penser les formes contemporaines de performativité du blackface dans une époque marquée par l'insensibilité (Ajari, 2019) et le brutalisme (Mbembe, 2020).

4.1. Rapide historique du « *blackface* »

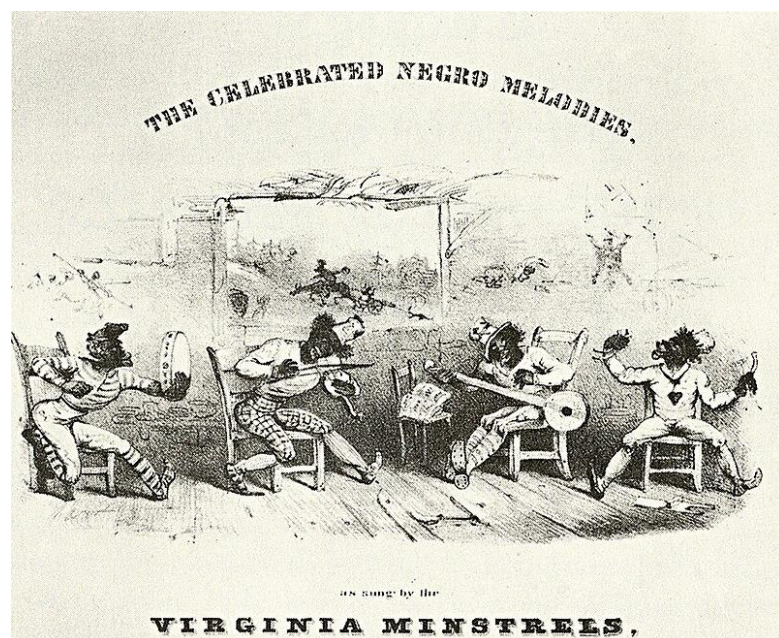
Le *blackface*, littéralement « visage noir », « grimage en Noir » ou « maquillage en Noir », est souvent connu comme une forme théâtrale apparue aux États-Unis de grimage ou de maquillage pratiquée dans les *minstrel shows* (ménestrel, spectacle américain créé vers la fin des années 1820), puis dans le vaudeville, où un comédien blanc incarne une caricature stéréotypée de personnes noires. Les « nègres » de ces spectacles apparaissaient généralement comme ignorants, stupides, superstitieux, joyeux et doués pour la danse et la musique. Après avoir pris de l'ampleur au XIX^e siècle aux États-Unis, le *blackface* se distingue du *minstrel show* proprement dit et devient une pratique à part entière au début du XX^e siècle, jusqu'à disparaître à partir des années 1960 à la suite du mouvement afro-américain pour les droits civiques. C'est un comédien blanc, Thomas D. Rice, qui va véritablement populariser le *blackface*. Il introduit la chanson *Jump Jim Crow* et l'accompagne d'une danse dans sa pièce en 1828, ce qui l'érige au rang de vedette (Lott, 1993 : 211). Rice parcourt les États-Unis, sous le nom de scène de « Daddy Jim Crow ». Le nom « Jim Crow » deviendra étroitement rattaché à la ségrégation raciale et donnera son nom aux lois Jim Crow qui ont codifié la ré-institutionnalisation de la ségrégation raciale après la Reconstruction (Davis, 2015).



Picture from 1832 Playbill of Thomas D. Rice as “Jim Crow”

Si la version américaine du *blackface* est souvent perçue comme le point d'origine, John Strausbaugh (auteur américain, commentateur culturel et animateur) l'inclut dans la tradition plus vaste d'« exhiber les Noirs pour amuser les Blancs » qu'on peut faire remonter au moins à 1441, lorsque les esclaves ouest-africains furent exposés au Portugal (2006 : 35–36). Le théâtre élisabéthain et le théâtre jacobéen ont en effet souvent mis en scène des personnages noirs, notamment dans *Othello* ou *le Maure de Venise* de Shakespeare (Strausbaugh, 2006 : 62). De son côté, l'écrivain-journaliste Serge Bilé (2020) fait remonter la pratique négrophobe du « grimage en Noir » à l'époque de la Renaissance et de l'esclavage. Et nous verrons en effet que depuis la peinture de la Renaissance, la place des Noirs jouera un rôle très important (chapitre 4.6) comme ressource iconographique négrophobe pour les pratiques coloniales du *blackface*. Nous ne traitons pas ici de l'histoire spécifique américaine en tant que telle, nous

tenterons plutôt de définir une autre pratique du *blackface*, plus folklorique et européenne, tel que nous la retrouvons en Belgique, en Hollande, dans le nord de la France ou au Portugal. La forme américaine, plus spectaculaire et liée au monde du théâtre et du cirque (*minstrel show*), la plus médiatiquement connue, doit être appréhendée comparativement avec d'autres versions de *blackface* plutôt que comme le paradigme d'où découlerait les autres.



Couverture de *The Celebrated Negro Melodies, as Sung by the Virginia Minstrels*, 1843.

4.2. Le « Sauvage » d'Ath et les « Nègres » de Deux-Acren

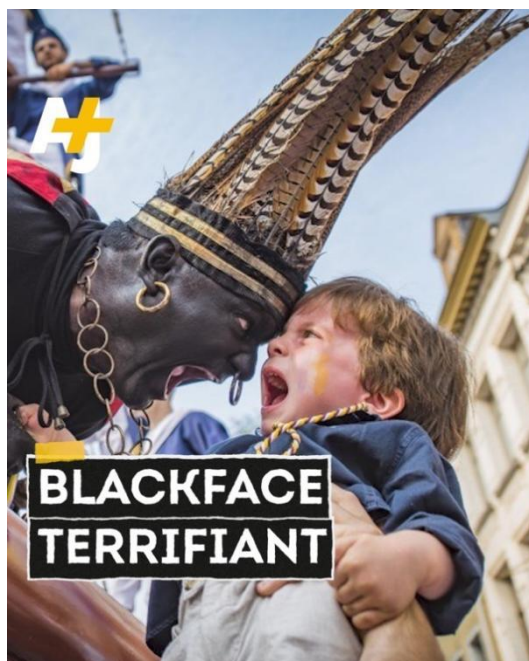


Figure 1

Image AJ+, Twitter, 25 août 2019, « Bien que l'UNESCO a mis en garde contre le "Sauvage" de la Ducasse d'Ath et appelé au "respect mutuel entre communautés", le personnage belge jugé raciste défilera aujourd'hui dans les rues d'Ath, avec son #blackface et ses chaînes ».

La Ducasse d'Ath qui accueillera, institutionnalisera et soutiendra le personnage du « Sauvage », qui apparaîtra en 1873 dans un contexte que nous aurons à restituer, a elle-même une histoire complexe. Elle va à plusieurs reprises être supprimée, elle sera institutionnalisée, transformée et réformée à cause de la guerre, des crises financières, mais aussi de la peste. À partir du XIV^e siècle, Ath devient un centre économique important, la ville est dotée d'une draperie par le Comte de Hainaut et obtient en 1458 l'étape des toiles du Hainaut. La Ducasse avec ses groupes figuratifs qui représentaient des scènes de l'Ancien et du Nouveau Testament avait alors comme fonction d'enseigner la bible et la vie des saints. Avec la politique de la Contre-Réforme (1545-1648), un certain nombre de saints et « figures exubérantes » présentes dans la procession seront supprimées. La Ducasse, comme nombre d'autres cérémonies, sera alors soigneusement organisée et balisée par l'Église catholique apostolique romaine. L'apparition de Samson en 1679 coïncide avec le retour d'Ath à la Couronne d'Espagne et la fin de la guerre de Hollande. Au XVIII^e siècle, autour des Géants, des personnages apparaissent pour assurer le « service d'ordre » : le « diable », les « hommes sauvages » ou « hommes de feuilles », etc. Après la Révolution française et la laïcisation du cortège par Guillaume Ier (roi de Hollande), la Ducasse devient à partir de 1829 une « grande cavalcade ». C'est à cette époque que commence à se structurer l'impérialisme européen (guerre de l'opium, conquête de l'Algérie et de l'Égypte par la France, missions d'exploration en Afrique, etc.). L'orientalisme (Said, 2005) est la trace, dans la culture de la Ducasse d'Ath de cette nouvelle politique hégémonique. Au sein de la Ducasse apparaissent dès lors de nouveaux personnages comme le « Pacha » et son escadron de cavaliers, le char de Jacob tiré par quarante enfants en costumes égyptiens, etc. En 1850, on voit apparaître les chars des Indiens, des Écossais et des Chinois, aujourd'hui disparus. Les années 1820-50 sont

marquées par une grave crise économique et par une épidémie de choléra. Après un réinvestissement conséquent en 1850, le cortège est également transformé sous l'impact de la nouvelle politique nationale post-1830 : le personnage du « Tyran » devient Ambiorix (en 1852). Le « char de la Ville » est également introduit pour *glorifier* les personnages officiels et les notables de la ville, notamment le Père Hennepin (1626-1709) qui est un missionnaire explorateur franciscain qui participa à la colonisation de la « Nouvelle France » avec l'expédition de La Salle. Hennepin est connu pour s'être indûment attribué la découverte de l'embouchure du fleuve Mississippi, bien que les milieux coloniaux belges aient fortement milité pour « *rendre au Belge Louis Hennepin la gloire d'une des plus grandes découvertes géographiques du XVII^e siècle* » (Stengers, 1954 : 42). Les récits de Hennepin racontent de multiples captures de Sioux. Le Géant Hennepin qui est promené dans la ville d'Ath tient d'ailleurs fermement entre ses mains un « calumet », comme trophée de guerre.

C'est en 1865 qu'apparaît la « barque des pêcheurs napolitaine » qui est une transformation d'un char créé dès 1853 par la Société chorale des Matelots de la Dendre. Le « sauvage » enchaîné à l'avant de la barque aurait ainsi été créé à la suite d'une transformation de la barque des Matelots de la Dendre devenus « groupe exotique des pêcheurs napolitains ». Une note de 1873, retrouvée dans les archives de la ville, indique en effet que : « *cet Indien aurait été embarqué par "la compagnie des pêcheurs napolitains dans l'île de Gavatao"* » (AVA, Fêtes publiques, 1871-1873 [1873]). Jean-Pierre Ducastelle, historien athois, précise que le « *Sauvage exotique venu d'une île lointaine et imaginaire constitue un type qui rassemble les différentes façons de voir les peuples étrangers dans la deuxième moitié du XIX^e siècle (...) l'anneau qui lui est fixé au nez symbolise son asservissement* » (Ducastelle, 1980 : 145). Le « Sauvage » est donc un personnage de type *blackface* de la Ducasse d'Ath qui apparaît en 1873.



Figure 2

« Barque des pêcheurs napolitains », illustration « Qui est le sauvage de la ducasse d'Ath ? »
Forumsauvageath.be.

« Pour une Ducasse sans *blackface* » (controverse) : annulation et transformation du folklore à Deux-Acren

La campagne « Pour une Ducasse sans *blackface* » a été lancée par le collectif antiraciste politique et décolonial *Bruxelles Panthères*¹⁴³ en septembre 2018, lors de la Ducasse des Culants à Deux-Acren dans l'entité de Lessines contre ce qui s'appelait alors la « sortie des Nègres ». En tant qu'activiste antiraciste et anthropologue engagé, j'ai participé à cette campagne de près, en corédigeant les lettres (cf. 4.9.) envoyées au bourgmestre et au conseil communal de Lessines sur les éléments généalogiques, en accompagnant Mouhad Reghif (porte-parole des Bruxelles Panthères) avec Véronique Clette-Gakuba (sociologue à l'ULB) pour une rencontre avec les autorités de la ville d'Ath, en menant un certain nombre d'analyses préparatoires (« Penser et agir politiquement la fin du *blackface* en Belgique », « Pour une Ducasse sans *blackface* » : vaincre la négrophobie » : documents de travail publiés sur academia.edu), en menant des recherches dans les archives folkloriques de la ville d'Ath avec Morgan Stalpart (libraire afrodescendant impliqué dans la controverse autour du « Sauvage »), en faisant partie du comité de soutien à Nordine Saïdi durant son procès, en tentant d'interpeller le monde de l'éducation permanente (« La contestation du folklore colonial comme droit à la démocratie culturelle. Lettre ouverte à Agir par la Culture », co-écrite avec le sociologue David Jamar et publiée sur academia.edu) ou encore en participant à un certain nombre de discussions sur le *blackface* dans les suites de cette campagne (que ce soit au cinéma Nova lors d'une rencontre « autour du *blackface* » organisé dans le cadre du cycle *Carnaval total* le 15/02/2020 ou pour un débat organisé par le P.A.C. « Folklore et traditions : tout est permis ? » - Midi de PAC - 4/2/2020, lors de cette rencontre, Barbara Mourin qui introduit la discussion fera référence à la lettre ouverte envoyée à Agir par la Culture quelque temps plus tôt).

La « sortie des Nègres » à Deux-Acren est un folklore négrophobe qui s'appuie sur les théories négrophobes de la sauvagerie et l'anthropophagie des « tribus africaines » telles qu'on les retrouve dans la culture coloniale belge. À la suite d'une lettre de sensibilisation adressée au conseil communal de Lessines, la société des Culants qui organise le cortège a décidé de suspendre le *blackface* cette année-là. Par la suite, six mois après, l'association des Culants a décidé, sous pression du bourgmestre, de déposer plainte pour « menaces terroristes »¹⁴⁴ à l'encontre des Bruxelles Panthères, nous y reviendrons au point 4.9. La campagne « Pour une Ducasse sans *Blackface* » s'est ensuite prolongée avec, en août 2019, une lettre adressée à l'UNESCO pour que les États parties à la convention de 2003 « pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel » se penchent sur le caractère négrophobe du personnage du « Sauvage » d'Ath. En effet, la procession d'Ath fait partie de l'élément « Géants et dragons processionnels de Belgique et de France » et est inscrite depuis 2008 sur la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

¹⁴³ *Bruxelles Panthères* est un collectif antiraciste politique (par opposition à ce qui est appelé l'antiracisme moral) et décolonial bruxellois présent depuis une dizaine d'années, actif sur le sujet des violences policières, de l'islamophobie, de la Palestine, de la négrophobie, du racisme d'État, etc. Il est composé d'hommes arabes issus de quartiers populaires bruxellois. Nordine Saïdi, le fondateur de l'association, se présente comme un Anderlechtois issu de l'immigration marocain (son père est arrivé en Belgique 1955-1956) : « Moi je suis un Anderlechtois, de naissance je vais dire (...) la question c'était quels étaient mes premiers souvenirs de violences policières. Bah déjà, pour nous c'était pas de la violence policière, à l'époque on n'appelait pas ça comme ça, c'était normal mais c'était des contrôles, humiliations, baffes, ça, c'est Saint-Guidon. Comme tous les mecs de ma génération, même celle d'avant, mes premiers souvenirs avec les flics sont clairement ici à Saint-Guidon, vers 13 ans » (Saïdi, 2022). Les membres des Bruxelles Panthères s'identifient comme des hommes arabes musulmans militants.

¹⁴⁴ La Chambre du conseil du tribunal de Tournai va statuer sur la recevabilité d'une telle accusation le 16 octobre 2020. Appel à soutien : « Stop au Blackface, by any means necessary » sur le site de Bruxelles Panthères : <https://bruxelles-panthere.thefreecat.org/?p=4229>

Dans la réponse à cette lettre, Ernesto Ottone R., sous-Directeur général pour la Culture à l'UNESCO, rappelle que dès lors la Ducasse d'Ath « doit se conformer aux principes fondamentaux de la Convention de 2003 et en particulier à son article 2, selon lequel « seul sera pris en considération le patrimoine culturel immatériel conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus ». C'est d'ailleurs au nom de cette exigence qu'en mars 2019, les États membres réunis lors du Bureau du Comité du patrimoine immatériel ont condamné « toutes les formes de racisme, d'antisémitisme, d'islamophobie et de xénophobie » et ont inscrit l'examen du « carnaval d'Alost », autre élément du patrimoine immatériel inscrit à la demande de la Belgique, à l'ordre du jour de la quatorzième session du Comité du patrimoine immatériel, qui a eu lieu du 9 au 14 décembre 2019. Carnaval d'Alost qui perdra son accréditation à la suite de la décision prise par le Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel de l'UNESCO lors de cette quatorzième session. En effet, le carnaval d'Alost avait été à plusieurs reprises accusé d'antisémitisme. Alors que les condamnations internationales et nationales étaient assez importantes à la suite de l'édition du 23 février 2020 et que la Commission européenne condamna fermement et demanda à la Belgique de « prendre les mesures qui s'imposent » (RTBF, 23 février 2021), UNIA qui est le service public de lutte contre la discrimination et de promotion de l'égalité des chances de l'État, affirma pour son compte que « il n'y avait pas d'incitation consciente à la haine, à la discrimination ou à la violence contre les Juifs ». Pour UNIA, « dans le contexte très spécifique du carnaval » la loi contre l'incitation à la haine et à la discrimination n'a pas été enfreinte. Par ailleurs, le directeur d'UNIA, Patrick Charlier, s'indigne des « réactions très dures » qu'auraient reçu les acteurs antisémites du Vismooil'n. Tout l'argument de monsieur Charlier tient en un seul point : le « contexte spécifique du carnaval ». Pour UNIA, un carnaval « est, par essence, un lieu d'autodérision, de satire, un outil de critique sociale. Impossible donc d'éviter les stéréotypes, les clichés et les généralisations » (RTBF, 23 février 2021). Cet argument, qui semble être une formulation du bon sens, est en réalité une activation d'un sens commun raciste rendu insensible aux effets ainsi qu'à l'historicité de la négrophobie et de l'antisémitisme en particulier. En réalité, s'il y a bien un espace social où l'effet réciproque du racisme et de la culture (cf. Fanon, 2002) ont particulièrement été actifs c'est précisément celui du carnaval¹⁴⁵. Le Comité de Coordination des Organisations Juives de Belgique va d'ailleurs condamner les conclusions d'UNIA à propos du char caricaturant des Juifs orthodoxes lors de la dernière édition d'Alost. Selon le CCOJB, le centre interfédéral pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme perd sa crédibilité aux yeux de certaines populations qu'il entend pourtant défendre.

¹⁴⁵ Toute l'histoire de l'Europe chrétienne est marquée par cette violence à caractère structuré que rend possible cette tradition du carnaval, comme celle des processions, à travers laquelle la société majoritaire chrétienne s'en prend aux minorités sous des traits caricaturaux. Lors de ces processions chrétiennes, de très nombreux actes antisémites ont eu lieu durant toute l'histoire de l'anti-judaïsme chrétien en Europe du Nord. Lorsqu'un Juif croisait ces processions, « il (devait) saluer avec révérence la sainte Croix ou se cacher ou s'oster devant » ; de cette obligation naît l'usage pour les enfants de chœur de poursuivre les Juifs et d'exiger une amende : l'archevêque d'Avignon avalise cette coutume en 1645 (Moulinas R., 1981 : 210-211). La fête de Pâques tout comme les « danses de la Saint Guy » ont donné lieu à de très nombreux pogroms. Encore en 2023, dans une petite ville de Pologne, Pruchnick, le Vendredi Saint a été célébré en fabriquant une grande marionnette antisémite de Judas Iscariot avant de la frapper, de la pendre à un arbre puis de la brûler. Ce rituel sous le nom de « jugement de Judas » remonte au XVIII^e siècle. Il existe également une autre tradition pascalle antisémite dans la ville d'Ootmarsum, dans l'est des Pays-Bas. Lors de grands feux, des chanteurs en tenue assortie dénoncent « les Juifs qui, avec leur faux conseil, ont sacrifié Jésus sur la croix ». Certains des hommes qui chantent à Ootmarsum fument un cigare tout au long de la cérémonie. Dans la tradition locale, les fumeurs sont appelés « Judas ». Les exemples de carnaval et de processions antisémites ne manquent pas en Europe.

La controverse née avec la Ducasse de Deux-Acren puis celle d'Ath, portée par les *Bruxelles Panthères* à l'UNESCO, prendra appui, en termes de précédents et de décisions, sur le retrait de l'accréditation du carnaval d'Alost. En septembre 2018, le programme du carnaval des rues Culant, Duval et Bonne Nuit à Deux-Acren incluait « une grande sortie des nègres » le samedi soir. À la suite d'un message envoyé par Nordine Saïdi, militant antiraciste et membre fondateur de Bruxelles Panthères, au Bourgmestre socialiste de Lessines, monsieur Pascal De Handschutter, message considéré et interprété comme « menaçant » par son récepteur, les organisateurs ont décidé d'annuler leur parade. Le bourgmestre avait de son côté appelé l'OCAM pour analyser la teneur de ce qu'il interprète comme une « menace » dans un « contexte terroriste » (OCAM qui ne répondra pas à cette demande) et demandera des renforts de police fédéraux. Cette sur-réaction produira alors l'effet recherché, à savoir une vive inquiétude de la Société des Culants qui organise cette « sortie des nègres » informée par le bourgmestre. Plusieurs mois plus tard, la société des Culants portera plainte. Nordine Saïdi sera convoqué et interrogé par la police puis poursuivi devant le tribunal correctionnel de Tournai.



Figure 3

Deux-Acren (Lessines), cortège de la « grande sortie des nègres » lors de la Ducasse des Culants 17/09/2011, <http://www.ellezelles-photos.be>.

Lors de l'édition 2019 de la Ducasse des Culants, la « grande sortie des nègres » sera remplacée par la « grande sortie des diables ». Deux membres des Bruxelles Panthères se rendront sur place pour enregistrer les transformations du folklore colonial. Ils seront directement accueillis par la police locale qui va les fouiller et prendre leur identité. Le bourgmestre va tolérer cette présence tant qu'elle ne trouble pas l'ordre public. Ils seront entourés d'une dizaine de policiers. Les membres des Bruxelles Panthères seront interpellés de manière plus ou moins virulente par les participants à la Ducasse pour leur signifier qu'ils ne sont pas les bienvenus, qu'ils devraient « rentrer chez eux » ou encore rentrer « dans leur pays », etc. Lors de cette visite, les porte-paroles de Bruxelles Panthères pourront constater que le fond du folklore colonial n'a pas changé, malgré l'appellation « sortie des diables ». Les costumes,

les lances, les boucliers, les coiffes de facture « tribale » sont toujours présents. Les diables ne sont ici pas peints en rouge, mais les visages sont peints en blanc. D'un *blackface* (et « *blackbody* ») intégral, les acteurs semblent être passés à un costume maintenant le *blackbody*, mais affublés d'un « *white face* ». Le reste du rituel de cette Ducasse hennuyère n'a pas été modifié. Le rôle de « Baudouin », par exemple, tout comme celui du Colon qui finit victime d'anthropophagie (nous y reviendrons dans le point consacré à la dimension post-coloniale de ce folklore) restent les mêmes. Nous y reviendrons, mais notons déjà que le thème du « cannibalisme » est un élément central dans la culture et l'imaginaire raciste. Si le nom du carnaval de Deux-Acren a été modifié, la négrophobie résultante du refoulement par la Belgique de son histoire coloniale et esclavagiste demeure profondément ancrée dans les mises en scène folkloriques de la Ducasse (cf. communiqué des Bruxelles Panthères, voir site <https://bruxelles-panthere.thefreecat.org/?s=deux-acren>).



Figure 5

« Ducasse des Culants : les "nègres" remplacés par des "diables" au visage blanc », reportage Notélé, 16/09/2019.

Le reportage de Notélé (télévision locale) consacré à la Ducasse de 2019 commence avec cette phrase en voix off : « *folklore qui à travers sa mutation ne demande qu'à se pérenniser* ». Jean-Claude Dauvillé (porte-parole des Diables de la Kermesse des Culants) est ensuite interviewé et déclare : « *on a fait amende honorable, on n'ira pas plus loin, mais la Ducasse va continuer, ça, c'est certain* ». Il continue : « *le mot "nègre" apparemment peut être mal interprété par certaines personnes et être considéré comme une insulte... Nous avons banni le mot "nègre" de notre vocabulaire, nous les appelons les diables. Le blackface, vous avez vu que quelque part on a tout à fait changé la couleur ; puisqu'on nous reproche le blackface, et bien on a fait un négatif, puisque maintenant ils sont en blanc avec du noir... Nous on n'a pas de message politique, idéologique à faire passer, on fait la fête* ». Un habitant est ensuite interrogé et déclare : « *c'est une très grande victoire, tout a repris, il y a un petit changement, mais bon, pour moi... pfff... oui... ça va continuer* ». Le reportage se clôt alors avec une voix off : « *Les Acrenois tiennent à leur coutume, de là à dire qu'ils seraient prêts à vendre leur âme au Diable pour la perpétuer, il n'y a qu'un pas* ». On voit dans la réponse de transformation cosmétique de la part des participants au folklore colonial de Deux-Acren que le problème du *blackface* n'a pas été reçu. Sa dimension performative n'est pas perçue, la controverse est renvoyée à la sensibilité jugée exacerbée des diasporas subsahariennes bruxelloises qui sont accusées de ne rien comprendre au folklore local. Le mot de « nègre » ne pose un problème,

pour les organisateurs, que dans la mesure où il est « apparemment mal interprété par certains ». On retrouve dans ce discours de défense du folklore négrophobe ce motif de l'innocence bonne enfant (« *nous, on n'a pas de message politique, idéologique à faire passer* [sous-entendu : pas comme les Bruxelles Panthères qui auraient un agenda], *on fait la fête* ») que nous allons régulièrement rencontrer.

La campagne « *Stop Blackface, by any means necessary !* » lancée par Bruxelles Panthères et leurs alliés (dont j'ai été partie prenante) ne visait en aucune manière à empêcher la Ducasse de Deux-Acren. Ce que visait à produire cette campagne, que ce soit dans l'entité de Lessines puis à Ath – campagne dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle a pris¹⁴⁶ – c'est une rupture entre folklore populaire et folklore raciste et colonialiste. C'est d'ailleurs ce que rend bien le slogan de la Campagne : « Pour une Ducasse sans *blackface* ! ». Les porte-paroles des Bruxelles Panthères vont rappeler tout au long de la campagne que le folklore n'est en rien une chose figée et immuable et qu'à l'évidence la culture a été et continue d'être profondément transformée et altérée, « boursouflée » aurait dit Fanon, par l'expérience historique de l'esclavage, du colonialisme et de l'impérialisme. Avec cette campagne, les Bruxelles Panthères actualisent et traduisent, dans le contexte belge contemporain, les réflexions de Fanon avancées dans « Racisme et culture » : « *si la culture est l'ensemble des comportements moteurs et mentaux né de la rencontre de l'homme avec la nature et avec son semblable, on doit dire que le racisme est bel et bien un élément culturel. Il y a donc des cultures avec racisme et des cultures sans racisme* » (Fanon, 2011 : 715-716). Dans un contexte belge où, dans l'après-BLM, les institutions culturelles, de la coopération au développement et de l'éducation permanente parlent de « décoloniser les mentalités », les Bruxelles Panthères ont tenté de mettre en œuvre une décolonisation du folklore raciste et colonialiste en Belgique. Pourtant, à part le micro parti Be.One et des collectifs comme la Nouvelle Voie Anticoloniale, le collectif féministe Kahina, le Comité Free Ali, ESG ASBL, Présence Noire, Café Congo et des soutiens internationaux (Brigade Anti-Négrophobie, Fondation Frantz Fanon, Decolonial International Network, PIR, etc.), les Bruxelles Panthères vont affronter seuls les réactions et menaces racistes ainsi que la répression de bourgmestres socialistes (Le bourgmestre PS de Lessines ayant porté plainte contre Nordine Saïdi, tandis que le bourgmestre PS d'Ath avait interdit toute action politique lors de la Ducasse par tous les moyens policiers nécessaires). Aucune organisation antiraciste classique ne se positionnera sur cette répression ni le MRAX, ni Bepax, etc. Mouhad Reghif, qui s'est rendu seul à Ath en août 2019, sera interpellé par la police et reconduit sous forte escorte policière jusqu'à la station essence de Ghislenghien.

La campagne « pour une Ducasse sans *blackface* » menée par les membres de Bruxelles Panthères entraînera pourtant toute une série de changements et d'effets en cascade : annulation de la « sortie des Nègres » à Deux-Acren en 2018 et transformations de ce folklore en 2019, changement de noms et de physionomie du *blackface* (« sortie des Diables » à Deux-Acren, « Diable » plutôt que « Sauvage » à Ath), prise de position de l'UNESCO par rapport au « Sauvage » d'Ath (qui prolonge les recommandations autour du Zwarte Piet/Père Fouettard ainsi que les condamnations du *blackface* par le groupe des experts de l'ONU), rencontre avec le bourgmestre d'Ath ainsi qu'avec les organisateurs de l'événement, rencontres avec des activistes athois qui travaillent sur une archéologie des contestations du personnage du « Sauvage » (1945, 1968), interventions dans les médias internationaux, rédaction d'articles d'analyse sur le *blackface* et la négrophobie endémique en Belgique, signatures de cartes blanches contre le *blackface*, articulation avec les luttes contre Zwarte Piet en Hollande et en Flandre (KOZP, rencontres à La Haye, projection du documentaire « The Uprising » de et avec

¹⁴⁶ Il suffit de recenser le nombre d'articles et de reportages y compris dans la presse internationale : Washington Post, RFI, CNEWS, EuroNews, AJ+, The Guardian, TV5Monde, Storm.mg, O Globo, etc.

l'artiste et militante Pravini Baboeram à la Belgium Kitchen), etc. Par ailleurs, comme l'a reconnu la directrice du bureau de l'UNESCO en Belgique, Louise Haxthausen, la campagne menée par Bruxelles Panthères « pour une Ducasse sans *blackface* » se situe clairement dans l'esprit de la convention de 2003 pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (cf. propos tenus dans le cadre de l'émission, « *#Blackface : Noir.e n'est pas un déguisement !* » de *La Diaspora Chuchotte*, du 12 septembre 2019). C'est l'esprit de cette même convention qui a présidé à la décision unanime prise lors de la quatorzième session du Comité intergouvernemental de l'UNESCO, le 13 décembre, de retirer le carnaval d'Alost de la convention. C'est encore cette même convention, et en particulier son article 2 selon lequel « *seul sera pris en considération le patrimoine conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus* » qu'invoque Ernesto Ottone R., sous-directeur général pour la Culture (UNESCO), dans la réponse qu'il apporte au porte-parole de Bruxelles Panthères, Mouhad Reghif et qui conduira au retrait de la Ducasse d'Ath de la liste représentative du patrimoine immatériel de l'humanité.

Dans un pays au racisme folklorique normalisé comme en Belgique, où la colonialité imprègne l'ensemble du folklore, l'annulation de la « sortie des Nègres » lors de la Ducasse de Deux-Acren en septembre 2018 a signifié une rupture, une *interruption* mais aussi un trouble dans la perpétuation d'une culture (post)coloniale profondément négrophobe. Sur la scène internationale, les condamnations s'accumulent. Le rapport de l'ONU publié à la suite de la visite officielle en Belgique du Groupe de travail d'experts des Nations Unies sur les personnes d'ascendance africaine (WGEPAD) du 4 au 11 février 2019 parle d'un « racisme endémique » et évoque les pratiques du *blackface* comme « choquantes, méprisantes et déshumanisantes ». Ce qui n'a pas empêché le Premier ministre de l'époque, Charles Michel, de qualifier ce rapport d'« étrange ». Ce rapport vient rappeler les recommandations relatives au caractère raciste du personnage du Zwarte Piet (WGEPAD, dès 2014) et corroborer ce que les collectifs afrodescendants disent depuis de nombreuses années. C'est aussi ce que rappellera l'UNESCO en exigeant de la Ducasse d'Ath qu'elle se « *conforme aux instruments internationaux existants relatifs aux droits de l'homme, ainsi qu'à l'exigence de respect mutuel entre communautés* ». On peut également citer la Résolution du parlement européen sur les droits fondamentaux des personnes d'ascendance africaine en Europe (2018/2899 RSP) qui reconnaît le caractère systémique du racisme subi par ce groupe spécifique de citoyens européens. Celle-ci pointe la « persistance de certaines traditions en Europe » et particulièrement le « *blackfacing* », lesquels « *perpétuent des stéréotypes profondément enracinés* » participant à « *exacerber les discriminations* ». Ces recommandations sont accueillies le plus souvent par une classe politique indifférente. L'implémentation de processus de décolonisation demeure lettre morte et la plupart du temps se trouve, dans les faits, criminalisé. En témoigne le retard pris par la Belgique dans la mise en place de la « Décennie pour les Africains et personnes d'ascendance africaine » et la place subalterne laissée aux afrodescendants dans ces processus : « *Si la Belgique a pris un tel retard, ce n'est pas faute d'avoir été sollicitée. Le cabinet du ministre Didier Reynders n'a jamais donné suite aux courriels envoyés par les associations demandant une implémentation de la Décennie depuis ses débuts (...)* » (« *Décennie pour les Africains : ceci n'est pas une inauguration* », Carte blanche signée par Bamko¹⁴⁷, Bruxelles Panthères, le

¹⁴⁷ Bamko ASBL est une association sans but lucratif de droit belge, créée le 23 octobre 2010, c'est la continuité d'un mouvement créé en 1987 à Bruxelles. « *Composée d'un comité majoritairement féminin et afro-descendant qui œuvre à l'éducation populaire à Bruxelles et en Wallonie à travers des formations, des visites guidées, et des publications d'articles et de livres, Bamko ASBL s'adresse à tous les publics désireux d'en apprendre davantage sur l'interculturalité. L'organisation propose également des services d'accompagnement entrepreneuriaux, de médiation scolaire, ou encore d'aides socio-juridiques et administratives. Association de veille antiraciste au*

CADTM¹⁴⁸ Belgique, Change ASBL, Intal-Congo¹⁴⁹, La Diaspora Chuchote¹⁵⁰, Présences Noires¹⁵¹, Le Vif, 24/06/2019).

Nous devons à l'action des *Bruxelles Panthères* « pour une Ducasse sans *blackface* » d'avoir en quelque sorte dénaturalisé, et donc d'avoir problématisé politiquement, la perpétuation du *blackface* en Belgique. Cette action n'est pas isolée et s'inscrit dans une longue histoire de contestations du *blackface* en Europe de l'Ouest comme nous les verrons au point suivant. Il faut bien dire que jusqu'alors ce folklore se passait, depuis l'indépendance du Congo, sans que cela pose véritablement un problème pour la société majoritaire¹⁵². Bien entendu, le collectif Bruxelles Panthères n'est pas le seul à se battre contre le *blackface* en Belgique et il faut souligner que c'est la *praxis* politique de descendants de l'immigration post-coloniale qui vient aujourd'hui changer la donne. En effet, la décolonisation de la société belge est d'abord le fait de descendants de l'immigration post-coloniale dont les parents ou les grands-parents ont directement vécu la colonisation au Congo, au Rwanda, au Burundi, au Togo, au Maroc, en Algérie, en Tunisie, etc. Ces acteurs politiques posent d'emblée, et comme préalable à toute controverse, la question des relations entre le passé colonial et le racisme contemporain puisque c'est leur expérience vécue aujourd'hui du racisme dans la société belge qui leur fait interroger le passé colonial et la persistance du racisme. Dans leurs prises de position publiques relatives au *blackface*, les *Bruxelles Panthères* ne font jamais du folklore raciste une question morale qui

niveau national, Bamko ASBL mène un véritable plaidoyer au niveau politique et médiatique en impulsant le débat public sur les questions de défense des droits des personnes victimes de racisme, la décolonisation de l'espace public et le travail de mémoire sur l'histoire coloniale Congolo-belge » (<https://www.bamko.org/accueil>). L'ASBL Bamko a joué un rôle central dans la campagne menée pour la restitution des artefacts et des restes humains en 2018 (Demart, 2020).

¹⁴⁸ Le CADTM (Comité pour l'Abolition des Dettes illégitimes) est un réseau international qui milite pour des alternatives radicales visant le respect des libertés et des droits humains fondamentaux. Ses objectifs sont « l'annulation de la dette extérieure publique du Tiers Monde, l'établissement de modèles de développement socialement justes et écologiquement durables, la réforme de l'OMC, le contrôle des marchés financiers, la suppression des paradis fiscaux, l'émancipation des femmes, la réforme agraire radicale, etc. ». Le CADTM Belgique a joué un rôle important dans la fondation du Collectif Mémoire Coloniale et Lutte contre les Discriminations.

¹⁴⁹ *Intal Congo* est un groupe du mouvement *Intal Globalize Solidarity* qui est un stalite du Parti du Travail de Belgique (PTB) sur les questions d'anti-impérialisme.

¹⁵⁰ Magazine d'actualité afro-belge qui aborde la vie sociétale, politique, citoyenne belge, sous le regard de ses membres afro-descendants et diffusée sur les ondes de la radio universitaire de l'ULB, radio campus.

¹⁵¹ *Présences Noires* est un collectif belge de personnes noires créé par Véronique Clette-Gakuba et trois autres personnes, à l'occasion des cinquante ans d'indépendance du Congo. « Le collectif travaille à mieux comprendre et à réagir aux mécanismes de continuation coloniale qui traversent la société belge et qui assignent les personnes noires à des positions de subalternité à l'intérieur de toute une série d'institutions (pensons notamment aux relations entre diaspora et le Musée royal d'Afrique centrale). À distance d'une sociologie classique qui pense d'abord le motif objectivé de la migration (économique, politique, regroupement familial), *Présences Noires* regarde comment la colonialité a produit des déplacements géographiques à travers le monde et a construit des présences Noires en Europe sous des formes variables. *Présences Noires* a commencé ses activités en 2010 en organisant plusieurs tables rondes d'échanges, de réflexions et de discussions sur cette postcolonialité et l'histoire de nos présences en Belgique. Par la suite, nous sommes devenus un collectif assumant une dimension informelle faite, dans l'ombre, d'un travail de réflexion sur le fond. Ce qui ne nous a pas empêché d'exister également sur le mode du positionnement à travers des courriers adressés ou des cartes blanches auxquelles nous apportons un soutien ou que nous initions » (Véronique Clette-Gakuba : « Ce qui est posé comme un état de fait, c'est que l'africanité est inhérente à l'Europe », 7 septembre 2020 | 07, *Ethopia*).

¹⁵² Le propre de la blanchité en tant qu'« échantillon majoritaire » (Deleuze) est d'être sans conscience du racisme, c'est-à-dire sans capacité éthique (au Congo on parlerait probablement des « Tintins » pour qualifier ces individus sans conscience, sans âme cf. Jean Bofane, 2014 : 147). C'est une des raisons qui explique, peut-être, que la plupart du temps un Blanc qui commet un *blackface* affirme, sous la forme de l'autocritique (qui ressemble fort au dispositif du confessionnal), qu'il est sincèrement désolé et qu'il s'excuse pour le dommage qu'il a causé.

serait animée par la mauvaise conscience ou la culpabilité (comme on la retrouve souvent au sein de l'antiracisme libéral), mais une question matérielle et concrète depuis les conséquences du racisme sur la vie des afrodescendants. Mouhad Reghif a plusieurs fois répété à l'occasion de diverses interviews que la lutte contre le *blackface* est une question de vie ou de mort sociale et parfois physique qui n'a rien à voir avec une croisade morale (Imag, 2021 : 21).

Généalogie de la contestation du *blackface*

Le phénomène du *blackface* est, comme nous le verrons (point 4.6), une production transatlantique inscrite dans l'histoire de l'esclavage. C'est pourquoi la contestation des *blackfaces* culturels en Angleterre, en Hollande, puis Belgique comme dans le nord de la France est également liée avec l'histoire des *minstrels shows* aux États-Unis. En effet, dès le XIX^e siècle, comme nous l'avons vu en amorce de cette partie, le *blackface* est un genre théâtral très populaire dans l'Amérique blanche qui met en œuvre un processus de racialisation qui se fige autour de traits physiques et caricaturaux. Les *minstrels shows* ont également eu comme fonction d'empêcher la contestation sociale, de casser les nouvelles solidarités qui émergent et donc d'assurer à la classe dominante blanche américaine de pouvoir continuer à jouir des ressources matérielles et symboliques qui se répartissent autour de cette ligne de démarcation qu'est la race.¹⁵³ Ce genre théâtral sera repris au début du XX^e siècle dans les films et les bandes dessinées puis disparaîtra en tant que genre à partir des années 1960, dans le sillage des mouvements pour les droits civiques. Ce qui n'empêche pas la pratique du *blackface* en tant que performance conservatrice qui cherche à entériner les inégalités raciales de perdurer. On en voit un exemple contemporain dans la série Netflix « Dear white people »¹⁵⁴. En Europe, le *blackface* folklorique a survécu aux mouvements des indépendances des années 1960-70 et demeure très prégnant dans la culture et le folklore populaire : le Père Fouettard (Wallonie, Bruxelles, nord de la France), le Zwarte Piet (Flandre et Pays-Bas), les Noirauds (Bruxelles), la « sortie des Nègres » (Lessines), le Sauvage (Ath), la « Nuit des Noirs » (Dunkerque), « Balthazar » lors de l'épiphanie (À Alcoy, dans la province d'Alicante en Espagne), etc.

¹⁵³ En effet, comme le montre William T. Lhamon (2004) dans *Raising Cain : Représentation du blackface, de Jim Crow à Michael Jackson*, le blackfacing émerge vers 1820 sur le marché de Saint-Catherine à New York : les ouvriers blancs prolétariés imitent les « danses des Noirs libres » que ceux-ci performant sur le marché dans le but d'attirer le chaland pour lui vendre des anguilles. Pour ne pas se faire voir, mais néanmoins attirer le regard du chaland, les Noirs libres, qui craignent de se faire embarquer pas les propriétaires d'esclaves rôdant sur le marché, émettent un sifflement et se font subrepticement reconnaître par leur danse. À cette période, l'imitation de ces Noirs par les prolétaires blancs – qui comprend le grimage en noir – est motivée par l'admiration que provoquent ces danses chez les classes prolétaires. Ils en reprennent également le sifflement tout à fait singulier. Lhamon explique que jusqu'alors le grimage et la reprise du sifflement demeurent le signe de la conscientisation d'une condition partagée (de Noirs libres et de prolétaires qui défient la classe bourgeoise). Ne supportant pas ce signe d'alliance entre classe ouvrière noire et classe prolétarienne blanche, la classe dominante va, elle, sortir le grimage et le sifflement du contexte du marché. Ils vont être repris par des comédiens blancs sur des scènes de théâtre bourgeoises dans le but de ridiculiser les Noirs. C'est à ce moment-là, avec le grimage en noir de la classe dominante blanche, qu'un processus de racialisation négative s'opère, que se fige autour des traits physiques tout un ensemble de significations avilissantes là où, avec le grimage des prolétaires noirs en blanc, ce qui comptait, c'était la structuration d'un territoire commun.

¹⁵⁴ Dans la série, des étudiants blancs de la prestigieuse université (fictive) de Winchester organisent une soirée « Dear Black People » en réponse à l'émission de radio de Sam White (jeune femme métisse qui anime une émission de radio appelée « Dear White People » qui satirise le racisme ordinaire auquel les étudiants noirs font face), et se déguisent en rappeurs, acteurs et autres sportifs. Quand les étudiants noirs l'apprennent, ils se rendent à la fête et une émeute éclate. Les conséquences de cette soirée *blackface* qui a été interrompue par le BSU (Black Student Union) dominent les conversations dans les premiers épisodes. Les campus universitaires américains ont l'habitude des soirées costumées à caractère raciste, mais cette pratique est largement considérée comme problématique. La série « Dear Black People » va populariser la critique du *blackface* pour un public européen.

Comme nous l'avons vu en préambule de cette partie de la thèse consacrée au *blackface*, le phénomène n'est pas circonscrit aux États-Unis. La contestation du *blackface* va donc également avoir lieu en Europe occidentale. Avec Stephen Small, nous retrouvons les traces de la contestation de la culture négrophobe en Europe de l'Ouest en Angleterre dans les années 1970-80 avec la dénonciation du caractère négrophobe du personnage du « Golliwog » du nom de cette poupée de chiffon ou d'étoffe représentant sous des traits caricaturaux une personne noire aux cheveux crépus (« *Zwarte Piet and the legacy of Dutch slavery: Another Bitter Pill for the Dutch to Swallow* », 2013). Le Golliwog est un personnage ressemblant à une poupée – créé par Florence Kate Upton – qui est apparu dans les livres pour enfants à la fin du XIX^e siècle, généralement représenté comme un type de poupée de chiffon. Il a été produit, à la fois par les fabricants de jouets commerciaux et amateurs, comme un jouet pour enfants appelé le « Golliwog » et avait une grande popularité au Royaume-Uni et en Australie dans les années 1970. La poupée est caractérisée par une peau noire, des yeux bordés de blanc, des lèvres rouges et des cheveux crépus. Stephen Small rappelle que la disparition de cette figure est la conséquence directe de ce que Gilroy appelle le « retour de l'empire » (2020) au sens où ce sont des Anglais afrodescendants qui ont refusé de continuer à subir les insultes et les caricatures négrophobes véhiculées par cette figure. C'est alors mis en place une campagne à partir de multiples groupes à travers des discussions, des meetings, des conférences, des manifestations de rue, etc. Ces groupes desquels a fait partie Stephen Small ont contacté des politiciens et ont défié des chercheurs et des académiques « *pour révéler la vérité à propos du racisme de cette figure* ». Cette mobilisation faisait partie d'une campagne plus large pour mettre fin aux images racistes à la télévision, dans les journaux, dans les films, dans les musées et les manuels scolaires. Stephen Small fait le lien entre ce type de figure « nègres » stigmatisant et la définition des Européens, Anglais, Hollandais, etc. non Blancs comme des « allochtones », donc des non- ou des sous-citoyens qui ne sont intégrés à la nation blanche post-coloniale qu'au prix d'une relégation importante (Hine, Keaton & Small, 2009 : 286). On retrouve ce leitmotiv de l'innocence d'un « plaisir pour enfant » inoffensif qui fut un affect puissant d'attachement à cette figure nègre du Golliwog et du refus de la voir disparaître dans une chanson intitulée *The Golly Song*¹⁵⁵. En tant que caricature raciste populaire, Golliwog est resté présent jusqu'en 2001 sur les pots de confitures et de marmelades Robertson's. Les Golliwogs étaient également des objets populaires dans les livres pour enfants de Florence Kate Upton et plus tard dans les contes pour enfants d'Enid Blyton.

¹⁵⁵ (Caribbean style music, with Caribbean sounding backing vocals singing 'ooo golly, gollywolly') : « *My little girl's dolls are now not politically correct/ She'll have to watch her p's and q's at something / I suspect The Chinese doll's not a chink the Indian one's slumdog / She can't pick up the black one I said good golly it's a wog / Sooty's out, Fluffy's gone the heads off Goldie Locks / Princess, Shrek and all the rest have gone back inside the box / She can't pick up the black one said good golly it's a wog It's a golliwog! It's a golliwog! / For years on the jam jar we called it Niggy-Nog! / Not jungle bunny, fuzzy wuzzy just black from the sun It's a fucking golliwog! it's a child's bit of fun!* » (Retrieved 05/05/12] [<http://www.youtube.com/watch?v=63RcGJJ463s>])



Crédits : photo de gauche (medium.com), photo de droite (www.huffingtonpost.co.uk).

Après l'Angleterre, c'est donc ensuite aux Pays-Bas que depuis 2013 un débat national sur le Zwarte Piet a mis en lumière les difficultés que la société post-coloniale entretient avec son passé colonial et son racisme actuel. À l'époque où le Zwarte Piet fut inventé, les Pays-Bas étaient une puissance coloniale qui participait à l'esclavage et à la traite transatlantique depuis plus de deux-cents ans (Mitchell Esajas, « Contre le Black Pete [*blackface*], le racisme hollandais et l'Afrophobie »). C'est d'ailleurs à partir des luttes menées aux Pays-Bas contre le *blackface* que le « Working Group of Experts on People of African Descent » (ONU) a émis un certain nombre de recommandations dès 2014, relatives au caractère raciste du Zwarte Piet. On retrouve également des traces d'une lutte contre le *blackface* en Hollande autour de la contestation du personnage des Zwarte Pieten dans les années 1970-80. Dans les années 1970-80, un grand nombre d'Afro-Caribéens ont émigré des anciennes colonies comme le Surinam ou les Antilles néerlandaises vers les Pays-Bas (Hoving, Dibbits & Schrover, 2005). Du point de vue d'une archéologie des contestations du personnage de Zwarte Piet aux Pays-Bas, on retrouve une tribune écrite par M.C. Grünbauer en 1968 et intitulée « un plan pour un White Pete » (tribune republiée par le site militant *Stop Blackface* le 25 octobre 2015). Il s'agit d'un acte d'accusation de deux pages sur la couleur de peau et l'image de Zwarte Piet dans le magazine Panorama. M.C. Grünbauer qui plaide pour des Petes sans maquillage noir, afin que « nos enfants ne puissent plus s'amuser au détriment d'une race différente ». M.C. Grünbauer estime alors « qu'il n'était plus approprié de continuer à célébrer notre chère vieille fête de Saint-Nicolas sous sa forme actuelle », car bien que l'esclavage ait été aboli depuis plus d'un siècle, « nous continuons la tradition de présenter l'homme noir comme un esclave. Le puissant maître blanc est assis sur son cheval ou son trône. Pete doit marcher ou porter les lourds sacs ». On retrouve également la trace d'une organisation d'immigrées surinamaises qui fait campagne sous le slogan : « Sinterklaas et Zwarte Piet ? Ceci n'est pas une fête ! Stop au racisme ! Stop Sinterklaas Blanke baas ! ». En 1993, des jeunes Surinamiens du sud-est d'Amsterdam introduisent les « colored petes » comme alternatives au Zwarte Piet. Le mouvement activiste contemporain, formé autour du groupe Kick Out Zwarte Piet (collectif de groupes d'action et une plate-forme regroupant « The Netherlands Becomes Better », « Zwarte Piet Niet » et « Stop Blackface ») a émergé en octobre 2011. À l'époque la contestation du folklore négrophobe est menée par deux artistes afrodescendants, Quinsy Gario et Kno'ledge Cesare lors de l'entrée des Zwarte Pieten et de Sinterklaas dans la ville de Dordrecht, festivités retransmises à la télévision (60 000 personnes participent à cet événement pour 1,8 million de spectateurs à la télévision).

Quinsy Gario et Kno'ledge Cesare se sont rendus à cet événement avec un t-shirt sur lequel était écrit : « Zwarte Piet is racism ». Lorsqu'ils ont tenté de déplier une banderole avec ce slogan, la police le leur a interdit sous prétexte que les manifestations n'étaient pas autorisées ce jour-là. Les deux artistes ne protestèrent pas, mais furent pourtant arrêtés arbitrairement et violemment par la police. Ces violences policières furent filmées, la vidéo fut mise sur YouTube et devint immédiatement virale. À partir de 2013, lors du 150^e anniversaire de l'abolition de l'esclavage au sein de l'empire hollandais, chercheurs et académiques ont commencé à fournir de plus en plus d'information sur l'implication durable des Hollandais dans l'esclavage et le commerce de la traite. Un débat national s'est alors peu à peu imposé qui interroge la difficulté du rapport qu'entretient les Pays-Bas avec leur passé esclavagiste, colonial et son racisme actuel. On peut parler d'une véritable *controverse* à dimension nationale tant les éléments du mythe se trouvent ainsi confrontés à la réalité historique de l'esclavage. Le personnage de Zwarte Piet apparaît au milieu du XIX^e siècle (Smit, 2014). On retrouve une première illustration en 1848 dans le livre de Jan Schenkman intitulé *Sinterklaas en zijn Knecht* (« serviteur »). Le personnage du Zwarte Piet s'inscrit dans un corpus plus large de représentations des peuples noirs, des hiérarchies raciales et de formation d'un monde colonial/racial (Grosfoguel, 1999). En effet, les théories négrophobes et les stéréotypes raciaux sur les Noirs furent matérialisés, montrés et diffusés à la population blanche au travers de mythes, du folklore et de représentations théâtrales (Minstrels shows, shows ethnics, zoo humains, etc.). Le Zwarte Piet possède les mêmes caractéristiques que d'autres formes de stéréotypes physiques sur les Noirs, comme les minstrels grimés en noirs avec les lèvres épaisses, la peau noircie au charbon et l'attitude clownesque aux États-Unis.

Depuis la coalition *Kick Out Zwarte Piet* « exige un changement visible de la figure raciste de Zwarte Piet » en tant que symbole d'un racisme plus profond qui découle d'une histoire violente liée à l'esclavage et à la colonisation hollandaise. Une histoire dans laquelle un rapport de pouvoir social, culturel, économique et politique a été imposé avec une extrême violence ; rapport de pouvoir historique dans lequel les Blancs des Pays-Bas ont été considérés comme supérieurs et les Noirs comme inférieurs. *« Cette idéologie raciste véhiculée par la figure de Zwarte Piet se reflète dans ce personnage inventé en 1850 par l'écrivain Jan Schenkman. Bien que l'esclavage ait été aboli en 1863/73, son héritage est toujours visible. Le racisme, les discriminations et l'exclusion au quotidien sont monnaie courante et provoquent des inégalités structurelles sur le marché du travail, dans l'éducation, le profilage racial, l'afrophobie, l'islamophobie et la xénophobie à l'égard des réfugiés et des migrantes. Les Pays-Bas aiment se voir comme un pays hospitalier et tolérant, mais avec le débat sur Zwarte Piet, le tabou sur le passé colonial et son héritage a été brisé. Kick Out Zwarte Piet suit les principes de la résistance non violente inspirés de Martin Luther King, Rosa Parks et les Freedom Riders du mouvement américain pour les droits civiques. (...) Nous demandons à chacun de venir à la manifestation avec un cœur ouvert, paisible et calme. Nous ne sommes pas les agresseurs. L'agression vient toujours des extrémistes de droite, de la police ou est commanditée par des politiciens, comme dans Gouda 2014 (...) Ce n'est pas un combat contre une fête pour enfants, c'est un combat contre le racisme »* (Esajas, 2014).

En Belgique, en l'absence de réactions des pouvoirs publics, des associations anti-racistes de la société civile subsidiées par l'Etat et des autorités locales, ce sont les associations militantes (Bamko, Collectif Mémoire Coloniale et Lutte contre les Discriminations¹⁵⁶, Change

¹⁵⁶ Le collectif « Mémoire Coloniale et Lutte contre les Discriminations » est un regroupement de fait de plus d'une centaine d'associations africaines subsahariennes de Flandre, de Bruxelles et de Wallonie, bien implantées dans le paysage associatif belge. Ce regroupement a été initié par des acteurs associatifs actifs depuis plus d'une vingtaine d'années. Ce regroupement s'est effectué autour de deux thématiques principales : la mémoire coloniale et la lutte

ASBL, Bruxelles Panthères, La Nouvelle Voie Anticoloniale¹⁵⁷, etc.) qui font le travail de sensibilisation, de dénonciation et de décolonisation des mentalités. On pense entre autres aux contestations des monuments coloniaux, à la campagne pour une place Lumumba, à la transformation des manuels scolaires sur l'histoire de la colonisation, à la décolonisation de l'espace public, aux luttes contre les violences policières et les politiques d'hostilité à l'égard des migrants (opérations Médusa, politique de l'« environnement hostile », refoulement à la frontière, *push back*, nouveau code migratoire, politique de non-régularisation, etc.), à la restitution du patrimoine africain détenu dans les musées belges, au rapatriement des dépouilles de Congolais, Rwandais, Burundais détenus dans les musées et les universités, à l'opposition et aux controverses nées à l'occasion de la rénovation du musée de Tervuren, etc. Un point de condensation important dans ce processus décolonial porté par des activistes issus des diasporas africaines et d'une nouvelle jeunesse politisée sera la grande manifestation anti-raciste *Black Lives Matter* qui réunira devant le Palais de Justice de Bruxelles plus de 15 000 personnes le 7 juin 2020. Si la mémoire du colonialisme liée au Congo belge, puis aux protectorats du Rwanda et du Burundi s'est quelque peu dissipée dans la société majoritaire (ou a continué à être entretenue de façon privée dans certains cercles coloniaux), les pratiques culturelles négrophobes ont quant à elles continué comme si la décolonisation n'avait jamais eu lieu. Avec une nouvelle génération d'activistes décoloniaux issus de l'immigration post-coloniale largement née et socialisée en Belgique, la contestation porte alors sur de nouveaux objets¹⁵⁸ comme le *blackface*. C'est dans ce contexte que *Bruxelles Panthères* a lancé une campagne contre le *blackface* à l'occasion de la « sortie des Nègres » à Deux-Acren et du « Sauvage » lors de la Ducasse d'Ath. L'idée de cette action a en réalité germé au sein d'un autre collectif, la

contre les discriminations, deux thématiques très présentes dans la composante africaine subsaharienne de la population belge. Les personnes à l'origine du projet étaient convaincues de l'exigence d'un travail de mémoire sur la colonisation et ont décidé de mettre en place le CMCLD pour réaliser sur le terrain ce travail.

¹⁵⁷ La Nouvelle Voie Anticoloniale est un groupe issu de la JOC Bruxelles (anciennement Jeunesse Ouvrière Chrétienne), plus précisément la section antiraciste des JOC, créée en 2016. Ces membres se présentent comme « immigrés et enfants d'immigrés » noirs, arabes, métis. Il s'agit d'un groupe antiraciste non mixte (<https://joc.be/la-nouvelle-voie-anticoloniale-le-manifeste>). La dynamique de la Nouvelle Voie Anticoloniale est plutôt une dynamique étudiante (étudiants en droit, en médecine, en langues), les activités du groupe ont cessé en 2019. La plupart des membres sont passés à d'autres choses en fin de cursus. Certains membres ont cependant continué de lutter dans le champ de l'antiracisme et des violences policières dans d'autres collectifs.

¹⁵⁸ Si les premières associations d'immigrés post-coloniaux s'organisent autour des questions liées à l'installation, aux droits de séjour, depuis des activités socio-éducatives (Manço, Robert & Kalondji, 2013), il n'est cependant pas correct de considérer que les primo-arrivants auraient « longé les murs », « accepté le racisme », « peu lutté contre les violences policières » et que ce ne serait que les générations suivantes, nées belges, qui auraient porté cette attention parce que plus intégrées. À l'occasion de la préparation d'une prise de parole en juin 2023 pour une commémoration liée à la mort de Adil Charot percuté à Anderlecht par une voiture de police visant à rappeler les conditions de mise à mort de Saïd Charki en 1997, Anas Amara (travailleur social et activiste-chercheur sur les questions de violence policière) est tombé sur des archives de luttes consignées sur le site *stuut.info*. Ce document qui archive des violences et crimes policiers de 1972 à 1993 rapporte aussi un certain nombre d'actions politiques pour tenter d'y mettre fin : 17 février 1974, 200 militants antiracistes manifestent à Molenbeek contre les rafles et pour le permis de travail, manifestation interdite par le bourgmestre socialiste Machtens et sévèrement réprimée ; 3 septembre 1974, grève de la faim à Hoboken pour lutter contre la politique de contrôle de l'immigration ; 11 juin 1975, 2500 personnes manifestent à Molenbeek pour soutenir la famille Hadji contre les violences policières ; 15 décembre 1980, manifestation anti-raciste, 5 à 7000 personnes réclament justice pour Ben Hamou ; janvier 1981, 500 personnes manifestent à Gand à l'appel du front antifasciste après des violences policières contre des immigrés marocains par des fascistes à Kuperskaai ; 18 avril 1982, 2000 personnes manifestent à Schaerbeek contre le bourgmestre Nols et le ministre Gol et pour le droit d'inscription pour tous ; 8 octobre 1982, manifestation à Gand contre l'attentat raciste dont avait été victime un jeune Turc de 22 ans, Karman Vali ; 26 mars 1983, manifestation à Bruxelles contre les mesures Gol à l'encontre des immigrés, 15 000 personnes, etc. (quelques événements issus de « De Mohammad Soussi à Saïd Charki : 25 ans de terreurs policières », *stuut.info*, mis en ligne le 17 mars 2023).

Nouvelle Voix Anticoloniale dans les suites d'une conférence organisée par Bamko à l'ULB : « Noir.e n'est pas un déguisement ».

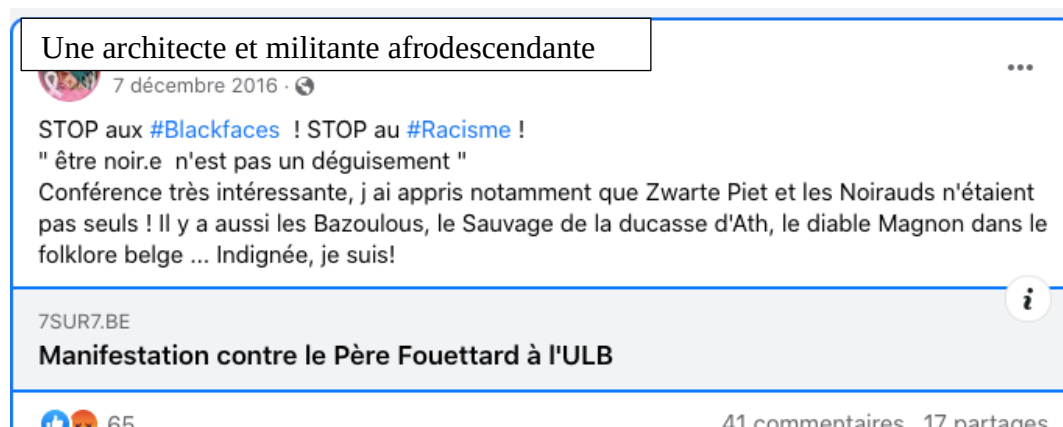


Figure 4

Dans les commentaires sous ce post, beaucoup de réactions du déni blanc que nous analyserons au point 4.8. : « c'est du n'importe quoi », « vous avez pas autre chose à faire que de vous attaquer à notre folklore », « Zwarte Piet est une tradition qui existe depuis des années, ça n'a rien à voir avec du racisme ! », « Calmez-vous ! Le Père Fouettard est un RAMONEUR donc noir de suie, puisqu'il nettoie les cheminées ! », « À l'ULB, il faut être libre Examinateur ! Cette conférence idiote ne l'est pas et fait honte à l'esprit de cette Université », « C., votre site est raciste, il n'accepte pas l'autre, les Blancs sont des étrangers, dur pour moi qui ai beaucoup d'amis africains », etc.

L'action des Bruxelles Panthères qui constitue notre terrain de problématisation n'a donc pas lieu dans le vide. Depuis les premiers temps de la colonisation, il y a résistances. Mais cette mémoire demeure comme une sorte de langue étrangère, sans institutionnalisation, sans classement, sans recensement, sans compilation, donc essentiellement dispersée et discontinuée sur le plan temporel et spatial. Les résistances sont cycliques, elles ne se stockent nulle part. Elles sont donc pour cette raison sans héritages univoques, sans patrimonialisation fixe. Elles ne sont toutefois pas rien, mais elles n'ont pas de substance propre (entretien¹⁵⁹ que nous avons réalisé avec Alain Brossat en février 2014). C'est pourquoi le philosophe allemand Walter Benjamin (2000) dit dans *Les thèses sur le concept d'histoire* (1942) que l'historicisme s'identifie emphatiquement (*Einfühlung*) aux classes dominantes, aux vainqueurs et donc aux archives coloniales. Et en effet l'historiographie belge se constitue comme une succession rendue glorieuse *a posteriori* de hauts faits politiques et militaires. C'est ce que nous avons pu montrer avec la carrière post-AIA de Storms : de son musée privé à Ixelles à l'érection d'une statue impériale square de Meeûs, en passant par les vitrines militaires et ethnographiques du Musée de l'armée ou du Musée du Congo, etc. Ces histoires de potentats coloniaux constitués en tant que vainqueurs de la civilisation au Congo contre la barbarie (Emile Storms, « empereur du Tanganyika ») participe à « ce cortège triomphal où les maîtres d'aujourd'hui marchent sur les corps des vaincus » (Benjamin, Thèse VII). Le butin (*trésor*) qu'on porte dans ce cortège macabre s'est constitué en tant que « biens culturels » inaliénables, en tant que « capital culturel ». C'est ainsi que Benjamin peut déclarer : « Chaque témoignage de culture est en même temps un témoignage de barbarie » (Thèse VII).

Dans les débats actuels sur le *blackface* comme sur le « passé colonial », un argument revient souvent : le « contexte » de l'époque expliquerait que les crimes et massacres coloniaux

¹⁵⁹ Entretien avec Alain Brossat, discussion autour de « Autochtone imaginaire, étranger imaginé » (Éditions du Souffle, 2012) www.academia.edu/12479728/Entretien_avec_Alain_Brossat.

aient été acceptés, il faudrait dès lors faire attention de ne pas juger avec le regard d'aujourd'hui (le fameux pêcher d'anachronisme) des faits s'étant produits fin du XIX^e siècle. Il s'agit d'un argument de type évolutionniste qui a pour effet de naturaliser *a posteriori* la politique coloniale de la fin du XIX^e siècle et de la première moitié du XX^e siècle. On oublie par exemple un peu vite la Commission d'enquête sur les exactions commises dans l'État indépendant du Congo de 1904, mises en place à l'issue du rapport Casement. Or, le rapport issu de cette commission parle de « *disproportion flagrante dans l'usage de la force* », d'« *abus de l'exercice de coercition et déresponsabilisation des agents exécutants (qui) amènent inéluctablement des exactions terriblement meurtrières* », de « confusion entre état de guerre et état de paix », la commission pointe également le régime concessionnaire et le travail forcé comme une cause directe de la surmortalité, etc. On oublie aussi le livre critique Félicien Cattier : *Étude sur la situation de l'EIC*, 1906. Afin de problématiser et d'historiciser ce « contexte », il importe de retrouver et de réactiver les controverses depuis l'actualité des formes de contestation contemporaine, mais aussi de retrouver dans le fameux « contexte de l'époque » des points de rupture ainsi que des controverses internes.

La contestation du folklore colonial s'effectue alors comme une interruption de la continuité. Il se produit ainsi dans cette rupture politique, une forme de distorsion du temps qui permet à des fragments passés de faire retour. C'est ainsi, par exemple, qu'à l'occasion de la campagne « Pour une Ducasse sans *blackface* », Morgan Stalpart a transmis à Mouhad Reghif des documents relatifs à deux événements (1945 et 1968) où la figure du « Sauvage » a fait l'objet de critiques. Nous constatons que du point de vue ethnographique, c'est *la lutte qui précède l'archive* au sens où ce sont les luttes actuelles qui en construisent les conditions de réapparition et de relecture (interprétation), tout autant que les luttes passées en organisent les modes de classement et d'oubli (cf. « mémoire des vaincus », Walter Benjamin). Dans une approche archéologique dont nous héritons de Nietzsche (*Généalogie de la morale*) via Foucault, ce sont les luttes actuelles décoloniales, les tensions, les controverses de l'aujourd'hui qui créent les mouvements qui permettent à l'autre fois, c'est-à-dire aux archives de la contestation de remonter au présent.

La dénonciation du caractère raciste du personnage du « Sauvage » n'est donc pas inédite. Il n'y a pas un ciel serein du folklore athois que les Bruxelles Panthères seraient venus assombrir. Cette figure folklorique a en effet déjà fait l'objet de controverses en 1945 tout comme en 1968. En 1945, le Bourgmestre et les échevins demandèrent eux-mêmes que les figurants ne soient pas « grimés en nègres », mais bariolés « sur fond d'un jaune-brun » de façon à représenter un « personnage un peu plus fantastique » (cf. Lettre publiée dans Meurant, 1981 : 481) :

« J'ai l'honneur de vous faire savoir qu'en raison de circonstances spéciales le Conseil Échevinal a décidé de modifier la tenue du "sauvage" figurant sur la barque occupée par votre groupe. Comme avant-guerre et suite à sa demande, M. Leclercq Charles habitant actuellement rue des Combattants, 154 à Brugelette, a été désigné pour représenter ce personnage. Il ne pourra être grîmé en nègre ; sa figure devra être bariolée sur fond d'un jaune-brun et il devra représenter un personnage un peu fantastique. » (Bourgmestre et Échevins, lettre envoyée par l'intermédiaire de sa fille à monsieur Maréchal Arthur, 9-8-45, *Archives administratives*, « fêtes publiques », 1945)

Nous sommes alors dans le contexte de l'immédiate après-guerre et Ath vient d'être libérée un an plus tôt par des militaires américains, dont certains sont afro-américains, le 3 septembre 1944. Si cette présence de soldats noirs américains à Ath contraste radicalement

avec la volonté européenne de refouler la présence des soldats africains, qui ont pourtant porté un lourd tribut sur le front colonial de la guerre, de libérer l'Europe blanche du nazisme, les autorités communales de l'époque semblent parfaitement conscientes du risque de blessures et d'insultes négrophobes que pourrait causer le « Sauvage » aux libérateurs afro-américains. La reprise du folklore négrophobe inchangé dès la Ducasse de 1946 indique cependant qu'on a fait un effort exceptionnel à l'occasion de la présence d'hôtes particuliers en tant que libérateurs, mais que si tôt leur départ acté, on reprend les coutumes coloniales à l'identique.

On retrouve dans *L'Écho de la Dendre* du 25 août 1945 une trace de ce malaise à travers une caricature négrophobe (fig. 5). Comme nous l'avons vu, les autorités de la ville avaient dû, suite à la présence de soldats afro-américains, changer les traits négrophobes les plus visibles du personnage. On retrouve, à travers ce trait d'humour grossier, les caractéristiques du racisme anti-Noirs : la bêtise, la jovialité, les grosses lèvres, les soldats afro-américains appelés « blacks » sont ainsi ridiculisés. Le « black » d'Amérique ne sera pas capable de reconnaître le *blackface* et verrait son « bon Papa » d'Afrique. Ce qui explique l'air interloqué et surpris du personnage du « Sauvage », joué par un Athois. Le message implicite semble être le suivant : sous le « black » américain, il y a le nègre d'Afrique. Ce qui a d'autant moins de sens que cette année-là le « Sauvage » est bariolé « sur fond d'un jaune-brun » de façon à représenter un « personnage un peu fantastique ». Cette caricature fera retour à l'occasion d'un hommage rendu à la suite de la mort de Marcel Baudalet (1942-1991) qui avait joué le « Sauvage » pendant dix ans. Ce dessin est alors envoyé en guise d'hommage pour « faire rire », à cette occasion. Dans le livre de Christian Cannuyer dans lequel il est repris (*Aux jardins secrets des géants d'Ath*, 1992), il est précisé en note de bas de page que « le dessin ici reproduit traduit un certain malaise : l'autorité communale craignait que le personnage du sauvage soit connoté d'un relent qui n'était pas de mise » (Cannuyer, 1992 : 64). À travers cette caricature et la controverse de 1945 apparaît avec évidence le caractère négrophobe du personnage ainsi que l'attachement à ses traits les plus caricaturaux.



Figure 5

Durant les années 1960-70, les luttes anti-coloniales entendaient mettre fin au colonialisme dans les colonies (cf. conférence de Bandung, 1955), mais par bien des aspects celui-ci a survécu, en métropoles, aux indépendances. En 1968, le personnage du « Sauvage » sera à nouveau contesté, cette fois par des étudiants congolais de l'école provinciale d'Agriculture. Il est ainsi rapporté, dans les archives locales, qu'en 1968 aurait eu lieu une « polémique » suite à la « *susceptibilité des étudiants noirs de l'école provinciale d'Agriculture* » (Meurant, 1981 : 103). Les années 1950-1960 sont en effet marquées par le mouvement de décolonisations, par la guerre d'indépendance algérienne, en Angola, au Mozambique, etc. entraînant le retrait du pouvoir colonial. Le Congo devient indépendant en 1960. Les étudiants congolais participeront activement au soulèvement anti-colonial contre la Belgique. Ce qui est souvent rapporté comme « 68 » et imaginé comme un moment politique en Europe seulement se produit d'abord à l'échelle globale et au pluriel. Après l'indépendance (30 juin 1960), la vie académique de l'Université de Lovanium (université située dans les environs de Kinshasa, fondée par l'université catholique de Louvain) reflétait presque à l'identique celle du système colonial belge, étant donné que la majorité des professeurs n'étaient pas congolais et que l'université avait été créée par des catholiques belges au cœur des années 1950. La lutte étudiante de 1968 va donc logiquement tourner autour de la « décolonisation » de l'université en tant que vestige colonial. Les autorités de Lovanium vont cependant s'opposer à ce mouvement de démocratisation (Monaville, 2012 : 163-164). Le 4 juin 1969, lors d'une manifestation étudiante à Kinshasa, des soldats ouvrirent le feu, tuant un grand nombre de victimes encore indéterminé à l'heure actuelle. Cette répression violente contre des étudiants non armés construira l'assise populaire du mouvement congolais (Monville, 2012 : 159). D'une certaine façon, tout en réprimant dans le sang la révolte, Mobutu s'est largement inspiré des revendications de la jeunesse étudiante pour construire son propre projet de « Zaïrianisation » de la société (Monaville, 2013 : 478-479).

En Tunisie, au Sénégal, en Afrique du Sud et au Congo se constituent des mouvements contestataires estudiantins, porteurs d'aspirations sociales et politiques radicales. Largement ignorés dans la grande histoire euro-centrée des années 1960, ces mouvements, parfois appelés « global sixties » (Hendrickson, 2017), ont pourtant métabolisé les idées des avant-gardes occidentales, des revendications politiques anti-impérialistes et certaines pratiques artistiques auxquelles ils ont été parfois associés (cf. Monaville, 2013). Le mouvement étudiant révolutionnaire congolais se construit ainsi dans des réseaux internationalistes à l'échelle africaine, mais aussi dans des circulations entre anciennes colonies et anciennes métropoles (Hendrickson, 2012). Dans les années 1960, la présence congolaise en Belgique s'intensifie donc avec la venue d'étudiants africains (Demart, 2013). La contestation du *blackface* qui aura lieu en 1968 par des étudiants afrodescendants au sein de l'école provinciale d'Agriculture d'Ath peut se comprendre comme une « secousse congolaise » sur le territoire belge (« Secousses congolaises : Soulèvements étudiants et Rumba », Atelier à l'erg, 18 décembre 2014). Si le travail des agronomes belges au Congo va fortement influencer l'enseignement agricole en Belgique, on peut aussi ici parler d'un effet retour en termes de contestation, par l'intermédiaire d'étudiants congolais présents dans les écoles belges de formation d'ingénieurs agricoles. La question du racisme vécu par les étudiants africains dans les universités belges comme dans les hautes écoles se pose depuis leur arrivée en Belgique. Elle se posera avec une force accrue à partir de septembre 1960, dès l'après indépendance du Congo. Dans une archive de la Sonuma diffusée pour la première fois sur la RTB le 13/11/1960, une journaliste pose la question à des étudiants blancs et congolais inscrits à l'université de Louvain et de Bruxelles : a priori, suprémacisme blanc, relents colonialistes, le problème est clairement posé par les

étudiants africains présents en Belgique (<https://auvio.rtbf.be/media/archives-sonuma-reportages-societe-9000000-3033638>).

L'activisme contre le *blackface* en Belgique a émergé ces dernières années, entre autres sous l'impulsion et en résonance avec le travail politique mené par des militants affiliés au *Decolonial International Newtork* (en Hollande, en Belgique, en France, en Angleterre, au Québec, au Mexique, États-Unis, etc.)¹⁶⁰. Lors de la manifestation nationale contre le racisme qui aurait dû avoir lieu le 21 mars 2020, un « block anti-*blackface* » s'était formé à l'appel de *Stop Blackface Belgium* en alliance avec *Bruxelles Panthères*, la *Nouvelle Voie Anticoloniale*, le *Comité Mawda : Vérité et justice*, etc. Ce bloc entendait briser le silence de nombreuses organisations de la société civile au sein du mouvement antiraciste autour du *blackface* et de la négrophobie. « *En formant un bloc antiraciste politique commun lors de la manifestation du 21 mars, nous voulons faire comprendre que nous, Noir.e.s, Arabes, Musulman.e.s ne tolérerons plus la pratique du "blackface" et de toutes les autres incarnations du racisme d'État dont nous sommes victimes* » (Description de l'événement Facebook,). Le Covid va interrompre ce mouvement d'alliances politiques qui n'a jamais repris.

Il faut donc prendre en compte cette dimension transnationale (issue de l'*Atlantique noir* ; Gilroy, 2010), comme produit historique de l'esclavage, de la lutte contre le *Blackface* pour comprendre ce qui est en train de se passer en Belgique. La *Nouvelle Voie Anticoloniale* qui a lancé avec Bamko ASBL la campagne « Ma couleur de peau n'est pas un déguisement », puis les *Bruxelles Panthères* via le Réseau Décolonial Européen sont en contact avec des activistes hollandais qui lutte contre *Zwarte Piet* depuis 2013 au moins. On peut penser à la troisième rencontre du réseau décoloniale intitulée « la prochaine étape dans la lutte contre la négrophobie, le racisme anti-Rom et l'islamophobie en Europe » qui s'est tenue du 16 au 19 mai 2014 à Amsterdam (cf., entre autres, l'intervention de Mitchell Esajas intitulée « Contre le Black Pete [*Blackface*], le racisme hollandais et l'afrophobie » traduit et publié sur le site des *Bruxelles Panthères*). L'action contre le « Sauvage » (Ath) et les « Nègres » (Deux-Acren/Lessines) s'inscrit également en continuité avec la Brigade Anti-Négrophobie qui en France lutte, entre autres, avec des associations comme le CRAN, contre le *blackface* lors de la « Nuit des Noirs » à l'occasion du carnaval de Dunkerque. Les Géants d'Ath tout comme le Carnaval de Dunkerque sont classés à l'UNESCO. Donc la réponse que les *Bruxelles Panthères* ont réussi à faire produire par l'UNESCO aura certainement, en termes de jurisprudence, un impact sur le combat qui est mené en France contre la « Nuit des Noirs » à Dunkerque. Ces différentes résonances et solidarités montrent la dimension transnationale, transatlantique de la négrophobie systémique ainsi que l'échelle à laquelle les luttes contre le *blackface* sont menées.

L'émergence d'un mouvement de contestation du *blackface* en Belgique comme en Hollande s'accompagne d'une répression policière et judiciaire par les pouvoirs publics : à Anvers les activistes de KOZP ont reçu une amende administrative, le bourgmestre socialiste

¹⁶⁰ cf. The Uprising (2019), documentaire musical de la musicienne et activiste Pravini Baboeram qui raconte la résistance contre le racisme en Europe (Hollande, Angleterre, France) à travers la lutte contre le *blackface*, la reconnaissance des crimes coloniaux néerlandais, la lutte pour la libération de la Palestine, la lutte parlementaire pour une société inclusive. Ce film fut projeté en décembre 2019 par *Bruxelles Panthères* à la *Belgium Kitchen* à Bruxelles. Dans ce réseau décolonial international hétérogène qui porte et articule cette lutte contre le *blackface*, on trouve aussi « *Aralez* », « *Boycott, Désinvestissement, Sanctions* », « *Bruxelles Panthères* », « *Center of Study and Investigation for Decolonial Dialogues* », « *Centro Cultural de la Raza* », « *Dialogues décoloniaux* », « *Decolonize Groningen* », « *Decolonial International Network* », « *Histori Bersama* », « *Commission islamique des droits de l'homme* », « *Parti des Indigènes de la République* », « *Fondation Komite Utang Kehormatan Belanda* », « *réseau RaCE* », « *Scotland Against Criminalizing Communities* », « *Stop Blackface* », « *The Black Archives* », « *UNDIVIDED for KULeuven* ».

de Lessines a porté plainte contre Nordine Saïdi pour « menaces terroristes », à Ath le bourgmestre socialiste a interdit toute manifestation durant la Ducasse, Mouhad Reghif (porte-parole de Bruxelles Panthères) a été expulsé de la ville. Un autre témoignage de ces violences policières nous a été rapporté le jour même de la Ducasse de 2019 par Morgan Stalpart¹⁶¹ de façon anonymisée : *« Pour commencer, je ne fais pas du tout parti de Bruxelles Panthères et je n'ai pas de lien avec eux, même si je suis contre l'image du sauvage. Le cortège passe devant l'appartement de ma maman, j'ai donc décidé d'imprimer un slogan "no place for blackface" sur une feuille et la tenir lorsque le char passait. Je tenais la feuille en main, dans mon salon, à la fenêtre. Donc pas sur la voie publique. J'ai ensuite contacté un ami pour se retrouver et faire un tour en ville et profiter de la Ducasse. On arrive à la place Ernest Cambier et des policiers nous demandent de nous mettre sur le côté, et prennent nos cartes d'identité. Ils nous fouillent puis nous disent qu'il est interdit de manifester durant la Ducasse. On répond qu'on n'était pas au courant et que l'on ne voit pas le rapport. Ils nous emmènent au commissariat, nous refouillent un peu mieux (les vêtements, etc.) et nous mettent au cachot. Là je comprends que c'est à cause de l'affiche. Après plus de 5h dans la cellule, un officier est arrivé et nous a demandé d'expliquer ce qu'il s'est passé, pour quoi on a fait ça, etc. Je lui explique le truc avec l'affiche, que je savais pas que c'était interdit et que je me sens mal pour mon ami, car il n'a aucune explication. Je demande ensuite si on va rester encore longtemps et l'officier me répond que c'est lui qui décide, mais que normalement on sera bientôt libre. Après vingt minutes je pense, on est libéré et on a appris qu'on était resté dans la cellule pendant un peu plus de 5h (car on n'avait aucune notion de temps). Plus tard dans la soirée, on voit cet article qui parle de nous, sauf qu'on est deux Belges ["deux Blancs", car les membres des Bruxelles Panthères sont aussi "belges" que les deux personnes qui se sont fait arrêter à Ath] qui n'ont rien à voir avec ce mouvement. Cette information de "deux membres du collectif Bruxelles Panthères" a tourné sur la RTBF, Notélé, etc. Dans les commentaires de la publi Fb de Notélé, on voit plein de commentaires racistes en mode "qu'ils rentrent dans leur pays, pas touche au folklore, etc.", mais personne ne sait que c'était deux Belges ["deux Blancs"] dont un d'Ath. »* (Témoignage transmis et anonymisé par Morgan Stalpart).

¹⁶¹ Morgan Stalpart est un jeune afro-descendant belgo-congolais d'Ath qui y tient une librairie, Bouquinerie Mille et Une (8, rue de Gand) et qui a été particulièrement impliqué dans la controverse qui émergera à l'occasion de la Ducasse de 2019 autour du personnage du « Sauvage ». Nous y reviendrons.

4.3. Le « Sauvage » (1873) : exhibitions et exotisme

Le « sauvage », tel qu'il est mis en scène dans l'imaginaire colonial et que nous le retrouvons à Ath, à Deux-Acren avec les personnages de Zwarte Piet ou des Noirauds, n'est pas un être humain, il est un « puits aux fantasmes » (Mbembe, 2015) négrophobes, d'où l'attachement qu'il produit encore aujourd'hui pour une partie des Athois et des habitants de Deux-Acren. Pour comprendre cet attachement réactif, il faut parvenir, dans un premier temps, à restituer les conditions d'émergence de ce personnage en 1873 dans une *conjoncture* marquée par la formulation des théories raciologiques du XIX^e siècle tel que nous les avons déjà rencontrées au sein des débats internes à la Société d'Anthropologie de Bruxelles dans le premier chapitre. Cette archéologie critique de la race dont nous avons déjà restitué quelques fragments dans le premier chapitre est nécessaire, car elle permet de défaire les discours idéalistes, voire fanatiques, de défense du personnage du « Sauvage » qui s'appuient sur son origine mythique supposée.

Le personnage du « Sauvage » apparaît dans le cortège de la Ducasse d'Ath en 1873. Le « Sauvage » enchaîné à l'avant de la barque des Pêcheurs napolitains « *constitue donc un type qui rassemble différentes façons de voir les peuples étrangers dans la deuxième moitié du XIX^e siècle (...) l'anneau qui lui est fixé au nez symbolise son asservissement* » (Ducastelle, 1980 : 145). Nous allons voir que le personnage du « Sauvage » est une figure qui se constitue donc au croisement de l'« orientalisme » (Saïd, 1992) et de la « raison nègre » (Mbembe, 2015) ; cette figure est en effet fabriquée à partir de mythes, d'opérettes et d'expériences historiques réelles, comme l'expérience de la conquête coloniale, des zoos humains, des spectacles et exhibitions exotiques.

Selon ce mythe athois, le « Sauvage » serait un *étranger* qu'on aurait « récupéré » sur l'île légendaire de Gavatao. Il aurait été « repris » (capturé) par des marins qui sont devenus les « matelots de la Dendre ». Ce qui frappe le plus dans les discours apologétiques du *blackface* folklorique tels que nous les avons entendus à Ath, c'est l'incapacité des défenseurs de ce folklore raciste à penser les conditions matérielles des mythes qu'ils reprennent comme des réalités historiques. Que ce soit sur les réseaux sociaux, lors de discussions avec des représentants de la Ducasse, des historiens locaux (Laurent Dubuisson, directeur de la maison des géants et Christian Cannuyer, historien athois) ou des interlocuteurs locaux, pour se défendre du caractère négrophobe explicite du personnage, On nous dit que le « Sauvage » n'est pas un « vrai noir », qu'il s'agit d'un personnage ludique et symbolique, qu'il n'y a là rien de raciste. L'historien Christian Cannuyer qui commente la Ducasse chaque année sur l'antenne de No Télé (télévision locale athoise) raconte : « *Des visiteurs africains sont parfois surpris, mais nous leur expliquons en quoi cela consiste. Vous savez, dans certaines régions d'Afrique ou d'Australie, le méchant est représenté par le blanc* » (SudInfo, 17/11/2016). Dans cette explication, le noir ne serait qu'une couleur parmi d'autres, pas particulièrement chargée historiquement. Sur le site de la Ducasse de Deux-Acren (ASBL des Culants), on retrouve une formulation négationniste (« color blindness » : indifférence à la couleur de peau, réfutation de l'existence d'un racisme structurel, selon un point de vue universaliste) du même genre à propos du terme de « Nègre » (« sortie des nègres » est le nom du folklore négrophobe local) : selon les organisateurs le terme « nègre » ne serait pas un terme péjoratif, mais la « francisation du mot "E Néeke" » qui désignerait en wallon local toute personne « noire » sans qu'il n'y ait de lien entre la couleur, l'esclavage et la colonisation. Or la « grande sortie des Nègres » est un folklore colonial qui émerge en 1980 et le terme de « nègres », le cérémonial anthropophage, le

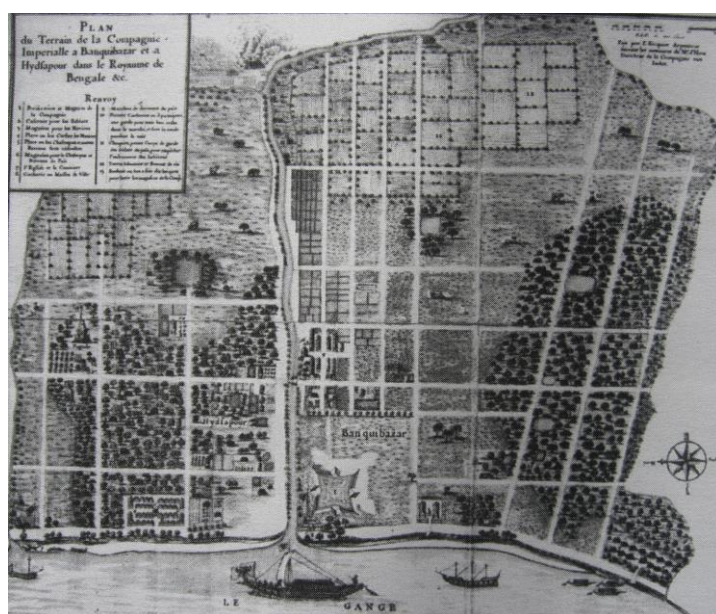
blackface et l'ensemble des éléments folkloriques ne laissent aucun doute sur l'interprétation négrophobe du terme « nègre » dans un tel contexte, nous y reviendrons. Pascale Nouls, cheffe de file de « La Liste Atoise » (groupe d'opposition au conseil communal), nie elle aussi tout lien avec l'esclavagisme colonial belge en Afrique centrale du personnage du « Sauvage » et affirme qu'il s'agit d'un personnage d'opérette issu de la chanson napolitaine (1830-1970) construit à mi-chemin entre le pêcheur de perles de Ceylan et l'indien amérindien. « *Ce char, apparu en 1853 [en réalité en 1873], période d'éclosion de la chanson napolitaine, correspond à la première participation des Matelots de la Dendre ("barque des pêcheurs napolitains") dans le cortège de la Ducasse d'Ath et représente "Les pêcheurs de Perles", un opéra en trois actes de Georges Bizet* » (« Ducasse d'Ath : "le fameux sauvage" est un personnage d'opérette », *Les Echos Atois*, 01/08/2019). Les éléments du mythe viennent en quelque sorte ici recouvrir le contexte historique de production de cette figure négrophobique. Lorsque l'on parle de Zwarte Piet, des Noirauds, des Nègres de Deux-Acren, du Sauvage d'Ath, etc. il ne s'agit évidemment pas de « vrais noirs », mais bien de fantasmagories produites de la culture coloniale présentes depuis la fin du XIX^e siècle dans la culture occidentale. Faire l'archéologie du « Sauvage » c'est alors rendre compte de la fabrique de la violence de l'imaginaire impérialiste (Tonda, 2021) dans ses effets négrophobes les plus contemporains.

Pour restituer les conditions socio-historiques du mythe d'origine de ce personnage, l'« île imaginaire de Gavatao » d'où le « Sauvage » aurait été « ramené » (euphémisme pour dire « capturé » et « exhibé comme trophée »), il faut donc effectuer un détour par l'imaginaire orientaliste autour de l'île de Ceylan à la même époque. En effet, l'île de Ceylan va constituer, et ce dès les années 1840, un des puissants motifs de la culture impérialiste (Said, 1978), c'est-à-dire une projection fantasmatique sur un « orient lointain » forgé par la mentalité impérialiste occidentale. En effet, la presse coloniale britannique à Ceylan va fabriquer et développer des années 1840 aux années 1890 ce « regard orientaliste », c'est-à-dire la « curiosité » manifestée pour les « mystères » de l'Orient par l'intermédiaire d'innombrables articles de presse. La presse coloniale va ainsi contribuer à forger un imaginaire de masse sur les « autochtones » aux moyens d'illustration : dessins, gravures, photographies comme celle de Julia Margaret Cameron¹⁶². Les sociétés photographiques anglaises installées à Ceylan vont élaborer la vision orientaliste de l'île de Ceylan à partir d'un angle ethnographique à forte connotation impérialiste. De fait l'orientalisme connaît son apogée au XIX^e siècle lors de la montée en puissance de l'impérialisme européen (Said, 2000). L'opéra de Bizet « *Les pêcheurs de perles* », par exemple, composé en 1863 constitue clairement la trace de cet *inconscient impérialiste* dans la culture continentale.

Il apparaît donc que le personnage du « Sauvage » qui est fabriqué en 1873 prend appui sur cet imaginaire orientaliste composé de mythes, d'opérettes et d'expériences historiques réelles qui lui préexistent, comme l'expérience coloniale, les zoos humains, les spectacles exotiques, etc. En effet, dès 1838, la pratique de faire venir des troupes de danseurs des Indes pour les amateurs d'« arts exotiques » s'était instituée en Europe (Christout, 1990 ; Assayag, 1999 : 128-133). L'exposition universelle de Londres en 1851 combinera l'exhibition des « richesses inouïes de l'Inde » et les mises en scène spectaculaire. Le *topos* de cette nouvelle religion capitaliste, c'est évidemment le Crystal Palace (vaste palais d'exposition en fonte et verre d'abord édifié à Hyde Park pour abriter la Great Exhibition de 1851, la première des expositions universelles), le lieu de synthèse du fétichisme de la marchandise et des « féeries

¹⁶² Julia Margaret Cameron (1815-1879) se vit obligée d'orientaliser sa production. En effet, après avoir été l'une des personnalités marquantes du cercle de Holland House, puis la voisine de Tennyson sur l'île de Wight où elle attirait l'intelligentsia victorienne, elle devait passer les dernières années de sa vie sur une autre île, Ceylan, où elle résida de novembre 1875 à janvier 1879.

coloniales » où les fantasmagories du capital se sédimentent et se superposent, où les crimes coloniaux sont reconvertis en marchandises. L'exposition universelle est le lieu, où selon Walter Benjamin, le spectateur-visiteur se familiarise avec la valeur d'échange de la marchandise dans le même temps que les conditions de spoliation se trouvent blanchies, c'est-à-dire expurgées de la conscience métropolitaine. Cette expérience fondatrice sera reconduite lors de l'Exposition indienne et coloniale de 1886 à laquelle cinq millions et demi de personnes assistèrent. Aux programmes de ces expositions coloniales et universelles seront privilégiées les animations exotiques de troupes venues de l'Inde du Sud et de Ceylan. Ces spectacles tourneront dans toutes l'Europe. En 1883, au Jardin zoologique d'acclimatation de Paris se produit un spectacle avec des « habitants de Ceylan ». Un chroniqueur de l'époque, Girard de Rialle, aura ces mots : « *Par les dernières journées de grande chaleur, sous un soleil qui nous paraissait torride, on se serait cru, avec un peu de bonne volonté, transporté à Ceylan* » (de Rialle, 1883 : 131-134). Le modèle plantationnaire de Ceylan comme celui de Java va fortement influencer les colons belges. D'ailleurs la Compagnie d'Ostende sera présente au Bengale, à Banquibazar-Hydsiapour (M. d'Hume, directeur de la Compagnie des Indes, Copie de 1764 du dessin original vers 1730).



Dessin montrant le territoire de l'usine de Banquibazar-Hydsiapour au Bengale, siège de la Compagnie d'Ostende en Inde (M. d'Hume, directeur de la Compagnie des Indes, Copie de 1764 du dessin original, vers 1730).

Orientalisme et négrophobie

Ce personnage du « Sauvage » de la Ducasse d'Ath nous intéresse particulièrement, car il constitue un point d'articulation entre orientalisme (islamophobie et antisémitisme) et négrophobie au sein de la culture belge de la seconde moitié du XIX^e siècle. Pour dénaturiser et problématiser le « contexte exotique » (c'est le terme dépolitisant qui est utilisé dans le dossier UNESCO de classement des Géants et autres éléments, dont le « Sauvage », pour ne pas avoir à parler de racisme), il convient donc de replacer cet élément culturel dans sa *conjoncture* historique d'émergence. Les années 1870 sont marquées par la création de sociétés d'anthropologie, d'anthropométrie, de craniologie dans les grandes capitales européennes. La

Conférence Géographique de Bruxelles à partir de laquelle Léopold II formule ses grands projets de colonisation de l'Afrique centrale (qui seront reconnus lors de la conférence de Berlin) se tient en 1876. Les années 1860-70 sont ainsi profondément marquées par la formulation de la doctrine politique, à la fois militaire et géographique, de la colonisation. En 1863, Charles Dilke, homme politique libéral anglais, se fait l'apôtre d'une nouvelle conception de l'impérialisme qui ne serait plus basée sur le « libre échange » (manchestérien) et qu'il appelle « colonialisme »¹⁶³. On est également en pleine période d'expansion du darwinisme social. La théorie de l'angle facial de Pieter Camper est fondée en 1777. Les travaux de Linné qui donneront naissance au racisme scientifique datent de 1788. Les travaux de Taine sur l'« hérédité des caractères raciaux » sont de la même période. William Frederic Edwards publie en 1829 *Des caractères physiologiques des races humaines considérés dans leur rapport à l'histoire*. La méthode anthropologique de Broca qui servira de socle épistémologique à la raciologie et offrira les contours d'une anthropologie anatomique hygiéniste et négrophobe est fondée en 1850. Broca écrit sa « Science des races humaines » en 1866 et fonde la première société d'anthropologie à Paris en 1859. En 1877, Renan écrit son traité sur l'« inégalité raciale ». La constitution des collections d'anthropologie physique (crânes, squelettes, ossements, etc.) ainsi que la prise de mesures d'anthropométrie sur des *spécimens* vivants est particulièrement représentative de ce tournant épistémologique. Le racisme, déjà élaboré au sens strict par Linné, se trouve ainsi au fondement de l'anthropologie physique. Des projets de « parcs ethnographiques » apparaissent dès le début du XIX^e siècle.

C'est également dans ces années 1820-1870 qu'émergent dans la culture de masse occidentale les zoos humains ainsi que les *ethnics show*. Dès les années 1820, l'industrie du spectacle et du divertissement développe des spectacles d'« Indiens », de « Lapon » et d'« Esquimaux » à côté des *freaks show*. La rencontre avec l'*autre colonisé* s'effectue sous les formes de l'*étrange étranger* en devenant l'objet de shows de masse constitutifs des sociétés modernes¹⁶⁴. Dès le début des années 1870 se met ainsi en place un système mondialisé d'exhibition du « sauvage », alimentant les expositions internationales et universelles, les expositions coloniales et impériales, les jardins zoologiques d'acclimatation, etc. Les expositions universelles et coloniales vont également donner à l'anthropologie physique l'occasion de s'exposer et de diffuser ses théories racialistes au grand public. Dès les années 1830, on voit se mettre en place une conjugaison d'intérêts de scientifiques, d'agents coloniaux

¹⁶³ Un tournant est pris vers 1873. Un nouveau colonialisme apparaît, plus systématique, qui met en avant la notion d'Empire. Citons pour l'Angleterre Charles Dilke, John Seeley, James Froude ; pour la France, Paul Leroy-Beaulieu, Paul Gaffarel, J. Chailley-Bert, Léon Deschamps, Jules Harmand. Aux États-Unis, avec John Fiske, John W. Burgess et Alfred Mahan, s'élabore une doctrine expansionniste qui abandonne la tradition anticolonialiste de Monroe. En Allemagne, Treitschke et Friedrich Fabri développent les théories colonialistes formulées dès 1841 par Friedrich List. Des associations se constituent pour susciter l'adhésion des milieux d'affaires divisés et prudents, et convaincre une opinion publique réticente : le Royal Colonial Institute, l'Imperial Federation League, le Kolonial Verein, la Gesellschaft für deutsche Kolonisation, Comité de l'Afrique française, etc. Des hommes d'État poursuivent cette politique impérialiste de façon plus ou moins systématique, en raison des ressources dont dispose leur pays et des résistances qu'ils rencontrent : Disraeli et Chamberlain ; Jules Ferry, Étienne et Delcassé ; Roosevelt et Mac Kinley ; Crispien ; Léopold II. On adapte les théories de Darwin à l'expansionnisme, qui devient un fait de *nature*. La colonisation présente « tous les caractères auxquels on reconnaît les forces de la nature » (Charles Gide). « *Le besoin d'expansion [...] est si intimement lié aux instincts départis à tous les êtres qu'on peut y voir une des manifestations essentielles de la vie* » (J. Harmand). Il en est des nations comme des espèces et des individus ; l'élimination des peuples arriérés par les peuples évolués et à leur profit est en dernière analyse bénéfique à l'ensemble de l'humanité.

¹⁶⁴ On se souvient évidemment de l'infâme exposition de Saartjie Baartman à Londres en 1810, de la tournée européenne de « Zoulous » en 1853. En 1873, Carl Hagenbeck fait la synthèse du cirque et des *ethnic shows* (inventé par l'Américain Barnum) en exhibant à Hambourg une famille de six Lapons. En 1877 c'est une troupe de Nubiens qui est exhibée au Jardin d'acclimatation à Paris, c'est-à-dire dans un espace dédié à la présentation de la faune sauvage.

et d'entrepreneurs de spectacle. En effet, depuis les ruptures raciologiques introduites par Linné et Buffon au XVIII^e siècle, l'être humain est devenu objet de la science. Les expositions universelles des années 1820 vont dès lors constituer le premier média de masse en Occident et vont ainsi populariser et mettre en scène les concepts de « civilisation » et de « barbarie ». L'exotisme qui était jusque-là resté un goût de l'aristocratie depuis la Renaissance se démocratise avec la colonisation et l'impérialisme (cf. Bancel, David, Thomas, 2014). En 1883, quatorze « sauvages » furent exhibés et mesurés au parc Léopold à Bruxelles (qui, comme le jardin d'Acclimatation à Paris, fut un zoo jusqu'en 1876). Il faut se souvenir que l'exposition universelle de 1897 qui comptait un zoo humain a attiré deux millions de visiteurs à Tervuren. À l'époque, la population belge compte six millions de personnes ; en d'autres termes un Belge sur trois a découvert l'autre colonisé en lui jetant des cacahuètes derrière une barrière. Cela fabrique un imaginaire colonial de masse aux effets inscrits dans le temps long. La hiérarchisation raciale n'a plus dès lors besoin d'être scientifiquement explicitée, la mise en scène se suffit à elle-même. On fabrique ainsi des « racistes » et des « colonialistes » par la médiation du spectacle sans même avoir besoin de l'énoncer ou de l'affirmer. Se met en place une véritable *machine de guerre* à produire le racisme qui se constitue à l'intersection de l'anthropologie et des spectacles de music-hall, des « phénomènes monstrueux » (freaks) dans les cirques et les foires et des zoos animaliers. Lors de l'exposition universelle de Paris, en 1889, les « villages ethnographiques » jouèrent un rôle-clé dans l'événement. Dans l'exposition coloniale, la violence est partout, non seulement dans les décès à cause des mauvaises conditions d'accueil, mais aussi dans le regard, dans le normal, dans le banal, dans le côté « bon enfant » de ces exhibitions qui constituent l'autre scène du crime coloniale.

Durant le deuxième tiers du XIX^e siècle s'opère alors une mutation du statut de l'altérité. Ce n'est plus l'exception, mais bien le monde qui nous entoure que donnent à voir ces *ethnic shows*, un monde qu'il va falloir dominer, coloniser, transformer. Aller au Jardin zoologique d'acclimatation ou au « village nègre » (Anvers, 1894 ; Gand, 1913 ; Liège, 1905, Bruxelles, 1958 ; etc.) c'est aussi pouvoir y lire la place de chacun, celle de l'Autre et la sienne propre dans l'ordre racial-impérial, c'est faire l'épreuve de sa blancheur. À travers les *ethnics show*, les zoos humains, les scènes de music-hall, le laboratoire d'anthropologie se forme une culture coloniale puissante à dimension impériale. Au music-hall se construit le caractère monstrueux pour satisfaire la demande en sensations fortes. Dans les expositions universelles, on met en avant les avantages économiques tirés de l'exploitation de la colonie, tout en instaurant une ontologie entre Européens et non-Européens afin de renforcer l'idée d'une hiérarchie raciale comme métonymie du modèle des relations coloniales. Au zoo, on met en scène l'absence de tout écart, entre certains peuples non européens et le monde animal. Par des images, des exhibitions, des textes, des journaux, on fabrique, on instaure ce droit « naturel » (naturalisé) à la colonisation. Ces dispositifs de fabrication de la race sont autant de « puits aux fantasmes » (Mbembe) à travers lesquels on érotise le corps du « sauvage » et on organise cette tension vers le corps exotisé.

Il serait faux de faire des zoos humains un reste archaïque de la seconde moitié du XIX^e siècle. Encore en 2002, un « village pygmée » est installé dans le parc animalier de Champalle, sur les rives de la haute Meuse (Yvoir). On se situe ici en pleine continuité avec les « villages nègres » des expositions universelles de la fin du XIX^e siècle : « *Partez à la découverte de l'Afrique noire et des Pygmées... Ils sont à Yvoir ; pour la première fois, ils sont venus du Cameroun en Belgique pour vous présenter leur culture, leur mode de vie, leurs danses...* », pouvait-on lire sur le site internet de la commune. L'exhibition d'Africains déguisés en « Pygmée » se légitime aux yeux des organisateurs par le caractère humanitaire de l'activité : « *récolter des fonds pour construire des puits, des dispensaires et des écoles au sud du*

Cameroun ». Par ce show ethnique dans un parc animalier, il s'agit selon l'ASBL Oasis Nature d'« *aider ce peuple qui vit, en ce début de troisième millénaire, comme nous il y a deux mille ans* ». On croirait lire les recommandations de Maximilien Strauch aux agents coloniaux de l'AIA dans les préparatifs de l'exposition coloniale d'Anvers (1894). S'il n'y avait pas eu l'opposition du Mouvement des nouveaux migrants¹⁶⁵ (MNM) et de la Ligue belgo-africaine pour le rétablissement en Afrique des libertés fondamentales (ASBL LIBERAL), le zoo humain d'Yvoir aurait continué sans susciter la moindre réaction. Une manifestation devant le domaine de Champalle à Yvoir avait été organisée pour la circonstance. Le Centre pour l'égalité des chances et la lutte contre le racisme en Belgique, qui était l'organisme parapublic chargé de poursuivre les actes racistes (aujourd'hui UNIA), avait reçu à l'époque sept plaintes d'individuels et d'organisations. Le Centre avait alors refusé de qualifier l'exploitation des pygmées Baka du Cameroun de « traite », car selon lui « *jusqu'à preuve du contraire, les Baka étaient venus librement, volontairement et légalement en Belgique* ». Pour le Centre, il n'y avait pas de racisme, mais du mauvais goût¹⁶⁶. Dans son rapport officiel, le Centre reconnaît les « intentions louables » du projet. Il critique en revanche le choix du lieu, « connu pour être un parc animalier et botanique », mais il souligne n'avoir « aucun élément » sur le fait que les Pygmées « *considèrent leur présence et la présentation de danses et de chants en public comme humiliantes ou dégradantes* », et juge des poursuites contre-productives. C'est alors uniquement sous la pression des associations afro-descendantes locales et internationales que le zoo humain sera fermé.

Les années 1850-1880, époque de formation de l'expansionnisme colonial européen, sont également marquées par la théorie de la « dégénérescence » formulée par Morel en 1857 qui donne naissance au mouvement d'« hygiène sociale » défendu en Belgique par des gens comme Auguste Ley (médecin et fondateur de la Ligue d'Hygiène mentale), Jean Demoor (médecin fondateur de la Science de l'éducation à Bruxelles et membre du Conseil supérieur d'Hygiène), Adolphe Prins (pénaliste, inspecteur général des prisons et l'un des promoteurs du régime dit de la *Défense Sociale*) ou encore Ovide Decroly (je renvoie ici le lecteur à l'important travail archéologique réalisé par Elsa Roland, notamment « Esquisse d'une généalogie des formes de gouvernementalité et des dispositifs éducatifs en Belgique »). Ces théories de la « dégénérescence de la race » donneront naissance au *primitivisme* que l'on retrouve chez des peintres comme Gauguin, Picasso ou Matisse. Les thèmes de la « dégénérescence » et de la

¹⁶⁵ Il s'agit d'un mouvement de migrants subsahariens auto-organisés sous la médiation du Ciré.

¹⁶⁶ Cette incapacité entretenue de l'anti-racisme d'État et des autorités publiques à parvenir à qualifier de racisme des actes et pratiques qui se situent en pleine continuité avec la gouvernementalité coloniale, la pratique répétée de l'euphémisation et l'absence de correctionnalisation de tels faits est ce qui concourt à entretenir un climat permissif à l'égard du racisme en Belgique. On pourra ici faire le lien avec la réaction du chef de corps de la zone Midi non démentie par l'autorité publique et les organisations de l'anti-racisme d'État à la suite des propos révélés dans la presse du policier qui est impliqué dans la mort d'Adil Charrot, percuté par une voiture de police au quai de l'Industrie à Anderlecht le 10 avril 2020. En effet, outre un rapport pour harcèlements racistes et sexistes contre des collègues, signé par dix-huit policiers, ce policier est également accusé de s'être vanté à de multiples reprises d'« en avoir sorti un de la rue » et d'« en avoir déjà tué d'autres ». Alors que ces faits sont passibles d'une qualification d'incitation au meurtre raciste, le chef de corps s'est défendu dans la presse en affirmant que ces propos n'étaient pas racistes, mais « un peu beaufs ». Par ailleurs les autorités publiques refusent d'envoyer un PV circonstancié au procureur du roi pour ouvrir une information judiciaire. À Alost, à Deux-Acren, à Ath, comme après l'agression raciste de deux afro-descendantes lors du Pukkelpop Festival en 2018 aux cris de « Congo is van ons », tout a été fait par les autorités publiques et par UNIA pour éviter les poursuites pénales. Il y a ici un piège dans la loi Moureau (1980) qui tourne autour de la catégorie d'« incitation » et d'« intentionnalité ». Piège que les groupes suprémacistes du type de Schield & Vrienden maîtrisent parfaitement. C'est précisément pour lever cette question de l'intentionnalité qu'un des agresseurs négrophobes lors du Pukkelpop festival en 2018 déclare à la presse : « *À mon grand regret, je suis l'un des jeunes qui chantent la chanson en question dans cette vidéo. C'était sans réfléchir et sans prendre conscience des conséquences* ». Il a ensuite été reçu par Zual Demir qui n'a pas pris cette peine pour les jeunes afro-descendantes agressées et qui n'a entrepris aucune poursuite pénale.

« régénération », l'opposition de la « vigueur barbare » à l'« épuisement de la civilisation », du « sang originel » et du « sang épuisé » vont littéralement hanter l'Europe des années 1840 à 1890. Comme nous l'avons vu dans le premier chapitre, on retrouve chez quelqu'un comme Emile Storms lorsqu'il rend compte dans ses « Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale » (*Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles*, 1886-87), de l'« art tabwa », une sorte de goût primitiviste. Il évoque un « certain raffinement » et un « goût pour la décoration ». Pour Storms, les « sociétés primitives » avaient une aspiration naturelle vers le Beau, mais le contact avec la civilisation occidentale les aurait fait régresser vers la barbarie. On voit bien, dès lors, comme le rappelait Achille Mbembe (2019), combien « le Nègre hante la métaphysique occidentale ». En effet, le Nègre comme le Sauvage ne surgissent pas du dehors. De telles figures constituent « une des saillies les plus significatives » de cette métaphysique. Le Sauvage d'Ath comme le « primitif » des théories raciologiques du XIX^e siècle avaient comme fonction de rappeler aux Européens ce qu'ils avaient été et ce à quoi ils avaient échappé, au sein de l'histoire de l'évolution, mais aussi ce qu'ils risquaient de redevenir. En effet, l'optimisme évolutionniste (que nous avons vu chez le docteur Victor Jacques dans la première partie) se double en un pessimisme régressif (que nous avons vu chez le capitaine Emile Storms) et qui fonctionne comme son miroir inversé au sein du même dispositif de savoir. Les théories raciologiques de l'évolution portent toujours en elle, comme leur ombre, cette peur panique de la dégénérescence, c'est pourquoi il faut toujours étudier l'histoire de la négrophobie, du racisme anti-Noirs en articulation avec l'histoire du racisme contre les anormaux (Foucault, Cours au Collège de France 1974-1975) qui se développe à la même époque. Ce nouveau racisme, interne à la société capitaliste occidentale, s'exprimera à travers l'identification d'« un type humain voué au crime par son organisation même », des hommes « construits différemment que les autres » (Lombroso, 2011 [1876] : 41), nous aurons l'occasion d'y revenir. Gardons en tête que, sur le versant interne, métropolitain de la colonisation, se met en place, à partir de l'anthropologie criminelle, un racisme d'État qui se constitue comme un mode de défense interne de la société contre ses déviances, ses anomalies, ses primitivités, ses tares de l'évolution. Du racisme contre les anormaux à la négrophobie, il y a continuité, on peut dire qu'il existe une co-extensivité de l'un à l'autre. Le suprématisme européen porte donc en lui, en son flanc, une forme de « fatigue d'être et de vivre », une compulsion d'auto-destruction, un désir de suicide qui jouera un rôle actif dans le primitivisme. « (...) à plusieurs égards, la thématique de l'épuisement des civilisations ou encore de l'opposition entre la vigueur des sauvages et le sang épuisé des civilisés traverse les conceptions de l'art entre 1890 et 1945 (...) À la race nègre reviendraient l'instinct, les pulsions irrationnelles, la sensualité primaire » (Mbembe, 2015), la source universelle et primitive de tout jaillissement créatif nécessaire à la régénération de l'art occidental, à la race blanche épuisée et devenue improductive. Il y a là un nouage important entre nostalgie (post)impériale et négrophilie, entre dépression et appropriation culturelle, nous y reviendrons.

La figure du « Sauvage » d'Ath s'inscrit également dans le contexte de mise en scène coloniale de la sauvagerie du XIX^e siècle. Deux lieux bruxellois importants ont contribué à l'exhibition des « sauvages », comme le musée du Nord ainsi que le musée Castan, situés dans le passage du Nord (Mason, 2002 : 245-251). L'exhibition du « sauvage » commence aux États-Unis où le spectacle de l'ailleurs et de l'autre est incarné par les cirques ambulants dont le promoteur le plus emblématique est Phineas Taylor Barnum. À New York, le musée fondé par Barnum en 1841, en plein cœur de Manhattan, devient le show le plus populaire du pays. Les *freaks* (« phénomènes ») constituent le clou du genre. Ce que Barnum invente, c'est la mise en scène de « monstres » dans un « centre de loisirs ». Les mises en scène de Barnum étaient généralement inspirées par l'Orient, avec des vêtements et décors à fortes connotations orientalistes. Ensuite, il crée le *Grand Congress of Nations*. Son modèle sera très rapidement

repris par les cirques itinérants. Le modèle du « zoo humain » prend sa forme moderne ici. L'Europe, en quête d'attractions et en pleine expansion impériale, va y puiser son inspiration pour modeler, à son image, sa propre forme d'exhibition, plus zoologique, plus coloniale, plus ethnique. En Europe c'est l'espace du « Jardin zoologique » qui servira de *topos* à la monstration du « sauvage ». C'est cet espace que l'Allemand Carl Hagenbeck, le plus grand entrepreneur européen de cirque, professionnalisera dans la seconde moitié du XIX^e siècle. Hagenbeck amalgame les concepts de parc zoologique et de cirque. On peut donc parler de véritables « exhibitions *anthropozoologiques* » : une troupe d'hommes « exotiques » avec les animaux qui les accompagnent. La première troupe de ce type fut exhibée à Hambourg en 1874 : une famille de six Lapons accompagnés d'une trentaine de rennes. Après l'Allemagne, Londres deviendra la capitale de ces exhibitions « exotiques », de la Vénus hottentote (1810) aux Indiens (1817), Lapons (1822), Eskimos (1824), Guyanais (1839), Bushmen (1847), Cafres (1853) à la vague des Zoulous et des Ashantis. Ces tournées à caractères ethnographiques circuleront également à Bâle, Stockholm, Kölen, Milan. Cirques, foires, carnivals, cet engouement pour la monstruosité est inséparable d'une logique de relégation. La même troupe passe du jardin à la scène de music-hall, du laboratoire du savant au village indigène de l'exposition, de la reconstitution coloniale au spectacle de cirque.



Figure 6

Musée Castan – Musée du Nord : 1875-1895.



Figure 7

Spectacles Freaks et show ethniques au Musée Castan.

Dans les archives de la police des étrangers de Bruxelles, il existe une section qui a pour objet : « Troupes d'étrangers exhibés en public. 1888-1904 ». Le musée du Nord ouvert en 1877 proposait un Théâtre de Bébés, dans lequel des enfants et des nains donnaient un spectacle de farces et de pantomimes et une salle des fêtes qui accueillait un spectacle de music-hall. Le musée Castan, installé dans le passage en 1888, s'impose comme un lieu de croisement entre le divertissement populaire et les intérêts scientifiques. Son concepteur, Mauritz Castan, édifie un complexe composé d'un musée de cires dédié aux célébrités de son temps, une salle vouée à l'exposition des nouvelles technologies ainsi qu'un « freak show ». Une exhibition de Selk'nam (chasseurs nomades de l'île de la Terre de Feu) appelé « Onas » y aura lieu en 1890. Ce spectacle mené au musée Castan se produit dans les suites d'un génocide et d'une contamination par les maladies européennes qui va littéralement anéantir les Selk'nam. Le dernier Selk'man s'éteignit en 1966. À partir de 1880, les propriétaires terriens d'origine britannique commencèrent la colonisation des terres des Selk'man. En réaction à la résistance indigènes à l'enclosure de leurs terres de chasse, les colons britanniques s'organisèrent en milices et engagèrent des tueurs à gages (des mercenaires), avec la complicité des gouvernements chilien et argentin. Les colons exterminèrent les Selk'nam et déportèrent les survivants, femmes et enfants, dans des réserves. L'extermination des Selk'nam, longtemps ignorée ou occultée par l'histoire nationale, fut qualifiée de génocide en 2003 par une commission instituée par le gouvernement chilien, la « commission pour la vérité historique et un nouveau traitement des peuples indigènes », et des sénateurs chiliens proposèrent en 2007¹⁶⁷ de reconnaître officiellement le génocide (« Les Selk'nam de Patagonie ont été exterminés par les colons européens, mais leur génocide n'est commémoré que par une modeste statue », 24 octobre 2016, www.curioctopus.fr). C'est donc en plein génocide, en 1888, qu'un pêcheur belge de baleines enleva et déporta onze Selk'nam dans le détroit de Magellan (Mason, 2002). Lors de l'exposition universelle de Paris de 1889, ils furent présentés comme des « cannibales ». D'autres troupes de « sauvages » passèrent par le musée Castan. La société d'Anthropologie de Bruxelles montra un vif intérêt pour ce qui se déroulait dans les musées de la capitale. Son *Bulletin* de l'année 1888-9 publia un compte rendu, adressé à la Société par Emile Houzé, le même Houzé qui prendra des mesures anthropométriques sur le crâne de Lusinga, relatant le passage de « Hottentos » au musée du Nord. Houzé donnera également un cours sur un groupe de « Samoans » exhibé au musée Castan (Houzé, 1889 : 241-255). Les Selk'nam furent arrêtés et incarcérés à la prison des Petits-Carmes. Ils reçurent la visite de Victor Jacques, autre anthropologue de la société de Bruxelles qui rédigea avec Emile Storms des « notes ethnographiques » sur les batakwa. Les conditions carcérales l'empêchèrent cependant de procéder aux mesures anthropométriques.

Revenons à présent sur la déportation imaginaire du « Sauvage » d'Ath de l'île de Gavatao par les « braves de la Dendre ». Si on retrouve la justification la plus contemporaine sur le site forumsauvageath.be, on peut lire : « *Le personnage du Sauvage apparaît plus tardivement en 1873. À l'origine, il ne représente pas un Africain, mais bien un Amérindien issu d'une île légendaire de Gavatao (qu'on pourrait situer dans les caraïbes). Il s'agit en effet d'une représentation stéréotypée d'un Amérindien (peau noire, pagne et coiffe à plumes, massues, anneaux) telle qu'on peut la retrouver dans de nombreuses illustrations depuis le XVII^e siècle* » (« Qui est le Sauvage de la Ducasse d'Ath ? »). L'analogie entre le « Sauvage », déporté, ramené de l'île de Gavatao et exhibé sur un bateau par les « Braves de la Dendre » au

¹⁶⁷ Quand a été demandée au Parlement la reconnaissance du massacre de Selk'nam, un débat s'est créé sur l'utilisation des mots « génocide » et « extermination ». Le crime de génocide n'a pas de date limite, et donc n'est pas soumis à prescription, et prévoit une indemnisation des dommages aux victimes ou à leurs descendants. C'est pourquoi le terme « extermination » a été choisi et un monument commémoratif a été créé.

cœur d'un folklore colonial de la fin du XIX^e siècle, et les Selk'man, du nom de ce petit peuple amérindien de la Grande île de la Terre de Feu, exterminé, dont quelques survivants ont été également déportés par bateau par un pêcheur et chasseur de baleines belge dans le détroit de Magellan, et exhibés au musée du Nord à Bruxelles, est tout de même frappante. L'auteur de l'explication de l'origine du « Sauvage » sur le site du Forum situe arbitrairement cette île « dans les Caraïbes ». Or le contact avec les Européens, dont des armateurs belges (nous y reviendrons), sera fatal aux peuples amérindiens des Caraïbes : mise en esclavage, génocide, guerres et maladies conduisent à leur quasi-disparition vers le milieu du XVII^e siècle. La figure folklorique du « Sauvage » de Gavatao double en quelque sorte celle historique des Selk'nam dans la mesure où elle serait celle d'un représentant d'un peuple génocidé et exhibé dans les métropoles coloniales. Ce qu'essaie de produire, à travers cette généalogie caribéenne imaginaire, l'auteur du site athois est une désidentification de la figure du « Sauvage » avec la colonisation belge au Congo, une façon de délégitimer l'opposition à cette figure jugée négrophobe par les diasporas subsahariennes. Cependant, nous y reviendrons, et sans s'en rendre compte, il tisse ainsi un lien vers l'histoire plus longue de la traite esclavagiste transatlantique.

Le personnage du « Sauvage » est donc constitué depuis ce fond culturel, depuis cette épistémè colonial-impérialiste qui se forge à travers des circulations transatlantiques autour des théories raciales et des formes d'exhibition du « sauvage » depuis les États-Unis jusqu'en Belgique, en passant par l'Allemagne, l'Angleterre, la France, etc. Le *blackface*, en tant que pratique négrophobe peut donc et doit être restitué sur une échelle transnationale à dimension impériale. Or, les réactions à la décolonisation du folklore colonial belge qui utilise le concept de « *blackface* » se font encore le plus souvent sous le versant d'une critique de l'importation de débats nord-américains (wokisme). Lors d'une interview réalisée après le retrait de la Ducasse d'Ath du patrimoine immatériel de l'humanité en 2022, l'historien athois Christian Cannyer considère que ce retrait : « *montre bien que l'UNESCO est profondément infiltrée dans sa manière de fonctionner par, je n'aime pas ce mot parce qu'il est beaucoup utilisé dans des milieux de droite, mais enfin, le wokisme, c'est-à-dire cette espèce de tyrannie de la pensée unique, éthique que l'on veut imposer au niveau mondial* » (Notélé, 13/12/2022). Les activistes sont ainsi accusés de transporter sans souci des différences de contexte les théories américaines de la *Critical Race Theory* ou des *Whiteness studies* qui porteraient en elles une tentation totalitaire¹⁶⁸. Pourtant, ce que montre cette généalogie de l'exhibition du « sauvage » en

¹⁶⁸ Jacques Rancière identifie dans *La Haine de la démocratie* (2005) l'émergence de ce tournant qui fait de la démocratie en tant que telle un régime totalitaire dans la relecture de la Révolution française fin des années 1970, début 1980. François Furet, en mettant l'accent sur les origines du totalitarisme dans la Révolution française, maintenait que la culture jacobine de la Révolution française explique l'attrait du communisme en France au XX^e siècle. Il faut dire que Furet n'est pas arrivé seul à cette conclusion. Beaucoup d'autres, tels que Pierre Rosanvallon et Edgar Morin, sont arrivés en même temps à la même conclusion. Mais c'est Furet, avec *Penser la Révolution française* de 1978, qui a donné de la respectabilité et de la cohérence à cet argument que la France était susceptible d'une tentation totalitaire. En grande partie à cause de sa relecture de la Révolution française, la critique du totalitarisme aura des suites importantes dans la pensée politique française. Cette relecture de la « terreur » révolutionnaire, dans l'après-chute du mur de Berlin censé produire la « fin de l'histoire » (Fukuyama, 1992), est aussi un critique des décolonisations. La thèse de Furet était que le règne de la terreur stalinienne était anticipé dans le règne de la terreur révolutionnaire et que donc c'est l'ambition démocratique elle-même qui est totalitaire. La « terreur » n'était plus un dérapage de la Révolution française, « *elle était consubstantielle à son projet ; elle était une nécessité inhérente à l'essence même de la révolution démocratique* » (Furet, 1978 : 20). Au titre de « *la dénonciation très française de la révolution individualiste déchirant le corps social* » (Rancière, 2005), le discours sur la démocratie s'inverse. L'« anti-wokisme », en tant que dernier avatar de cette « haine de la démocratie », n'invente ici rien de bien nouveau et propose une analyse des mouvements démocratiques contemporains qui ne fait que répéter les vieilles lunes des penseurs conservateurs et anti-révolutionnaires de Taine à Tarde en passant par Furet ou Rosanvallon. On remarquera à ce propos que le titre de l'étude du centre Jean Gol, « le wokisme, ce nouveau totalitarisme dont on ne peut prononcer le nom » (Nadia Geert, Axel Miller et Corentin de Salle) porte le

occident, c'est justement que les théories raciologiques et les formes culturelles de négrophobie circulent durant toute la seconde moitié du XIX^e siècle autour des pratiques d'exhibitions et de l'anthropologie physique. Avec cette culture négrophobe transnationale, on se situe d'emblée pleinement dans ce que Paul Gilroy a appelé l'« Atlantique noir », c'est-à-dire dans cet espace transatlantique qui a fabriqué une culture et des savoirs à la fois américains, africains, européens, etc. à dimension impériale.¹⁶⁹

Nous pouvons donc vérifier comment le personnage du « Sauvage » qui apparaît en 1873 se constitue au croisement de l'orientalisme (entendu comme système de pensées et de représentations propres à l'impérialisme européen sur l'Orient) et de la *raison nègre* (comme production de la pensée européenne : le « Nègre » du *Code Noir*, le « Nègre » razzifié ou vendu sur les côtes africaines, le « Nègre » marchandise qui commence vers la fin du XVIII^e siècle, cf. Mbembe, 2013). L'orientalisme en tant que dispositif de savoir impérial joue en effet un rôle stratégique dans l'émergence du racisme anti-Noire comme le montre Cedric Robinson dans *Black Marxism* (2000 : 67, 89 et 95)¹⁷⁰ : la licence sexuelle attribuée au corps noir par le racisme au cours de la traite transatlantique porte la trace des représentations médiévales de l'islam et du prophète en Occident (Meziane, 2021 : 17, note n° 2). La perception de l'islam par les chrétiens d'Occident (l'islam comme Antéchrist¹⁷¹, sa violence et sa licence sexuelle

même geste réactionnaire qui consiste à s'opposer aux mouvements démocratiques en les qualifiant de totalitaires. On retrouve cet argument dans les mouvements trumpistes et Qanon qui traitent les groupes anti-fascistes (« antifa ») d'être des fascistes.

¹⁶⁹ Cette transnationalisation des échanges vaut à la fois du point de vue des dominants, mais aussi du point de vue des subalternes. C'est pourquoi la lutte contre le blackface aux États-Unis, au Brésil, en Hollande, en Allemagne, à Dunkerque ou à Ath porte cette dimension internationaliste qui est revendiquée comme telle par les activistes décoloniaux.

¹⁷⁰ « (...) le racialisme européen allait subir une sorte de redoublement de lui-même, puisque, entre l'ère du racisme intra-européen ayant caractérisé la première apparition d'une conscience européenne et l'ère prédatrice de l'esclavage africain, se trouve le phénomène presque entièrement exogène de la domination islamique sur la Méditerranée – qui sera ultérieurement la source de la revitalisation et de la recivilisation européenne. Indépendant des maillages historiques du développement européen, mais limitant profondément celui-ci – d'abord en retardant littéralement le développement social européen en l'isolant de la vie civile, de la science, de la pensée spéculative et ainsi de suite, puis, après quatre siècles, en accélérant son rétablissement à partir du XIII^e siècle – la civilisation musulmane a tracé les contours de la renaissance culturelle européenne. Ces événements allaient laisser des traces visibles sur la conscience occidentale : la peur et la haine des « Maures », la diabolisation de l'islam, la transfiguration du prophète Mahomet en antéchrist. Il n'est guère surprenant que les Européens, c'est-à-dire la « chrétienté », éprouvent encore une antipathie persistante envers ce qui est devenu leur fantasmagorie commune. » (Robinson, 2023 : 193) « Si nous gardons à l'esprit l'idée que l'intérêt que nous portons aux effets de la civilisation musulmane sur l'Europe serait lié à l'effort de reconstruction du processus par lequel le passé africain a été arraché à la conscience européenne, la plus grande ironie sans doute de cette histoire concerne la fondation de l'État portugais et la classe dirigeante qui a régné sur celui-ci. L'expansion de l'État portugais en Afrique marque, bien évidemment, les débuts de l'ère moderne dans le développement européen : « l'âge des grandes découvertes ». Cela marque également les débuts des rencontres entre les peuples de la péninsule européenne et du continent africain qui allaient produire le Nègre. L'apparition et le développement de l'État portugais ont également été le résultat de processus à la fois directement et indirectement liés à la civilisation musulmane (...) les anciens croisés (anglais et flamands) ont joué un rôle important dans l'établissement du Portugal pendant la guerre coloniale contre les musulmans » (Robinson, 2023 : 242-243).

¹⁷¹ Il y a des recouvrements et des coextensivités entre antisémitisme, islamophobie et négrophobie. Il n'est d'ailleurs pas innocent que toutes les formes de transformations du *blackface* auxquelles nous avons assisté aient pris la forme du Diable, que ce soit pour les « Nègres » de Deux-Acren ou le « Sauvage » d'Ath. C'est que sous la figure négrophobe du « Sauvage » (1873) demeurent actives les couches islamophobes et antisémites médiévales autour du Diable et de l'Antéchrist. Dans la presse coloniale belge, Lumumba était représenté sous les traits du Diable à la fois Antéchrist et communiste. Pour assassiner Lumumba, celui-ci a dû être transféré au Katanga, province sécessionniste soutenue par la Belgique. Lors de ce transfert, un télex est envoyé par les Belges du Katanga aux autorités katangaises : « Votre message ce matin relatif transfère le Diable (Lumumba) et contrairement réponse transmise midi, le Juif (Tshombe) être d'accord si demande officielle lui transmise pour transfère Katanga sous responsabilité gouvernement congolais ».

supposées) est indissociable de leur vision des Maures et des Noirs qui habitent l'Andalousie et qui va constituer la base des représentations iconiques négrophobes dans la peinture de la Renaissance. L'orientalisme savant a été un des rouages à travers lesquels l'Afrique a été définie comme un « continent noir » par la caractérisation de l'Égypte et du Maghreb comme « orientaux » (Asad, 1973). Dans le colonialisme belge léopoldien, les deux dimensions sont actives car cette « mission civilisatrice » chrétienne, cette « nouvelle croisade » au Congo se pense comme une lutte contre la traite esclavagiste arabe et une libération des africains noirs de la polygamie.

Le « Sauvage » est ainsi d'un point de vue historique ce que Mbembe appelle une « figure de la folie » impérialiste qui « *libère des dynamiques passionnelles et provoque une exubérance* ». En tant que figure de la « raison nègre », l'invention du « Sauvage » d'Ath est consubstantielle à celle de la *race*, il représente une des figures du délire qu'aura produit la modernité, il peut à ce titre être comparé avec cette longue série de ces « êtres-pris-par-les-autres » produits de la raison négrophobe comme le Zwarte Piet, le Père Fouettard, les Noirauds (Bruxelles), les Nègres (Deux-Acres), etc. Cette généalogie est en partie assumée par les historiens locaux qui défendent le folklore du « Sauvage » et ont contribué au classement de la Ducasse par l'UNESCO. Par exemple, pour Christian Cannuyer (historien, spécialiste de la Ducasse d'Ath), la généalogie coloniale du « sauvage » d'Ath ne fait aucun doute : « *c'est la supériorité du blanc qui s'en va coloniser le méchant sauvage auquel on met un anneau dans le nez pour bien marquer sa servitude. Incontestablement, à l'origine, il y a là quelque chose qui est très lié à notre passé colonial (...)* » (interview Notélé). Christian Cannuyer confirme également dans un article intitulé « Le sauvage de la barque des pêcheurs napolitains à Ath » que « *l'exhibition de ce personnage témoigne tout à fait du mépris pour les peuples extra-européens et la croyance en la supériorité de l'occident* » (Cannuyer, 1992 : 145).

4.4. Zwarte Piet

Dans la série des *blackfaces* folkloriques que l'on retrouve du nord de la France (Dunkerque) à la Hollande (Amsterdam, Rotterdam, Utrecht, etc.), en passant par la Belgique (Anvers, Ostende, Bruges, Lessines, Alost, Deux-Acren, Bruxelles, etc.), le personnage de Zwarte Piet constitue un personnage emblématique ; à la fois le plus contesté et par là même le plus documenté. Il est donc nécessaire d'en restituer l'historicité comparative avec le personnage du « Sauvage » d'Ath et des « Nègres » de Deux-Acren. Ce personnage va également nous permettre d'effectuer le passage de la culture coloniale à la culture esclavagiste du point de vue d'une histoire générale de la négrophobie.

Le personnage du Père Fouettard/Zwarte Piet est le produit d'une mutation de la figure des « Pâges africains » et des « enfants esclaves » de la Renaissance (que nous analyserons en détail au point suivant, 4.5.) qui a lieu entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle sous l'influence du *blackface* et des *minstrel shows* qui circulent à travers l'atlantique entre les États-Unis, l'Allemagne, la Hollande, la Belgique, mais aussi des shows ethniques et des zoos humains (que nous avons traités au point précédent). La fin du XIX^e siècle, marquée par la popularisation des théories raciologiques (que nous avons déjà abordées depuis les controverses internes à la Société d'Anthropologie de Bruxelles), sera par excellence le moment de l'exhibition impérialiste du Sauvage dont nous avons la trace dans des personnages comme le « Sauvage » d'Ath, les « Nègres » de Deux-Acren ou encore les Noirauds de Bruxelles, mais aussi dans les zoos humains de Tervuren et d'Anvers. Avec le *blackface*, le personnage du Père Fouettard/Zwarte Piet prend une dimension de clown qu'il n'avait pas avant. Cette clownisation de la figure du Noir dans l'imaginaire impérialiste des Pays-Bas est plus marquée en Flandre et en Hollande. La différence est significative avec des régions d'Europe de l'Est comme la République tchèque où Saint-Nicolas est toujours accompagné de croque-mitaines et n'a pas connu cette transformation coloniale du folklore de Saint-Nicolas.



Figure 8

Zwarte Pieten à Hoorn, dans le nord-ouest des Pays-Bas, en 2013. Photographie : Peter Dejong/AP.



Figure 9

Saint-Nicolas et Père Fouettard, Lorraine et Nord de la France.



Figure 10

Représentation du Christkindel et de Hans Trapp en Alsace. En Alsace le Hans Trapp accompagne Saint-Nicolas et le Christkindel. Il joue le rôle du méchant, Saint-Nicolas, celui de protecteur des enfants et le Christkindel (toute de blanc vêtue) est un personnage plein de bonté qui distribue ses présents aux enfants sages.



Figure 11

Saint-Nicolas et le Père Fouettard armé d'un martinet, en 1917 (COLLECTIE TROPENMUSEUM De heren Baum en Schreuder als Sinterklaas en Zwarte Piet TMnr 60021668.jpg. Date de création : 05/12/1917).



Figure 12

En Allemagne le Père Fouettard est nommé Ruprecht ou Knechtruprecht, Krampus en Autriche et Houssecker au Luxembourg.



Figure 13

Saint-Nicolas et Père Fouettard, Metz, France (10 octobre 2022).

La première représentation du personnage du Zwarte Piet apparaît en 1845 dans un livre de Jan Schenkman intitulé *St. Nikolaas en zijn knecht* (« Saint-Nicolas et son serviteur »). On retrouve également ce personnage dans un autre livre illustré *Het Feest van Sinterklaas* (1891), le serviteur est nommé « Piet ». Le livre de Jan Schenkman est édité au moment de l'apogée de la colonisation néerlandaise. Le modèle sur lequel cette image est construite est celui des « enfants esclaves » ainsi que des « Pâges africains » de la noblesse européenne des XVI^e et XVII^e siècles. Elmer Kolfin, historien de l'art à l'université d'Amsterdam, a montré que, dans la peinture et les gravures du XVII^e siècle, les esclaves sont représentés dans des costumes typiques du Zwarte Piet : col blanc, pantalon bouffant, etc. (Haarnack, Hondius & Kolfin 2008). La représentation de Père Fouettard à cette époque montre clairement la filiation avec la tradition coloniale des Pâges. Il est affublé des caractéristiques du servant et des habits des « Maures » originaires d'Afrique du Nord.



Figure 14

Jan Schenkman, *St Nikolaas en zijn knech*, 1845.



Figure 15

Sint Nikolaas en zijn knecht (ca. 1905) – Jan Schenkman.

Ce type d'accoutrement va aussi profondément influencer la tradition du « minstrel show », créé vers la fin des années 1820 aux États-Unis, où des acteurs blancs qui se noircissaient le visage (*blackface*) et utilisaient de la peinture rouge pour faire des lèvres exagérément proéminentes pour interpréter des Noirs, qui apparaissaient généralement comme ignorants, stupides, superstitieux, mais joyeux et doués pour la danse et la musique. Le Père

Fouettard, tel que nous le connaissons du côté francophone en Belgique, porte de par son nom la trace d'une autre forme de compagnon antagonique au Saint-Nicolas, qui provient plus de l'Autriche, de l'Allemagne, du Frioul : celle de Hans Tropp, de Knecht Ruprecht ou encore du Krampus, qui met en scène un homme à la barbe brune, aux cheveux longs, avec un long manteau, qui punit les enfants (fig. 12 et 13) ; en Alsace et en Suisse, il est appelé le « Père Fouettard ». Nous héritons de ce nom, mais le personnage du Père Fouettard est celui du Zwarte Piet. C'est cette forme qui se retrouve dans toute l'iconographie commerciale autour de cette fête, que ce soit le chocolat, le spéculoos, les bonbons, les dessins pour enfants, etc.



Figure 16

Père Fouettard + Spéculoos (Neuhaus, Louvain-la-Neuve).

Le caractère punitif du Père Fouettard du côté francophone va peu à peu disparaître dans le courant des années 1960 avec une transformation des mœurs à l'égard des enfants (la question de l'interdiction des sévices corporels à l'égard des enfants devient importante, cf. *Défense Sociale*, 1990-2000) et c'est alors le côté clown, le côté *blackface* de la version néerlandaise qui va prédominer. Gloria Wekker, professeur d'anthropologie néerlandais-surinamais rappelle que ces traits sont caractéristiques du système esclavagiste : il était fondamental que les esclaves obéissent docilement à leur propriétaire blanc, mais aussi qu'ils agissent comme si ce sur-travail d'exploitation était quelque chose d'agréable (Wekker, 2016 : 139-167). Les traits de l'amusement, de la bêtise, sont ajoutés à la figure noire du servant.

Il y a en effet dans le côté clownesque du *blackface* de Zwarte Piet une forme d'infantilisation des personnes noires qui renvoie à cette longue tradition esclavagiste selon laquelle les Noirs doivent toujours sembler heureux : que ce soit l'esclave joyeux et docile de *La case de l'oncle Tom* ou le rire nègre du « Y'a bon banania ». C'est pour cette raison que le caractère de fongibilité de la noirceur est si violent dans cette figure du Zwarte Piet : « la

douleur noire est un plaisir blanc » (« Black Europeans discuss Black Pete / Zwarte Piet / Blackface tradition », *Black speaks Back*, décembre 2019.). À travers le *blackface*, ou d'autres formes de théâtralisation esclavagistes comme les restitue Saidiya Hartman, il s'agit surtout de déculpabiliser les Blancs à travers une naturalisation et une dramatisation extrêmement disqualifiante du statut d'esclave qui tourne autour de la « joie » et de l'« insouciance ». Les Noirs étaient assujettis au pouvoir blanc afin de leur procurer du plaisir et de l'amusement. On peut parler de ce type de folklore négrophobe comme de rituel d'initiation au racisme à travers une tradition qui se présente aux yeux des Blancs comme « innocente ». On inocule ainsi aux enfants des habitus raciaux, mais sans que le mot « race » ait à être prononcé. Il s'agit d'une forme ritualisée d'humiliation, le Zwarte Piet est le prototype du Noir heureux dont le plus grand plaisir est de divertir les Blancs.

La représentation du Zwarte Piet de Jean Schenkman se rattache directement à cette tradition de l'aristocratie négrière européenne de possession d'un jeune esclave africain appelé « pâge », comme nous le verrons au prochain point. On le reconnaît à son anneau qui est un signe de captivité et à sa perruque crépue. Aux Pays-Bas et en Flandre, cette association avec le commerce triangulaire esclavagiste se marque également dans le fait que Sinter Klas et Zwarte Piet arrivent en bateau d'Espagne, le bateau étant chargé de marchandises et de chocolats qui seront offerts aux enfants.

La figure du Père Fouettard, « Zwarte Piet » en néerlandais, est historiquement liée à l'histoire de l'esclavage et de la colonisation. Il y a certes un rite plus ancien qui a cours jusqu'au XVI^e siècle d'un Saint-Nicolas accompagné soit d'anges, soit de croque-mitaines que l'on peut ranger dans la catégorie des rites carnavalesques ou des rites d'inversion du monde où ce sont les enfants qui deviennent des adultes, et où des monstres deviennent gentils. Mais à partir du XVI^e siècle, le personnage du Père Fouettard devient lui-même une production de l'esclavage et de la colonisation, il s'inspire de la tradition des Pâges africains qui vient de la noblesse portugaise et espagnole durant la Renaissance. Dans cette culture de la possession, on voit s'établir une relation esclavagiste brute, car les Africains sont considérés comme des accessoires de standing ou des biens « meubles » pour la noblesse. Cette tradition va se prolonger et se démocratiser durant la colonisation avec ce qu'on appelle les « Boys » qui seront aussi très présents au Congo belge. Le personnage du Père Fouettard est intimement lié à cette histoire de l'esclavage et de la colonisation où les hommes blancs s'affublent de servants qui sont infantilisés et considérés comme leur propriété.

La négrophobie à l'œuvre ici revêt dès lors plusieurs couches de significations qui entrent en symbiose : la dimension de la servilité, de l'animalité, de la servitude et de l'amusement. Il y a en effet un lien profond dans le racisme anti-Noirs entre la frayeur et l'amusement, entre terreur et divertissement, entre négrophobie et négrophilie (Wilderson, 2020 : 162). Selon Martine Perrot (2000), Zwarte Piet forme avec Saint-Nicolas un couple infernal. Le visage blanc du « bon » saint Nicolas contraste en effet avec celui couvert de suie du « méchant » Père Fouettard. La négrophobie du personnage joue ici comme un redoublement du vieux fond de « sauvagerie » d'un personnage qui était souvent recouvert de feuillage ou de pommes de pin ou encore d'une peau de bête. Il est d'ailleurs surnommé, dans certaines régions, l'« ébouriffé », le « velu », tout comme le Sauvage d'Ath était appelé le « dégoutant ».

Cette figure inquiétante est parfois interprétée comme un « double diabolique » (Perrot, 2000 : 45-46). L'image composite équivoque et moralisante va se dédoubler en deux représentations : l'une positive du bon et généreux saint, l'autre négative et effrayante de Hanstrapp (fig. 10) en Alsace, de Zwarte Piet (fig. 8) aux Pays-Bas, de Père Fouettard (fig. 13)

en France, Krampus (fig. 12) en Autriche ou Ruprecht (fig. 12.) en Allemagne, pour ne citer que quelques-unes des dénominations les plus connues.

L'artiste et activiste Laura Nsengiyumva qui a travaillé sur une contre-figure décolonial et féministe au Zwarte Piet, *Queen Nikkolah* indique que le *blackface* ne concerne pas que la noirceur de Père Fouettard, mais aussi la blancheur de Saint-Nicolas et donc la relation d'assujettissement entre les deux polarités opposées. Le Saint-Nicolas est la figure de l'homme blanc, cisgenre, hétérosexuel, âgé qui dirige, qui représente la bonté et qui fait le tour du monde pour aider les personnes vulnérables en leur apportant des cadeaux. Ce récit colonial qui s'appuie sur la pastoralité chrétienne de la figure du Saint est aussi une forme de blanchiment de la figure de Nicolas de Myre originaire de Lycie dans le sud de l'actuelle Turquie.



Figure 17

La figure du Saint blanc qui arrive par bateau dans les ports négriers du nord de l'Europe (Rotterdam, Amsterdam, Anvers, etc.) plein de cadeaux pose indéniablement la question du statut et de la nature des marchandises au sein du commerce triangulaire : les bateaux négriers qui partent des villes portuaires d'Europe du Nord, descendent sur les côtes africaines capturer des esclaves qu'ils déportent dans les plantations de Sao Tomé, du Brésil, des Antilles, les Caraïbes, etc. et reviennent pleins de sucres, d'or, de rhums¹⁷² et de marchandises de luxe. Les cadeaux de Saint-Nicolas, produits de la traite esclavagiste transatlantique, offerts aux enfants blancs des métropoles n'ont rien d'innocent ni de gratuit. Le chocolat qui est au cœur du commerce esclavagiste (Côte d'Or) est au centre de cette fête. Le cacao qui est consommé dans la capitale impériale qu'est Bruxelles vient d'Afrique de l'Ouest, surtout du Ghana qui portait

¹⁷² Le capitaine Haddock des BD de Hergé est le descendant d'un grand personnage du royaume de Louis XIV, un illustre commandant d'un vaisseau de troisième rang armé de cinquante canons, chargé de faire la police au large de la Jamaïque. Haddock est d'ailleurs l'un des rares personnages de la série qui soit doté d'un passé. Le diptyque formé par *Le Secret de La Licorne* et *Le Trésor de Rackham le Rouge* le mène sur les traces de son ancêtre, le chevalier François de Hadoque. Le chevalier François de Hadoque était un capitaine de la marine royale à qui le roi Louis XIV fit don du château de Moulinsart en 1695. Si le trésor de François de Hadoque échappe dans la série au pirate Rackham le rouge, il n'est pas très compliqué, sur le plan historique, de comprendre comment s'est constitué ce « trésor ». La Jamaïque fut annexée par l'Espagne après que Christophe Colomb, accompagné de Juan de Esquivel, y débarqua en 1494. Les Arawaks constituèrent la première main-d'œuvre d'esclaves pour les Espagnols. La quasi-totalité des Arawaks fut rapidement exterminée et ils sont morts à cause des maladies des Européens. On ne comptait déjà plus d'autochtones à la fin du XVI^e siècle. L'amiral anglais William Penn et le général Robert Venables s'emparèrent de l'île le 27 mai 1655, qui devint officiellement une colonie britannique en 1670. La Jamaïque devint le deuxième plus grand exportateur de sucre au monde. L'emploi d'esclaves par la Grande-Bretagne, à partir de 1672, une vingtaine d'années après la prise de l'île aux Espagnols, eut comme conséquence de faire de la Jamaïque l'une des plaques tournantes de la traite des Noirs. Le fameux « trésor » du chevalier François de Hadoque n'est en réalité rien d'autre que le produit de la traite. Le château de Moulinsart et les armoiries de la famille Haddock font indéniablement penser à celle de la maison de Henry Romberg (1783-1793), négrier belge à Saint-Domingue et du château Romberg à Mechelen.

alors le nom de Gold Coast, d'où la marque Côte d'Or. À partir de l'année 1895, l'instruction est donnée à tous les postes coloniaux au Congo de commencer des plantages de cacaoyers¹⁷³. Les plantations étaient situées en général près de la côte, dans le Mayombe. Le chocolat était resté durant toute la période de l'esclavage un produit aristocratique : à Bruxelles on buvait le chocolat dès la période autrichienne, presque exclusivement à la Cour¹⁷⁴. Charles-Alexandre de Lorraine, le gouverneur général des Pays-Bas autrichiens, en buvait chaque jour au petit-déjeuner. Avec la colonisation, le chocolat se démocratise et devient un produit servant à améliorer l'image de la colonie aux yeux de l'opinion publique. Dans la grande exposition coloniale de Tervuren, en 1897, le cacao reçut une place d'honneur dans la section « Le Salon des grandes cultures ». La section était élaborée par M. Delacre. Il était chocolatier depuis 1893 à Bruxelles (Catherine, 2018b).



Chromos Côte d'Or, faune et flore du Congo.

¹⁷³ Les premières grandes plantations de cacaoyer étaient l'œuvre de la famille d'Ursel. Ils ont fondé en 1896 la compagnie *Urselia*. Pour faciliter l'exportation du cacao, un deuxième chemin de fer fut construit au Congo (le premier était celui de Matadi à Kinshasa) : les Chemins de fer vicinaux du Mayombe.

¹⁷⁴ En 1749, une livre de chocolat coûtait 50 sous – une livre bruxelloise valait 467 grammes – et un ouvrier qualifié gagnait 9 sous par jour. Il devait donc travailler cinq jours pour acheter éventuellement une livre de chocolat.

4.5. Présences noires dans la peinture flamande : Pâges, enfants esclaves et Boys

Jusqu'au XVI^e siècle, Saint-Nicolas est accompagné d'anges ou de figures qui se déguisent avec une barbe et une toge brune et qui peuvent être rattachés aux personnages des croque-mitaines (Pier Jan Claes en Flandre, Crodjambot, Spétin, Djihan Djambot, etc. en Wallonie). Mais le personnage que nous connaissons aujourd'hui sous le nom de Père Fouettard ou de Zwarte Piet a une autre généalogie qui est intimement liée à l'histoire de l'esclavage et de la colonisation et, comme nous l'avons vu, aux « Pâges africains » de la noblesse portugaise et espagnole durant la Renaissance, c'est-à-dire au début de l'esclavage de type colonial au milieu du XV^e siècle et de la traite transatlantique qui débute en 1441.

Cette tradition iconique, sur laquelle se fonde la figure du Zwarte Piet, est celle des « enfants esclaves » africains détenus par la noblesse au XVII^e siècle ; elle est particulièrement illustrée dans la peinture flamande (cf. Pastoureau, 2008 ; Ver-Ndoye & Fauconnier, 2018 ; Sachs, 1969), chez des peintres comme Egdon Van der Nees ou Michiel Van Muncher (1687 : serviteur noir derrière le diplomate Thomas Van Hees).



Figure 18

Thomas Hees, resident and commissioner of the States General at the governments in Algiers, Tunis and Tripolis, with his nephews Jan and Andries Hees and a Servant (1687). Oil on canvas, 76 × 63 cm (29.9 × 24.8 in). Rijksmuseum, Amsterdam

On la retrouva aussi chez le peintre vénitien Titien qui peint en 1520 la femme d'un duc, Laura Dianti, avec un petit garçon noir à côté d'elle.



Figure 19

Portrait de Laura Dianti, 1523-1525, Titien (Kreuzlingen, Collection Heinz Kisters).

Le portrait de Laura Dianti (peut-être la troisième épouse d'Alfonso I d'Este) fut peint par Titien à l'époque où celui-ci commençait la décoration du cabinet du duc, un travail qui l'amena à se rendre plusieurs fois à Ferrare. La personnalité de la jeune femme met l'observateur dans son orbite : le « petit pâge éthiopien » au gilet versicolore se tourne au contact prédominant de la main (é-manciper voudra dire « sortir de la mainmise ») de Laura, et le petit profil exotique scintille pendant un moment sur le blanc de la manche et de la main de la jeune femme, tandis que le reste de sa tête se perd dans le fond sombre. Le « petit pâge éthiopien » sert ainsi à mettre en valeur Laura Dianti, à renforcer sa blanchité et son prestige.

Dès la fin du XVI^e siècle, les Portugais et les Espagnoles ont introduit cette mode esclavagiste à Anvers. Après le déclin d'Anvers, cette mode est remontée au nord, vers Amsterdam. On peut aussi repérer la présence de « Maures noirs » dans la peinture de cette époque : les « serviteurs noirs » étaient régulièrement figurés en costumes aux couleurs vives, avec un collier d'acier autour du coup, signe de propriété. À partir du XVI^e siècle, Balthazar commence à être représenté en « roi mage africain » dans les scènes de la nativité. Il est souvent le plus éloigné du christ qui est toujours peint comme un « enfant blanc »¹⁷⁵. À partir du

¹⁷⁵ La question de la représentation et de l'origine ethnique de Jésus est une longue histoire. Ce sont des questions débattues depuis l'origine du christianisme. Cependant, Jésus, en tant que Juif palestinien du premier siècle, ne rassemblait certainement pas à un « caucasien », aux yeux bleus et aux longs cheveux blonds lisses. En 2015, une équipe de scientifiques de Manchester a produit une image réaliste de Jésus en utilisant des crânes de l'époque et de la région, elle a tenté de reconstituer ce qui aurait pu être l'apparence de Jésus, même s'il est impossible de connaître son vrai visage. En effet, le Jésus historique appartenait aux populations proche-orientales de Galilée, il parlait araméen, langue commune à l'époque palestinienne, une langue que de nos jours on parle encore notamment

xv^e siècle, la couleur de peau du personnage de Balthazar est mise en avant de manière explicite, d'abord en Allemagne et en Flandres, puis en Italie. Dans la peinture de l'époque, la représentation du troisième roi mage oscille constamment entre présence et mise à l'écart. Le roi mage noir est le plus souvent mis à l'écart de l'intimité créée entre la Sainte Famille et ses deux congénères blancs. Chez Albrecht Dürer (fig. 20), c'est aussi un tout jeune prince qui, comme les deux autres mages, a ôté sa coiffure par respect pour Jésus ; là encore il est un peu à l'écart, là encore avec une boucle d'oreille (Lavin & Perez, 2019).



L'adoration des mages, Albrecht Dürer, 1504. Wikimedia, CC BY

Figure 20

L'adoration des mages, Dürer, 1504.

L'idée de faire d'un mage un « nègre » accompagné par un serviteur également noir avait déjà été mise en œuvre par Rubens dans les *Adorations des Mages* du Prado, de l'Ermitage, du Louvre, des musées de Lyon, Bruxelles et Anvers et de Saint-Jean de Malines, où un vêtement oriental et un turban lui donnent une allure beaucoup plus exotique que dans la peinture du Musée Tissé du Mans. Il est ici peint à l'extrémité du tableau, à l'écart, son serviteur est disposé au même niveau pictural que le cheval.

en Syrie. La blanchisation de Jésus est donc indissociable de logiques impériales du christianisme et notamment de l'émergence du Saint Empire romain germanique.



Figure 21

Rubens, L'Adoration des mages, 99 × 139 cm, 1624, huile sur toile, Musée [archive] Musée royal des Beaux-Arts d'Anvers.

À partir du ^{xv}^e siècle, on retrouve des esclaves noirs importés dans toute l'Europe du sud : pages, musiciens, serviteurs (peintures de Carpaccio, « ouvriers noirs sur les quais de Venise »). La présence de Noirs d'Afrique subsaharienne à Venise fait partie de l'histoire de la traite des esclaves en Méditerranée.



Figure 22

Le Miracle de la relique de la croix au pont du Rialto de Vittore Carpaccio, peint vers 1495-96.

Ils étaient appelés « maures », car c'était le plus grand groupe d'Africains avec lequel les Européens étaient en relation. À la même époque, les « enfants esclaves » seront admis

comme des accessoires des cours de la noblesse dans toute l'Italie, mais aussi aux Pays-Bas et en Angleterre, aussi appelés « moretto » et « moretta », qui sont visibles dans les portraits aristocratiques. On pense par exemple au portrait de Mary Stuart de Adriaen Hanneman (1664), habillée en « princesse indienne » afin de représenter l'empire colonial néerlandais, à côté d'elle se trouve un serviteur noir en signe de soumission et d'infériorité et qui constitue également un signe de richesse et de statut. Les Hollandais ont déporté plus de 550 000 esclaves. Les hommes et femmes de la noblesse des Pays-Bas s'affublent de servants qui sont infantilisés et considérés comme leur propriété.



Figure 23

Portrait de Mary Stuart avec un serviteur (Adriaen Hanneman, 1664).

Pieter Boel, ou Peeter Boel, nom francisé en Pierre Boel ou Boule, né le 22 octobre 1622 à Anvers et mort le 3 septembre 1674 à Paris, est un peintre flamand d'animaux, de natures mortes, de fleurs et de fruits. Graveur du XVII^e siècle, il est associé à la peinture baroque flamande. Il s'installe à Paris, où il travaille à la Manufacture des Gobelins et devient peintre du roi. Pieter Boel a révolutionné la peinture animalière en dessinant directement d'après des animaux vivants dans un cadre « naturel ».



Figure 24

Pieter Boel, *Maure avec un paon, jeune femme avec des raisins et du gibier mort* (1650-1674).

Dans le tableau de Hendrik Andriessen, *Vanité avec le portrait d'un serviteur* (1650), on aperçoit un serviteur noir habillé avec élégance, qui porte au cou un collier en or, signe de fidélité à son maître, commanditaire du tableau, dont il brandit le portrait miniature tout en le fixant des yeux. Le crâne est situé au centre de la composition. Tout autour s'organisent de multiples symboles de la vanité : la musique avec un luth et une flûte, la nature (les quelques fleurs), les arts plastiques (la palette, les brosses, la petite sculpture), les divertissements (les dés, les cartes, la pipe), jusqu'au serviteur, propriété de son maître qui pose avec les autres *objets* de vanité. Les bulles semblent dire que tout est éphémère.



Figure 25

Hendrik Andriessen (jadis attribué à David Bailly), *Vanité avec le portrait d'un serviteur*. 1650, Herbert F. Johnson Museum of Art, Cornell University, Ithaca.

Lorsque des « enfants esclaves » sont représentés dans des portraits aux côtés de leurs maîtres ou maîtresses, ces enfants sont disposés comme des attributs, des figures exotiques et presque décoratives, prisées, mais hiérarchiquement inférieures, ontologiquement distinctes, représentées du côté des propriétés comme ici dans ce « portrait de Jeanne d'Autriche » (1557). Ces motifs et ces constructions picturales sont donc les outils d'une racialisation négative qui vaut autant pour les enfants ou les servants présents dans les portraits que pour les hommes noirs de certaines scènes religieuses.



Jeanne d'Autriche, par Cristóvão de Morais, 1551. Wikimedia, CC BY

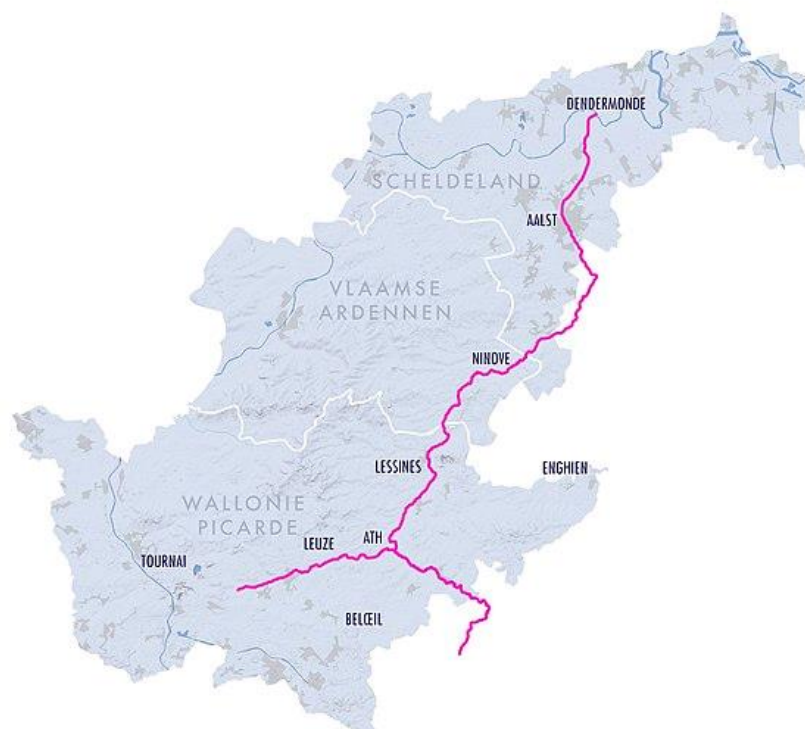


Portrait de Jeanne d'Autriche par Alonso Sanchez Coello, 1557. Wikiwand, CC BY

Figure 26

L'image que construit Jean Schenkman au XIX^e siècle (fig. 14) s'appuie donc sur cette longue tradition picturale esclavagiste dans les Pays-Bas que nous venons de restituer à travers quelques exemples de la peinture de la Renaissance (1495-1687). Le *Zwarte Piet* ressemble trait pour trait aux « enfants esclaves » des grandes cours d'Europe aux XVI^e et XVII^e siècles, « Pâges africains » considérés comme des « accessoires ». C'est la raison pour laquelle on retrouve ce personnage du *Zwarte Piet* dans d'autres grands ports négriers d'Europe du Nord : Dunkerque, Anvers, Amsterdam, Rotterdam, etc. À Dunkerque, on retrouve également une forme de carnaval négrophobe appelé la « Nuit des Noirs ». Il s'agit d'une forme de *blackface* folklorique comme on en retrouve à Ath avec le « Sauvage », à Lessines avec la « Sortie des Nègres » ou à Bruxelles avec les « Noirauds ».

4.6. Les routes de l'esclavage : la vallée de la Dendre et de l'Escaut (Anvers)



Le « Sauvage » d'Ath est, comme nous l'avons vu, une création folklorique d'une « société de fantaisie » appelée les « Braves de la Dendre », du nom de cet affluent qui se jette dans l'Escaut à Termonde (Dendermonde) en passant par Alost, Lessines et Deux-Acren, en vue de rappeler l'importance d'Ath en tant que port fluvial. La barque des « Pêcheurs napolitains » sur laquelle le « Sauvage » performe un folklore négrophobe est quant à elle la création d'une Société Chorale appelée « Les Matelots de la Dendre » créée en 1853-4 pour les 18 ans de celui qui deviendra Léopold II. La Dendre était navigable depuis 1640. Après les guerres de Louis XIV, Charles II d'Espagne favorisa le commerce dendrien et établit une nouvelle réglementation. Dès le XVII^e siècle, la Dendre est rendue navigable d'Ath à Termonde. Ce qui contribuera à l'essor de la région, favorisant le transport et le commerce par voie d'eau. Cette société chorale qui joue des répertoires d'opéras comiques et d'opérettes est donc le milieu culturel qui va produire le personnage négrophobe du « Sauvage » et le mythe orientaliste de l'« île lointaine de Gavatao ». C'est depuis cet univers esthétique européen qu'il faut comprendre l'émergence du personnage du « Sauvage » d'Ath sur la « barque des pêcheurs napolitains ».

Il est donc possible, depuis le contexte culturel impérial de formation de la figure du « Sauvage » en 1873 tel que nous l'avons restitué au point 4.3., d'inscrire cette figure dans une généalogie plus large de l'exhibition du sauvage entre les États-Unis, Hambourg, Paris, Anvers, Bruxelles, le Congo (on pense par exemple ici au travail de Aimé Mpane sur l'histoire de Otta

Benga)¹⁷⁶ autour des pratiques de mise en scène ethnographique et de l'anthropologie physique. De Ath à Dendermonde, en passant par Alost et Deux-Acres, puis par Dendermonde jusqu'à Anvers, de la Dendre à la mer du nord en passant par l'Escaut, il est possible de raccrocher le folklore négrophobe local du « Sauvage » et de la « Sortie de Nègres » de l'histoire plus vaste que Paul Gilroy a appelée l'« Atlantique noir ». Les figures négrophobes de Lessines et d'Ath sont ainsi à réinscrire dans l'espace transatlantique négrophobe qui a fabriqué une culture et des savoirs à la fois américains, africains, européens, etc.

Pour restituer cette généalogie le long des routes de l'esclavage de Lessines aux Caraïbes, de Ath à Sao Tomé, en passant par Ostende, Amsterdam, le Ghana, etc., il nous faut mettre en évidence le rôle d'Anvers, d'Ostende et de Bruges dans l'histoire du commerce esclavagiste. « *Jusqu'au milieu des années 1860, Le Havre s'impose comme la principale porte d'entrée et de sortie du continent européen. À cette date, le port normand doit subir la concurrence de plus en plus rude d'Anvers. Le port de l'Escaut s'affirme comme le premier organisme continental du début des années 1870 au début des années 1890, en s'imposant dans le trafic de transit, en plein essor, en direction des pays germaniques* » (Marnot, 2020). La *Feitoria de Flandre*, une institution portugaise installée dans le comté de Flandre va prendre une part importante dans le commerce triangulaire. D'abord logée à Bruges, elle s'installe ensuite à Anvers avec l'avènement de l'empire colonial portugais qui choisit cette ville pour y faire débarquer ses navires en provenance des Indes orientales et des Amériques. Le port d'Anvers jouera alors le rôle de principale tête de pont de l'empire colonial portugais (Blamont, 1993). On peut également parler de l'implication de la *Compagnie néerlandaise des Indes orientales* et la *Compagnie néerlandaise des Indes occidentales* dans le commerce esclavagiste de tissus, de vaisselle, d'épices, de tabac, de sucre, de café, etc. (Nijenhuis-Bescher, 2018). L'Escaut puis la Dendre ont indéniablement constitué des routes de l'esclavage sur lesquels ont transité produits comme esclaves, mais aussi théories, récits et savoirs négrophobes.

Situé au fond de l'estuaire de l'Escaut dans les Pays-Bas espagnols, Anvers n'est pas à proprement parler sur les bords de l'Atlantique. Mais elle n'en constitue pas moins le prolongement économique. Le produit des taxes prélevées sur les marchandises qui transitent par son port est multiplié par deux au cours de la première moitié du XVI^e siècle. De plus, on y observe un important regroupement de marchands-clients d'horizons divers (Allemagne, Italie, France, Angleterre, Espagne, Portugal). Par l'ampleur et la nature de leur négoce, ils font de la ville la plaque tournante du commerce européen. Elle concentre les demandes et les offres de toute l'Europe et de ses colonies. C'est à Anvers, après passage obligé dans les « Casas » de Lisbonne, que se déroule la vente de la plupart des denrées des colonies portugaises en Asie, en Afrique et au Brésil. En 1506, le roi du Portugal offre à Anvers le monopole européen de la vente des épices. Son facteur est installé dans la ville au sein de la *Feitoria de Flandres*, une succursale de la « Casa da India » de Lisbonne. En 1515, les Fugger d'Augsbourg déclarent acquérir annuellement à Anvers 15 000 quintaux d'épices auprès du facteur royal portugais (cf. Delleaux, 2015 : 43-73). On retrouve tout le long de ces voies commerciales fluviales, branchées sur le commerce triangulaire de l'Escaut à la Dendre, des formes de folklore négrophobe, que ce soit le carnaval d'Alost, de Ninove, à Lessines ou à Ath. On peut donc véritablement parler ici avec Edward Glissant, au-delà des historiographies locales, d'« histoires-mondes » (Glissant, 1995).

¹⁷⁶ Ateliers de la pensée collective, Clette-Gakuba V. & Vander Elst M., « vers une politique de la restitution » : <https://www.radiopanik.org/emissions/apc/apc-4-la-pygme-le-crane-et-la-place-lumumba/>

Économie esclavagiste : Anvers, Ostende et Bruges

La première vente de captifs noirs raziés sur les côtes atlantiques a eu lieu dans la ville portugaise de Lagos. Le port d'Anvers jouera également un rôle important dans le commerce d'esclaves au cours du XVI^e siècle, notamment par les maisons espagnoles, portugaises et allemandes qui s'y établissent. Il s'agit de firmes étrangères, s'inspirant de quelques antécédents de précurseurs brugeois de la fin du XVI^e siècle qui trafiquent depuis Anvers dans le golfe de Guinée (Everaert, 1975 : 178). Entre 1537 et 1557, ce sont en réalité Anvers et Venise qui tirent le meilleur parti de cette manne transatlantique. À la fin du XVI^e siècle, Anvers deviendra le centre du commerce et du raffinage du sucre. Elle est alors la ville européenne avec la plus grande population africaine après Lisbonne (Blakely, 2005). Après la conquête du Surinam en 1682, les afrodescendants seront de plus en plus présents dans les principales villes des Pays-Bas espagnols. Cette présence d'esclaves domestiques africains appelés « pâges », apportés par les commerçants portugais et espagnols à Anvers, nous la retrouvons dans la peinture de l'époque, chez Dürer (fig. 20) ou chez Titien (fig. 19). À travers cette présence des « Pâges africains » et d'« enfants esclaves », on perçoit toute la violence des relations esclavagistes à l'intérieur desquels les Africains étaient considérés comme des « accessoires » de standing et des biens meubles et qui, en revers, instaurent la blanchité de leurs maîtres. Cette présence réifiante se prolongera et se démocratisera durant la colonisation avec la pratique de servitude des « boys » que l'on retrouve également chez les colons belges au Congo. Les manuscrits Lapière qui ont été mis en vente par la salle de Vente Ferraton puis retirés à la suite d'une plainte introduite au Procureur du roi de Bruxelles (4 octobre 2019) étaient accompagnés de photos montrant Lapière en présence de boys ramenés en métropole du Congo. Ces éléments ont été mis en avant par Georgine Dibua (Facebook, 19 mars 2016). En effet, Georgine Dibua avait, avec son association Bakushinta, organisé une exposition « Présence Congolaise en Belgique, plus de Cent Ans » au cours de laquelle les photos de colons accompagnés de jeunes boys congolais avaient particulièrement interrogé les visiteurs.



Figure 27

© Africamuseum Officier Albert Lapière en vacances à Ypres à la villa Arts en 1897 avec son jeune boy Mariano qu'il avait ramené du Congo.

On perçoit donc à travers cette généalogie de la présence noire dans la peinture flamande que cette mutation d'un folklore rattaché à la tradition du carnaval et du monde inversé vers la mise en scène de relations d'esclavage et de servitude s'inscrit dans l'histoire longue de l'esclavage et de la colonisation dans les Pays-Bas bourguignons, puis espagnoles et autrichiens.

Lorsqu'on tente de reconstituer les généalogies du folklore négrophobe en Belgique, on est rapidement pris au piège d'un biais épistémologique qui nous empêche de restituer l'expérience coloniale belge 1884-1960 dans le temps long des sociétés esclavagistes. Il y a ici un trope résultant du « nationalisme méthodologique » (Martins, 1974) dans la mesure où l'État-nation belge a tendance à être pris pour l'unité naturelle de l'analyse des phénomènes sociaux. Or, pour rendre compte du folklore raciste que mettent en scène les rites du « Sauvage » d'Ath, du Zwarte Piet, des Noirauds, de « Nègres » de Deux-Acren, etc., il nous faut prendre une perspective historique plus étendue, qui parvienne à restituer l'impact de la traite transatlantique dans la formulation de formes folkloriques négrophobes en Belgique. L'indépendance de la Belgique en 1830 n'advient pas du néant, comme une sorte de rupture épistémologique, elle s'effectue dans une période historique fondamentale : la transformation des sociétés esclavagistes en sociétés coloniales sous l'impact des mouvements abolitionnistes et de la recomposition du commerce transatlantique. Comme nous l'avons vu au chapitre précédent, la spécificité du paternalisme belge réside dans son discours « anti-esclavagiste » de type philanthropique et son action « civilisatrice » au Congo qui prend appui sur la reterritorialisation de la main-d'œuvre africaine et sa transformation en travail forcé (M'bokolo, 2005). En effet, l'État-nation belge qui émerge en 1830 d'un compromis historique entre puissances coloniales émerge de cette conjoncture historique impérialiste. La colonialité de la culture belge doit ainsi être restituée dans une continuité avec les empires desquelles elle émerge.

Des ports comme Anvers ou Ostende, des villes comme Gand, Bruges ou Bruxelles ont été profondément impliqués dans le commerce transatlantique. De 1593-1607, c'est deux-cents navires qui participent à la traite esclavagiste en direction de l'île de Gorée (Everaert, 1975 : 183). Au xv^e siècle, Anvers est la première ville boursière au monde ; la première bourse moderne est créée à Bruges au xiii^e siècle. En 1508, la couronne du Portugal y installe la *Feitoria de Flandres* qui constitue la régie commerciale des navires qui reviennent chargés d'épices des Indes, en longeant les côtes africaines, et d'agents d'Amérique qui vont jouer un rôle fondamental dans la réalisation des opérations financées d'Anvers (Van Houtte, 1961).



Figure 28

Reproduction d'un navire de commerce esclavagiste du XVIIIe siècle des Pays-Bas autrichiens, armé par des commerçants anversois (Musée d'Anvers).

Anvers est alors la principale tête de pont de l'empire colonial portugais. Elle est à la fois un centre financier et un centre de distribution de sucre et des épices africaines (Walvin & Pignarre, 2022). Le sucre et les épices qui arrivent à Anvers constituent les marchandises de luxe d'un système esclavagiste meurtrier. Le jus tiré de la canne à sucre dans les plantations au Brésil, de Sao Tomé, dans les Caraïbes, en Jamaïque ou à la Barbade est raffiné à Anvers (en 1550 : la ville d'Anvers connaît dix-neuf raffineries). De cette surexploitation d'une main-d'œuvre corvéable et sacrificable à merci au sein du système plantationnaire esclavagiste, il reste de nombreuses traces dans l'économie capitaliste belge contemporaine, comme la raffinerie de Tirlemont qui produit le sucre du même nom qui est fondé en 1836 et qui est toujours aujourd'hui un des groupes sucriers les plus puissants aux mondes (chiffre d'affaires de plus de 1600 millions d'euros).



Figure 29

On retrouve encore aujourd'hui dans une publicité sur le site candico.be une approche apologétique du commerce esclavagiste. « Au XVI^e siècle, le sucre était rare et considéré comme un mets de luxe. Sa rareté et son exclusivité en faisaient un présent de choix pour les monarques ». La publicité pour le sucre roux Candico assume pleinement cette filiation : « Produit depuis les premiers arrivages de sucre de canne sur les berges de l'Escaut, en 1317 ».

Anvers est alors la capitale mondiale du sucre, car la ville se trouve au cœur du réseau esclavagiste qui se déploie entre Sao Tomé et Lisbonne (Walvin & Pignarre, 2022). Les consortiums anversois participeront avec les Portugais et les Hollandais à la mise en place du système plantationnaire sur l'île de Sao Tomé. Les maisons espagnoles et portugaises vont s'établir à Anvers au cours du XVI^e siècle. Les armateurs brugeois reprendront les réseaux de la traite à partir de 1687. Se met alors en place un consortium composé de grands négociants (J. Roussel, J-B. Vlegs, D. Ruebens) qui vont armer des bateaux à destination de la Guinée et de Sao Tomé (Denucé, 1937 : 35-42). Au XVIII^e siècle, de nombreux bateaux partiront également d'Ostende, sous pavillons espagnols à destination des côtes de Guinée. La chambre de commerce de Bruges qui est construite en 1715 indique l'importance des profits énormes qui sont engendrés dans le commerce triangulaire qui consomme un nombre absolument exorbitant d'esclaves capturés sur la côte de l'Or entre l'actuelle Guinée et le Ghana (Archives communales de Bruges [A.C.B.], Livre de Résolutions, 1713-22). C'est à partir de la « compagnie d'Ostende » (1723) également appelée la « Compagnie Impériales des Indes » (A.C.A., Compagnie impériale des Indes, 5604 & 593) que des armateurs gantois seront également impliqués dans le commerce esclavagiste à partir de ports négriers voisins (Dunkerque, Middelbourg, Londres).



Figure 29

Compagnie d'Ostende/Compagnie générale et impériale des Indes (1713-1744). On voit clairement ici l'inscription autrichienne (l'aigle à double tête, drapeau autrichien ; la couronne, le sabre et le sceptre impérial).

Aujourd'hui, dans la Ducasse d'Ath, les symboles et les liens avec l'empire des Habsbourg sont très visibles (Hallebardiers, char du conseil communal, char de Albert et d'Isabelle, char de la navigation, etc.).



Les Hallebardiers accompagnent le char des États Provinciaux, images Notélé, 27 mai 2023.



La barque de la navigation évoque une barge qui assurait la liaison entre Bruges et Gand au XVI^e siècle (1535), avec de nouveau l'aigle à deux têtes du Saint Empire et les couleurs de la famille de Habsbourg, image Notélé, 27 août 2023.

Avec la constitution du «Port libre d'Ostende» (1781-83) comme port franc de nombreux cargos jouissent de la neutralité garantie par le pavillon impérial autrichien. De nombreuses compagnies vont ainsi prendre part au commerce triangulaire, souvent en association avec des armateurs étrangers. Plusieurs firmes jouent un rôle de commissaire pour l'approvisionnement des ports négriers de Nantes et de Dunkerque en fournissant les opérations de traite esclavagiste en armes, poudres et munition. En 1782, le banquier et industriel bruxellois Jacques Joseph Chapel plaide ouvertement pour que le trafic négrier soit officiellement encouragé par les Pays-Bas autrichiens (Everaert, 1975 : 182). La traite esclavagiste stimulera l'expansion de l'industrie nationale (fabricants d'armes du Limbourg et à Liège/Herstal¹⁷⁷, manufactures de toiles à Anvers, etc.). Le brasseur et homme d'affaires bruxellois d'envergure multinationale, Frédéric Romberg, affrète un bateau, le Marie-Antoinette, d'une capacité de 290 captifs. Entre 1782-3 un consortium bruxellois (Romberg, Chapel, le financier Walckiers de Gammarages et de Pestre) met à flot onze vaisseaux qui vont relier les Antilles françaises en passant par la Côte d'Or (de Gomicourt, 1782 : 75-77). Frédéric Romberg à lui seul va armer 193 navires négriers. Ses navires portaient d'Ostende sous le pavillon impérial autrichien (Everart, 1975 : 183). À Ostende, son fils aîné Frédéric dirigeait la société Frederik Romberg Fils & Ricour. Une société brugeoise était impliquée dans l'assurance maritime. À Gand, Romberg & Consorts se sont spécialisés dans la traite négrière transatlantique. À Bruxelles, il place un autre fils, Henri, à la tête d'une usine textile qui produit du troc pour la traite des esclaves. C'était une usine mécanisée de filature, de tissage et d'impression de coton. Il était également actif en tant que banquier. En 1784, Joseph II l'éleva au rang de baron à Vienne. La lettre patente énonçait explicitement ses mérites pour la traite esclavagiste (Anspach, 1994). Le passage par l'esclavage transatlantique sur trois siècles va donc constituer une période fondamentale dans la compréhension de la formation du capitalisme belge.

¹⁷⁷ La fabrique d'armes de Herstal sera très active dans l'armement des bateaux négriers, elle sera également fortement impliquée dans la colonisation. Le guide décolonial François Makanga a découvert à Tervuren que l'arme de Tipo Tipp avait été fabriquée à Herstal.

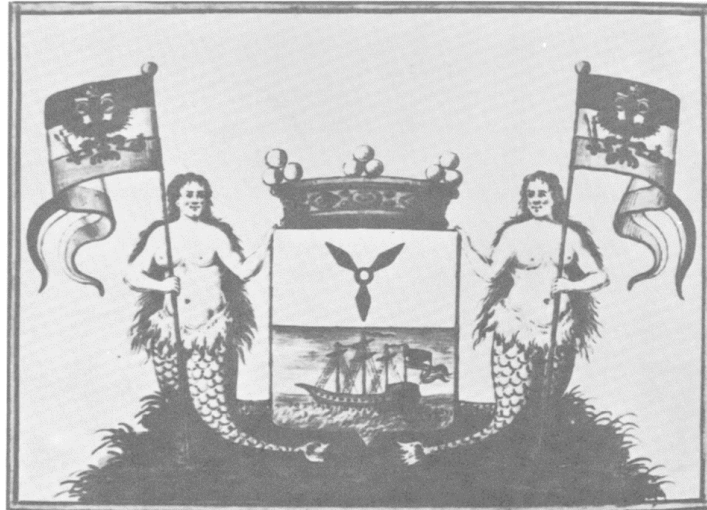


Figure 30

Armoiries du baron Frédéric de Romberg (Bruxelles, ministère des Affaires étrangères).



Figure 31

Château Romberg à Mechelen (Brabant).

Ce tableau par quartier des habitations, sucreries, indigoteries-cotonneries et caféières, composant la clientèle de la maison Romberg à Saint-Domingue, fait ressortir la part importante réservée à l'indigo et au coton, soit 50% des habitations, le sucre et le café se partageant le reste.

TABLEAU N° 1 : Répartition par quartiers des divers types de plantations liées à la maison Henry Romberg, Bapst & C^{ie}.

Quartiers	Sucreries	Indigoteries-cotonneries	Caféteries
Saint-Marc.	9	31	14
Port-au-Prince.	4		1
Léogane.	2		
Port-de-Paix.	1		
Jérémie.			1
Total.	16	31	16

Si on ne tient compte que des navires enregistrés à leur nom à l'Amirauté de Guyenne entre le 27 septembre 1787 et le 1er mai 1789, on constate que, dans l'armement à destination des colonies, la société Romberg, Bapst & C^{ie} entre en concurrence, à la veille de la Révolution, avec les plus puissantes maisons bordelaises. La maison Romberg partage la quatrième place avec Arnaud Lavaud Aîné et J.-J. Barthez. Cinq années après leur installation à Bordeaux, des Bruxellois ont réussi à se hisser aux premiers rangs d'un secteur de l'activité commerciale, jusqu'alors jalousement gardé, des armateurs français (Thésée, 1972 : 82). Ce qui montre l'importance d'acteurs privés issus des Pays-Bas autrichiens dans la traite transatlantique (Saint-Domingue, Guinée, Côte d'Or, Saint-Marc, Port-au-Prince, Mozambique, Le Cap, etc.)

TABLEAU N° 3

Calendrier des armements bordelais de Henry Romberg, Bapst & C^{ie} à destination des Antilles et de l'Afrique, d'après les passeports et soumissions d'armateurs, conservés aux archives de l'Amirauté de Guyenne.

Navire	Tonnage	Capitaine	Soumission du	Destination	Barils de farine	Engagés
Le Mars.	344	L. Martignac	16 avril 1784	Saint-Domingue		
Le Bon Henry.	150	L. Lemaître	21 janv. 1785	Isle de France		
Le Roy de Juda.	252	J. P. Barabé	31 mai 1785	Guinée		
La Reine de Juda.	280	Lamaurinière	24 août 1785	Côte d'Or		« exempt »
Le Breton.	200	Joseph Bordes	26 oct. 1785	Saint-Marc	295	
Le Mars.	344	A. Dohorman	14 févr. 1786	Saint-Domingue	530	
Le Breton.	200	J.-B. Langlumé	27 juill. 1786	»	406	
Le Bon Henry.	150	L. Lemaître	4 déc. 1786	»	470	
L'Espérance.	340	J. Darmagnac	20 déc. 1786	»	936	
La Dorothée.	125	J. Bordes	3 mai 1787	Saint-Marc		
Le Breton.	200	J.-B. Langlumé	9 juin 1787	»	700	
Le Mars.	344	A. Lartigue	25 juin 1787	»	1635	
Le Bon Henry.	150	Guillaume Giboin	11 août 1787	Port-au-Prince	300	
L'Espérance.	340	Pierre Larréguy	24 oct. 1787	Saint-Domingue	114	
Le Brillant.	468	L. Lemaître	13 févr. 1788	Mozambique	25	
Le Protecteur.	308	J. Bordes	11 mars 1788	Saint-Domingue	800	
Le Samson.	494	Guillaume Giboin	23 juin 1788	»	1652	6
Le Mars.	344	A. Lartigue	21 juill. 1788	»	300	6
La Ville de Bordeaux.	608	J. Duranteau	9 sept. 1788	Mozambique	1234	
L'Espérance.	340	Martin Larronde	21 oct. 1788	Saint-Domingue	16	6
Le Mars.	344	J. Bordes	27 août 1789	»	6	6
L'Espérance.	340	Jean Silhouette	4 déc. 1789	»		6
Le Triomphant.	450	A. Lartigue	30 mars 1790	Le Cap	106	6
La Justice.	417	F.-Jh. Dubrey	4 juin 1790	Saint-Domingue	206	6
Le Lafayette.	330	Charles Delost	7 sept. 1790	Mozambique	8	6
L'Espérance.	340	Jean Silhouette	1 oct. 1790	Saint-Marc	306	6
La Ville de Bordeaux.	608	Charles Chenu	5 févr. 1791	Mozambique	0	6
Le Triomphant.	450	A. Lartigue	22 mars 1791	Saint-Domingue	656	6
La Justice.	452	F.-Jh. Dubrey	6 juil. 1791	»	312	
L'Espérance.	340	Jean Silhouette	28 sept. 1791	Saint-Marc	155	
La Justice.	452	Lajard (caution)	20 avril 1792	»	120	
Le Triomphant.	450	»	17 août 1792	Saint-Domingue		
L'Espérance.	340	»	22 oct. 1792	»		

Liste des esclaves de l'habitation Reynaud (coton et indigo), au canton des Cordes-à-Yiolon, quartier de Saint-Marc à Saint-Domingue (1784).

Hommes et garçons.

N ^o	Nom	Nation	Âge	Observations	Prix ²
1	Jacques		30	premier cuisinier...	4.000
2	Louis	créole	20	deuxième cuisinier..	3.300
3	Narcisse	Congo	25	perruquier et cocher	4.000
4	Philippe	Sénégalais	26	perruquier et cocher	4.000
5	Benjamin	Indien	14	perruquier.....	2.500
6	Azor	Congo	12	valet.	2.000
7	Jean-Louis	créole	12	valet fils de Char-	
8	Merlin			lotte	2.500
		Arada	40	commandeur	3.500
9	Belhumeur	Congo	28	indigotier.	3.500
10	Charmant	»	30	maçon.....	3.000
11	Jolicœur	»	35	charpentier	4.000
12	Gd. Dominique	»	26	cabrouetier	3.000
13	Pt. Dominique	»	25		2.500
14	Laurent	»	30		3.000
15	André	»	28		3.000
16	Anjou	Arada	34		3.000
17	Charles	Congo	22		3.000
18	Vendredy	Aoussa	40		2.500
19	Jean	Congo	40	charpentier	2.000
20	Léveillé	»	35		1.500
21	Samson	Kiamba	45		2.000
22	Julien	créole	35	hattier	2.500
23	Henry	mulâtre	12	fils de Christine, épi-	
				leptique	1.000
24	Pt. Jean-Louis	créole	6	fils d'Hortense.....	1.000
25	David	»	2	fils de Claire.....	500

Les acteurs privés des Pays-Bas autrichiens agissent en consortium international. On le remarque ici, avec la participation, aux côtés d'«illustres représentants de la “nation” germanique» (Walckiers de Vliringue, Walckiers de Gammarage, Bapst, etc.), des banquiers Jean Ozy & Fils de Rotterdam, et de J.-L. Pourtalès, «roi des négociants» de Neuchâtel.

Liste des actionnaires.

Noms des anciens actionnaires	Nombre d'actions	Capital versé (en livre tournois)
Walckiers de Vliringue et Walckiers de Gam- marage	2	200.000
Frédéric baron de Romberg.....	2	200.000
G.-C. Bapst.....	1	100.000
Elie Reynaud.....	1	100.000
Reynaud de Barbarin.....	1	100.000
Total		700.000
Noms des nouveaux actionnaires		
Bethman & fils.....	2	200.000
Bonnaffé frères & fils.....	1 $\frac{1}{2}$	150.000
Walckiers de V. et de G.....	1	100.000
J. Ozy & fils.....	1	100.000
Feger & Gramont	1	100.000
Weltner & C ^{ie}	$\frac{1}{2}$	50.000
Lajard.	1	100.000
Bouchereau.....	1 $\frac{1}{2}$	150.000
Jean Senat.....	1	100.000
Barreau.	$\frac{1}{2}$	50.000
Pierre Changeur (compte à demi avec un ami).	1	100.000
Louis Leguen.....	$\frac{1}{2}$	50.000
Wustemberg.	$\frac{1}{2}$	50.000
Pourtalès & C ^{ie} (Neuchâtel).....	1	100.000
Pourtalès aîné (Paris).....	1	100.000
Total		1.500.000
Fonds total (anciens et nouveaux actionnaires).....		2.200.000 livres

4.7. Rites d'initiation post-coloniaux au racisme

Nous avons montré comment le *blackface* folklorique est inséré dans l'histoire de l'esclavage des régions d'Europe du Nord, cependant en Belgique il n'est pas simplement un legs culturel inactif issu de l'époque coloniale inscrit dans un long héritage esclavagiste. Il est également performé comme un rituel proprement post-colonial. La dimension actuelle du *blackface* est particulièrement perceptible dans une scène singulière ayant lieu dans l'entité de Lessines non loin de Ath, à Deux-Acren : la « sortie des Nègres » lors de la Ducasse des Culants. Cet élément folklorique de la Ducasse met en scène une visite imaginaire du Roi Baudoin au Congo (fig. 32 et 33) sous le régime de Mobutu, elle rejoue ainsi la « libération du Congo durant les années 1960 » comme l'indique le site internet. Il ne s'agit pas d'une scène historique (l'accession au pouvoir de Mobutu étant post-indépendance), mais plutôt de la constitution d'une scène mythologique qui en dit plus sur les formes de vie et du folklore post-colonial belge que sur la réalité socio-historique de l'indépendance du Congo. Lors de l'action des Bruxelles Panthères à l'occasion de la Ducasse de Deux-Acren en 2018, le comité organisateur de la kermesse des Culants avait déclaré, pour tenter de se défendre de toute considération raciste qu'« *il s'agit de représenter la libération du Congo durant les années 1960. On voit les Noirs sous dominance belge qui reprennent leur indépendance, sous l'œil éloigné du roi Baudoin* ». Le secrétaire de la Société Rue Culant explique, quant à lui, la constitution du cortège : « *Le Moami¹⁷⁸, le chef de la tribu, accueille le roi belge [fig. 33]. Ils symbolisent l'union belgo-congolaise et sont tirés par une jeep remplie de coloniaux. À la suite du convoi, il y a une vingtaine de danseurs, grimés en membres de la tribu. Ils s'agitent autour d'une charrette sur laquelle trône un chaudron où trempe un colon blanc. Cela simule la mise à mort de ce dernier.* ».

On voit ici (fig. 32) le rôle joué par le roi Baudoin au côté du « Moami ». Les images sont issues du blog <http://www.ellezelles-photos.be>, à l'occasion d'un reportage photographique consacré au cortège de la Ducasse des Culants de Deux-Acren (Lessines), 17/09/2011 (3 pages, 66 photos).

¹⁷⁸ Organisation sociale dans la Maniema (Raucq, 1952). « Société secrète » appliquée aux hiérarchies sociales : Moami des Wattenza, « confrérie des Moami ». Le « Moami » est également une figure de l'administration coloniale indirecte, celle du « roi nègre » (Gochet, 1888). On retrouve donc dans ce rituel négrophobe du Moami quelque chose de similaire avec les Noirauds qui ridiculisent aussi les « chefferies » congolaises. La politique indigène va mener une lutte contre ces « sociétés secrètes » accusées de « xénophobie ». « *La secte la plus importante est sans contredire celle des "Moami"* ». L'administration coloniale la qualifie de « secte nuisible ». On constate une véritable fascination de l'administration belge du Congo pour les « hommes-léopards », pour les « hommes-lions », pour le « cannibalisme » (fig. 36), la « sorcellerie », les « sociétés secrètes ».



Figure 32



Figure 33

L'imagerie de *Tintin au Congo* du «safari colonial» est très prégnante dans les différents éléments folkloriques de la Ducasse des Culants (fig. 34, 35 et 36).



Figure 34



Figure 35



Figure 36

On perçoit à travers ce reportage photographique de 2011 que la « grande sortie de nègres » (à droite sur la photo, fig. 37) ne concerne pas qu'un *blackface* facial, mais l'ensemble d'une mise en scène à forte connotation coloniale. Autrement dit, le *blackface* folklorique dépasse le seul « grimage en noir » et s'ancre dans un imaginaire ethnologique colonial/impérial dont nous avons restitué des éléments généalogiques au point 4.3. (« Le "Sauvage" [1873] : exhibition et exotisme »).



Figure 37

Ce rituel folklorique post-colonial (1980) réactive les fantasmes négrophobes les plus profonds autour des « sociétés secrètes » congolaises considérées comme anthropophage (fig. 38) à l'instar des Aniota et des Moami. Ici, lors de la « grande sortie des Nègres », le colon blanc finit mangé par les indigènes dans une marmite. On retrouve sur le char (fig. 38, photo du bas), des morceaux de chair humaine suspendus. En Belgique, encore dans les années 1980-90, les petits enfants blancs chantaient une chanson sur ce thème : « *le sorcier Bamboula est tombé dans la marmite, en faisant des frites, ouye ayaaaaay, les cannibales sont là* », la chanson continuait ainsi : « *on fait du tam-tam sur les fesses des grosses madames* ». Il est difficile de trouver l'origine de cette chanson, mais il est souvent rapporté qu'elle était chantée par des grands-parents qui avaient vécu au Congo jusqu'en 1960 : « *Votre discussion est la seule référence que je trouve sur la toile... Et je réalise donc que cette chanson vient d'Afrique et nous avait donc été transmise par mon père (ou mes grands-parents paternels) originaires du Congo* » (Vaness Potez, Facebook, 20 janvier 2023). J'ai moi-même encore entendu cette chanson dans les cours de récréation d'écoles bruxelloises dans les années 1990.





Figure 38

En effet, les théories sur l'anthropophagie indigène ont toujours accompagné les rencontres des Européens avec le monde colonisé (cf. Jean de Léry, *Voyage au Brésil*). On peut rapprocher ce rituel anthropophage post-colonial (1980) des traces dans la conscience raciale contemporaine de la façon dont la Rébellion Simba (1961-1964) a été rapportée dans la presse belge de l'époque. C'est dans le contexte post-indépendance que l'opération « Dragon rouge »¹⁷⁹ (24 nov. 1964 - 27 nov. 1964) pour « délivrer » les Belges de Stanleyville fut lancée. Dans les journaux belges de l'époque, on publia quantité de témoignages sur des Blancs tués « sauvagement » au Congo. Se rejoue alors ici, à travers ce rituel folklorique post-colonial de Deux-Acren, une « *forme de mise en discours et de représentation de l'Autre* » qui prend consistance sous le terme générique Maï-Maï, et tout son univers négrophobe fait de « sorcellerie », d'« actes barbares », de « meurtres rituels », de « tortures », d'« anthropophagie », etc. (Toma Muteba Luntumbue : « Maï-Maï, narration anthropophagique », installation et intervention, 2019). Le terme générique « Moami » ou « Maï-Maï » pourrait connoter ici les milices d'autodéfense communautaires qui sévissent dans l'est de la République démocratique du Congo depuis plusieurs décennies. L'histoire de ces mouvements insurrectionnels remonte au début des années 1960, au lendemain de l'assassinat du Premier ministre Patrice Lumumba. Le gouvernement congolais de l'époque voulait affirmer la légalité des actions de l'A.N.C., l'Armée Nationale Congolaise, appuyée par des

¹⁷⁹ Mardi 24 novembre 1964, 6 h : transportés par des C-130 américains, 545 paracommandos belges sont largués sur Stanleyville, aujourd'hui Kisangani. Quelque 1 600 Belges et étrangers y sont retenus en otages depuis trois mois et demi par les « Simba » (lion, en swahili), la rébellion qui occupe alors le nord-est de l'ex-Congo belge. La plus grande intervention de sauvetage militaro-humanitaire de l'histoire de la Belgique a commencé. Nom de code : « Dragon rouge ». Les documents exhumés par le journaliste d'enquête Ludo De Witte révèlent à quel point le ministre (Paul-Henri Spaak) et son bras droit (Etienne Davignon) ont joué, non sans cynisme, avec la sécurité des otages. Beaucoup ont été laissés sans secours, à la merci de rebelles bien décidés à se venger des massacres commis par les troupes de reconquête. La priorité belge était d'écraser rapidement le fief des Simba pour renforcer le gouvernement de Léopoldville dirigé par Moïse Tshombe et préserver les intérêts de la Société générale et d'autres compagnies. Bruxelles voulait surtout en finir une fois pour toutes avec le chaos qui règne au Congo, secoué depuis 1960 par des insurrections (Rogea, 2014).

mercenaires¹⁸⁰ blancs (à l'instar de Jean Scharmm), des unités des gendarmes katangais (de la province du Katanga anciennement sécessionniste revenue dans le giron du gouvernement central) et des troupes belges parachutées pour secourir leurs ressortissants retenus en otages dans la ville de Stanleyville par les rebelles. Les revues de l'époque (dont une revue de propagande éditée par les services de la presse du gouvernement congolais en 1964 et analysée par Toma Luntumbue dans l'exposition *Zones Narratives* à la galerie de l'ERG) font état de descriptions, à la limite de l'insoutenable, des crimes imputés aux insurgés dans toutes les localités tombées sous leur contrôle. À travers ces récits anthropophages, la grammaire coloniale met en scène les actes de celles et ceux qui veulent se défendre (ici les révolutionnaires Simbas) sans leur accorder ni le droit de se défendre ni la dignité de se défendre. Ce que racontent ces récits largement diffusés dans la presse belge de l'époque, c'est la mise en scène de la sauvagerie. Par ce biais, le pouvoir post-colonial et ses alliés refusent de faire entrer ce qui se passe, les luttes et résistances qui naissent des inégalités d'un système ou de refus des différentes formes de colonisation, dans le régime de la guerre entre différentes forces. Les récits anthropophages sur les Maï-Maï produisent volontairement une forme d'asymétrie : *« le corps blanc comme corps central, visage tragique, et les corps noirs comme des amas innommables, des matières-corps sans singularité, des matières mortes sans nom »*¹⁸¹. *Il n'y a cette fois pas d'équivalence. L'acte de se défendre est non seulement illégitime, mais il est transformé par le récit, le montage du texte avec les images et leurs cadrages, en un acte de cruauté. On retire aux lecteurs/spectateurs toute possibilité de projections dans ce qu'incarnent les Maï-Maï* » (Journal 55 – Dossier, « Détourner le regard », Toma Muteba Luntumbue, artiste, historien d'art et commissaire d'exposition, membre de Culture & Démocratie et Olivier Marboeuf, auteur-conteur, dessinateur, critique et curateur, 24/11/2022).

Ainsi, les fantasmes (post)coloniaux anthropophages projetés sur les Maï-Maï, comme sur les Aniotas de Tervuren ou les Moami de Deux-Acren, constituent en réalité autant de dispositifs d'éblouissement produit de la mauvaise conscience belge à travers lesquels la violence de la colonisation est rendue impensable. Nous pouvons donc parler ici, à travers ce rituel de Deux-Acren lié à la « Sortie des Nègres », d'une forme de mise en scène, d'une théâtralisation de soi qui vise à transformer la mauvaise conscience post-coloniale belge face aux atrocités commises au Congo en une forme de fantasme anthropophage compensatoire.

À travers cette mise en scène post-coloniale du « Moami » se rejouent les théories coloniales sur l'anthropophagie que l'on pourrait faire remonter à la controverse de Valladolid¹⁸². Cependant, dans le discours des organisateurs de cette performance raciste, confrontés aux accusations de négrophobie, il s'agit *« au contraire d'une façon d'honorer*

¹⁸⁰ Ludo De Witte a retrouvé un document qui prouve la participation de la Sûreté de l'État à ce recrutement de mercenaires belges, officiellement illégal. Un télex de Paul-Henri Spaak montre que le ministre désapprouve le départ de mercenaires depuis l'aéroport de Zaventem, pas assez discret. Il souhaite que ces mercenaires partent d'un pays voisin. Dans un autre télex, Spaak mentionne certes la « cruauté » de la répression après la prise de Stanleyville. Mais quand son ambassadeur au Congo lui annonce qu'il ferme le consulat belge de « Stan » aux réfugiés congolais, afin de ne pas provoquer l'ire de Mobutu, Spaak acquiesce (Rogee, 2014).

¹⁸¹ Comme nous les retrouvons dans les descriptions de Conrad (cf. conclusion générale), mais aussi dans les récits de prélèvements anthropométriques lors de la construction de lignes de chemin de fer au Congo (cf. expédition Hutterot).

¹⁸² La condamnation de l'« anthropophagie » est le cœur archétypique de la controverse de Valladolid. Pour Sepúlveda, la condamnation de ce comportement « contre-nature » et ritualisé vient du fait que ces sociétés indigènes lui donneraient un sens socio-religieux. La distinction entre « culpabilité individuelle » et « culpabilité de la nation » indigène permet dès lors au procureur Sepúlveda de réclamer la condamnation sans appel de cette dernière : le « cannibalisme » n'étant pas puni par les caciques locaux, ce devoir incomberait dès lors aux « nations civilisées ». En estimant le nombre de sacrifices humains à 20 000 par an, Sepúlveda souligne que la guerre de conquête épargnera des vies humaines et lui confère ainsi une dimension « humanitaire ».

l'indépendance du Congo ». Et il s'agirait peut-être de prendre au sérieux cette façon d'« honorer », de la prendre littéralement, à la lettre. Plus que de « tabou » sur la colonisation, comme on le répète souvent un peu rapidement, ce que performe le *blackface* de Deux-Acren c'est peut-être davantage une forme de ritualisation conjuratrice de la violence décoloniale. À travers cette mise en scène grotesque, il y a quelque chose que les Belges rejouent de la perte du Congo, quelque chose qui a avoir avec la production d'une mélancolie post-coloniale, avec ce que Gilroy appelle un « fantasme compensatoire ». Face à la perte soudaine et radicale de sa légitimité morale – il faut se rappeler que, dans la propagande coloniale des années 1930-60, le Congo belge est présenté comme la « colonie modèle », comme « Le » modèle de gestion scientifique et paternaliste –, toute une génération de Belges a activement résisté à un processus collectif de deuil pour ce qu'elle avait aimé et perdu. Ces réactions mélancoliques dont parle Gilroy sont provoquées par la « perte du fantasme de l'omnipotence ». Pour ce qui est de la scène anthropophage de Deux-Acren, où le Blanc finit dans une marmite ; ce rituel post-colonial rejoue sous une forme grotesque et ridicule la peur réelle diffusée dans la conscience coloniale belge post-indépendance, les récits terrifiants des guerriers Maï-Maï. Il reste dans le bloc névrotique blanc issu de la décolonisation¹⁸³ ce fantasme que la puissance noire libérée du joug colonial, rendue à « sa nature » indigène, donne lieu à des scènes de sauvagerie et de cannibalisme. C'est la grande peur des petits blancs d'être mangé par le nègre déchaîné.

Ce que montre le rituel folklorique anthropophage de Deux-Acren, c'est qu'il y a dans ce folklore négrophobe contemporain à la fois une continuité avec l'époque coloniale et une réactualisation post-coloniale. Il en va également ainsi du personnage du « Sauvage » d'Ath. Lors d'une visite dans les archives de la ville d'Ath, que nous avons réalisée avec Morgan Stalpart (libraire afrodescendant de la ville qui s'est trouvé très impliqué dans les discussions autour du *blackface* en 2019-2020), celui-ci a pu retracer la généalogie de la Ducasse depuis 1975. En réalité dans les années 1970 *« la Ducasse d'Ath était en train de périliter, elle connaissait une période de déclin, plus personne ne venait à la Ducasse »*. C'est à cette période-là que l'ASBL « Rénovation du cortège » (1975) aurait été créée pour « redonner au cortège tout le faste qu'il méritait ». *« On a fait appel aux Jeunes Guides athois pour combler le manque de figurants et à partir de là, il y a eu un nouvel essor. En 1981, pour les cinq-cents ans de la Ducasse dans la ville ça a été la grande fête, c'était les cinq-cents ans de Goliath [une des figures centrales de la Ducasse : guerrier, une épée au côté et une masse en main, Goliath porte la cuirasse. Il est coiffé d'un casque avec cimie]. Tous les Athois auraient dansé ensemble sur la place principale de la ville. Les figurants et les spectateurs se sont réapproprié la Ducasse et ont commencé à jouer les uns avec les autres, les spectateurs encensaient les figurants et les figurants en répondant jouaient avec le public. C'est à partir de là que le rôle du "Sauvage" est devenu très populaire, son rôle dans la Ducasse a changé. Au départ, il restait sur la barque des pêcheurs napolitains (figure 2), un simple figurant. À partir de ce moment-là, il a commencé à s'animer davantage, à jouer avec le public, à descendre du char et à aller au contact du public. Au début c'était des "vivats !", il lançait des trucs. C'est à ce moment-là que l'affaire des tétines [le "Sauvage" joue un rôle important dans le rite de sevrage, nous y reviendrons dans un instant] est arrivée, ça n'a pas plus de dix ans. J'avais pas remarqué avant que sur le mât il y avait des tétines et des doudous. C'est cette interaction entre les deux parties qui a créé cette importance par rapport aux enfants. Il s'est rapproché du public, on lui amène les enfants, ça, c'est nouveau. Petit, je ne me souviens pas qu'il bougeait du bateau. La photo (fig. 1) qui a fait le tour d'un monde d'un enfant que l'on tend au Sauvage c'est récent »* (interview de Morgan Stalpart). On peut parler ici, dans la séquence 1982-2019, d'un

¹⁸³ On peut en retrouver un exemple dans l'émission *Lundi Matin* consacrée au livre « Noireur » de Norman Ajari où l'un des interlocuteurs, pour parler de ce que Norman Ajari appelle l'« inconscient anti-Noir », évoque « cette grande chose noire ».

renouvellement de l'interprétation strictement post-colonial. C'est bien durant cette période qui est celle du deuil impossible de l'Empire que la figure négrophobe du « Sauvage » prend un rôle de plus en plus actif. Alors que jusqu'en 1982 il avait plutôt un rôle secondaire et limité, le « Sauvage » est désormais le seul figurant qui est mis en avant, qui est marchandisé, il y a un drapeau d'Ath avec le Sauvage. C'est d'après Morgan Stalpart « la force de Rudy Baudet qui a inventé ce personnage » au point de devenir « Le » figurant, emblème de la ville. Le « Sauvage » de 2019 est donc un reste actif de la figure de 1887 reconfiguré aux conditions de la négrophobie contemporaine.



Figure 40

À l'occasion de la Ducasse de 2019, en rue, dans les magasins comme sur les réseaux sociaux, les marques de soutien en faveur du Sauvage se multiplient. Un commerçant a même eu l'idée de confectionner des t-shirts sur lesquels est inscrit « Je suis Sauvage », lesquels s'arrachent comme des petits pains. *« À la base, le but de la démarche n'était pas de vendre et de faire de l'argent, mais de répondre aux attaques contre notre folklore »* (La DH, 20/08/2019).



Figure 41

Il y a aussi dans ces formes de folklore négrophobes une dimension profondément narcissique et égotique. C'est ce que restitue Véronique Clette-Gakuba, lorsqu'elle revient sur une scène ayant eu lieu en 2019 à Ath, pour refonder l'entente locale par-delà la controverse sur le *blackface*, lancée par Bruxelles Panthères. Lorsque le personnage du « Sauvage » rend ses chaînes au bourgmestre d'Ath pour performer sa supposée indépendance, Véronique Clette-Gakuba perçoit que, dans cette scène, on ne voit presque plus le « Sauvage » mais, en revanche, la blancheur du bourgmestre crève littéralement l'écran, une blancheur qui « calcine », comme l'écrivait Fanon : « *on ne voit plus que lui (...) Pour faire campagne électorale, le Sauvage apparaît comme cette entité symbole en miroir de laquelle il apparaît grand* » (Véronique Clette-Gakuba lors de l'émission *La diaspora chuchote*, 12 septembre 2019). On ne peut pas ne pas penser, à ce moment, aux pseudo-cérémonies d'allégeance de chefs indigènes restituées dans les *Carnets* de campagne d'Emile Storms. Le « Sauvage » est alors un dispositif culturel qui s'inscrit dans le temps long (cf. peinture de la Renaissance) et constitue en miroir une identité blanche survalorisée, mais qui se rejoue et se relance point par point. À travers ces scènes contemporaines, on perçoit comment la dimension performative du *blackface* est précisément de (re)produire la blanchité en tant que mirage de la race, en tant que fausse innocence.



Figure 42

Ducasse d'Ath : pour exprimer sa liberté, le Sauvage donne ses chaînes au bourgmestre (Notélé, 25/08/2019).

Si le « Sauvage » et les « Nègres » sont bien des productions de la culture (post)coloniale belge, leur efficace contemporaine est de reproduire une forme de blanchité à la fois nostalgique et dénégatrice. C'est pourquoi il importe de restituer les métamorphoses du racisme en fonction des transformations des modes de production racialisés et des mutations des formes de gouvernementalité. Et là où le capitalisme a encore besoin de la violence organisée, il a aussi besoin de l'oubli, de l'oubli de ses crimes, il a besoin de continuer à entretenir cette insensibilité systémique dont le *blackface* est un dispositif puissant. La perpétuation du *blackface* peut être restituée comme une des formes d'une résistance active à l'hétérogénéisation de l'Europe, au retour de l'empire à l'œuvre depuis les accords de 1964 relatifs à l'occupation des travailleurs turcs en Belgique et l'accord bilatéral d'échange de la main-d'œuvre entre la Belgique et le Maroc de 1964. Dans ce contexte post-colonial, le *Blackface* fonctionne comme une garantie, un soutien de l'hégémonie raciale de la blancheur dans un monde où l'empire colonial est brisé et son hégémonie est en partie défaite. En tant que production de fantasmes compensatoires, le *blackface* permet ainsi de résister au fond d'exploitation des travailleurs africains sans-papiers, de surexploitation des ressources du tiers monde sur lequel se découpe le mode de vie paisible,

normalisé, de la classe moyenne occidentalisée, mais aussi aux destructions des environnements et dérèglements climatiques. Il rend possible, pour la conscience majoritaire, de ne pas avoir à se confronter aux violences abyssales, connaturelles à la modernité blanche et eurocentrique. Le « mirage Nègre », que l'on retrouve dans ses formes folkloriques de *blackface*, permet aux Blancs de fuir toute confrontation directe avec les conséquences, y compris écologiques, d'un monde colonial et impérial qu'ils chérissent trop pour le mettre en cause (Ajari, 2019b : 139). C'est à travers la (re)production d'un fantasme égocentrique comme déni de toute forme de responsabilité que, nous semble-t-il, on peut tenter d'expliquer la longévité et la continuité de cette forme folklorique de négrophobie en Belgique. Là où il n'y a pas de culpabilité, il n'y a rien à réparer et il n'y a rien à répondre. Dès lors face à cet obscur désir de stigmatiser et d'humilier l'autre, ne répond que le plein exercice du droit obscène à la bêtise et à la violence, à tourner en dérision plus faible que soi. On s'offusquera alors qu'une police d'un autre ordre (wokisme) prive du droit de rire, du droit à un humour qui n'est jamais dirigé contre soi-même (autodérision) ou contre les puissants (satire), mais toujours contre plus faible que soi – le droit de rire aux dépens de celui que l'on cherche à stigmatiser (Mbembe, 2015 : 11).

Dimension initiatique de la blancheur : *Peau blanche, masques noirs*

Le personnage performé du « Sauvage » d'Ath incarne un esclave captif qui porte des chaînes et un anneau dans le nez, qui hurle, qui frappe le sol d'une masse et qui crie. Il suffit de voir la réaction des petits enfants pour se rendre compte qu'il s'agit d'un personnage effrayant. Il est d'ailleurs remarquable que dans les témoignages d'attachement des adultes au personnage du « Sauvage », il soit toujours fait référence à ce traumatisme initial. On ne peut pas ne pas penser, dans cette rencontre initiatique avec le « Sauvage », à ce que restitue Fanon de sa propre expérience parisienne dans *Peau Noire, masques blancs* : « *“Maman, regarde le nègre, j'ai peur”. Peur ! Peur ! Voilà qu'on se mettait à me craindre* ». Raamata Thiam (afrodescendante habitant Ath, psychologue), avec qui j'ai eu l'occasion de m'entretenir, rapporte à ce propos une tradition post-coloniale autour du « Sauvage », assez récente, dont Morgan Stalpart nous a déjà parlé : « *quand les parents athois veulent que leur enfant abandonne leur tétine, ils attendent avec l'enfant que le cortège passe, ils prennent leur enfant, qu'ils portent à bout de bras pour que l'enfant donne sa tétine au Sauvage et s'en débarrasse à tout jamais. Donc cet enfant donne, ou se fait arracher, c'est selon, son “objet transitionnel”, son objet de sécurité, au Sauvage. Et puis il a bien le temps d'identifier celui qui est responsable de ce traumatisme, celui qui l'a amputé de sa sécurité, au Noir qui hurle, qui bave, qui crache (...) on retrouve une communauté de personnes soudées autour de cette première indépendance que leur a donné le Noir paradoxal.* » La négrophobie joue ici un rôle constitutif au cœur même d'un rite contemporain de sevrage. On peut donc parler d'un « rite d'initiation au racisme » (Robert, 2016) dans la mesure où la rencontre avec le « Sauvage » constitue une expérience traumatique d'aliénation constitutive de la blancheur. Rejoignant les réflexions de Fanon dans « Racisme et culture », on perçoit, à travers cet exemple, comment on devient négrophobe dans et par une culture raciste. On comprendra dès lors que, lorsqu'on parle de *blackface*, il ne s'agit plus seulement du grimage noir sur des peaux blanches ou de la « sensibilité des afrodescendants », comme l'expriment souvent les défenseurs de ce folklore, il s'agit aussi et plus fondamentalement de cette fabrique affective, visuelle, sensorielle, imaginaire, inconsciente du « nègre », fabrique que nous avons restituée dans le temps long, comme expérience primordiale de soi, comme dimension constitutive de la blancheur. Lorsqu'on parle de « rite d'initiation à la blancheur », on pense encore trop souvent aux cérémonies suprémacistes du Ku Klux Klan, aux cagoules blanches, aux grandes robes et aux croix qui brûlent, ou encore aux cérémonies

ésotériques nazies. Le cas du « Sauvage » d'Ath et des « Nègres » de Deux-Acren nous invite à une attention ethnographique aux dimensions plus triviales, plus belges, plus communes du folklore négrophobe contemporain.

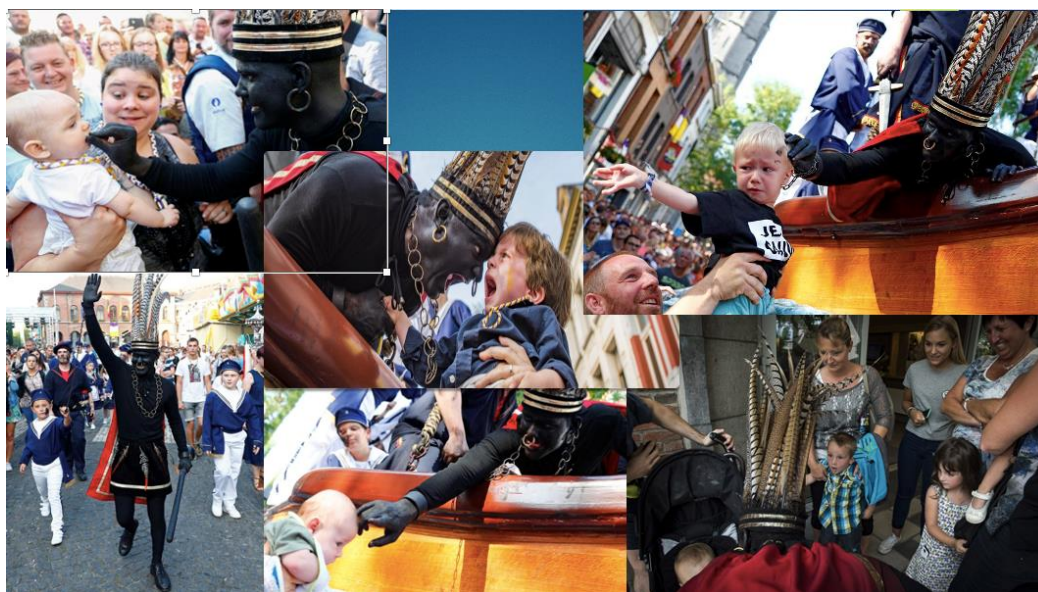


Figure 43

Si nous parlons de « rites d'initiation à la négrophobie », c'est dans la mesure où ces performances folkloriques instaurent une relation d'assujettissement et de subalternisation. La figure du « Sauvage » ou des « Nègres » est ce qui rend impossible aux noirs réels, aux afrodescendants de Belgique de pouvoir se trouver dehors avec l'autre, ce qui interdit toute coprésence avec la « Sauvage » : « *le Blanc, qui, impitoyablement, m'emprisonnait, me portait loin de mon être-là, très loin, me constituant objet* » (Fanon, 2011 : 155). Fanon nous aide ici à rendre compte d'une façon quasi clinique de l'effet du *blackface* dans l'expérience vécue des afrodescendants en Europe : « *Mon corps me revenait étalé, disjoint, rétamé (...) Le nègre est une bête, le nègre est mauvais, le nègre est méchant, le nègre est laid (...) Toute cette blancheur qui me calcine...* » (Fanon, 2011 : 156). Fanon exprime la violence psychique, subjective du *blackface* en ces termes : « *Je suis surdéterminé de l'extérieur (...) Je suis fixé* » (Fanon, 2011 : 158). Ainsi malgré la rhétorique majoritaire qui présente ce folklore comme « bon enfant » se joue en réalité, le mépris et la haine : « *C'était la haine ; j'étais haï, détesté, méprisé* » (Fanon, 2011 : 159). Cette initiation primordiale à la négrophobie est d'autant plus puissante qu'elle s'effectue sous le prisme purement innocent de la fête pour enfants.

Fanon lie en un même bloc névrotique négrophobie et négrophilie : « *Magie noire, mentalité primitive, animisme, érotisme animal, tout cela reflue vers moi* » (Fanon, 2011 : 166). Nous avons déjà croisé cette articulation dans les *Carnets* de Storms comme avec les fantasmes anthropophages projetés sur le Moami et les « nègres » cannibales à Deux-Acren. La construction du personnage du « Sauvage » ressort à l'évidence de ces pratiques racistes de l'« exotisme » dont Fanon a montré, dans « Racisme et culture », qu'elles manifestaient une « volonté d'objectiver ; d'encapsuler, d'emprisonner, d'enkyster ». L'exotisme du « Sauvage » est donc une forme de cette simplification. Sa construction se fait à partir de caractéristiques, de curiosités, de traits stéréotypés, de choses, mais jamais à partir de structures que l'on reconnaît aux cultures vivantes. Fanon dégage dans « Racisme et Culture » la raison nègre ici à l'œuvre : « *Il n'est possible d'asservir des hommes sans logiquement les inférioriser de part en*

part. Et le racisme n'est que l'explication émotionnelle, affective, quelquefois intellectuelle de cette infériorité » (Fanon, 2011 : 723).

Les dispositifs culturels de type *blackface* peuvent et doivent donc également être restitués sur le plan de la production historique du désir. Norman Ajari, dans un texte important, « Du désir négrophilique. Arthur Jafa contre l'érotique coloniale de la masculinité noire » (2019), indique des éléments historiques et politiques pour saisir cet attachement à la figure du Nègre que l'on trouve dans toute la culture occidentale. Ce que dit Ajari, c'est que la prise en compte des stéréotypes dégradants (véhiculés par le *blackface*) ne peut se faire sans prise en compte du désir qui anime ce rapport aux formes culturelles noires, mais aussi au corps noir lui-même (Ajari, 2019b : 134). Cette possibilité de consommation et d'appropriation est bien une des conséquences sur le long terme de l'esclavage et de la colonisation qui a fait du « nègre » un « bien meuble dont le propriétaire avait tout le loisir ». Le « Sauvage », le « Nègre », les Pâges, les « enfants esclaves », les « boys », etc., en tant que production de la raison nègre colonialiste s'inscrit dans cette longue histoire de biens humains qui font jouir les Blancs : « *les Noirs étaient fondamentalement envisagés comme les véhicules de la jouissance blanche* » (Hartman, 1997 : 23). Le désir négrophilique qui préside à la constitution du « Sauvage » et à sa longévité post-coloniale est ainsi fondé sur des apologies partielles, pauvres, simplificatrices et caricaturales de la force et de l'endurance des corps noirs, tel qu'elles ont historiquement contribué à consolider l'asservissement des esclaves, des colonisés et de leurs descendants, et à affaiblir leurs efforts de libération et d'humanisation (Ajari, 2019b : 135). C'est souvent d'ailleurs sur ce registre négrophile que répondent les zéloteurs de ce folklore lorsqu'ils sont accusés de racisme : le « Sauvage » d'Ath ou les « Nègres » de Deux-Acren représenterait la « force de la résistance noire », ce seraient des « hommages à la décolonisation », etc.

C'est également ce qui ressort des discours qui lors de la Ducasse d'août 2023 se sont opposés au changement du « Sauvage » en « Diable ». Dans une rhétorique qui rappelle celle du discours de Rudy Demotte, comme nous allons le voir, les zéloteurs du « Sauvage » affirment que c'est « *l'oppressé qui est le vrai gagnant par rapport à ses oppresseurs, de cet esclave noir qui garde sa dignité et sa puissance face aux colonialistes blancs qu'il ridiculise, de "ce petit qu'on spotche" sans y parvenir, qui ne baisse pas les yeux, leur crache à la face, et qui au final est celui qu'on aime, que la population aime, qu'on ovationne, qui est par ses bisous colorés porte-bonheur* » (post Facebook publié sur la page ATH et ses environs le 28 août 2023 à 1H30). Dans une pratique appropriatrice, la noirceur en tant que « pouvoir de résistance » imaginaire est ainsi fongibilisée à travers des traits négrophobes caricaturaux. « *Ce qui gêne le plus dans notre Sauvage athois ne serait-il pas en subliminal cette image du colonisé qui garde son honneur et domine autrement face aux blancs oppresseurs ??? Ce monde où l'on déguise, ou plutôt on enfume pour ne plus voir, toute "différence", me dégoûte : on n'appelle plus un chat un chat : plus de handicapé, plus d'aveugle, plus de femme de ménage, plus de vieillesse, plus de gros, de maigre, de distrait, plus de... : la richesse ne vient que des différences pourtant !!!* » (Ibidem) « *Le Sauvage est aussi un David, celui qui peut, s'il est mis en valeur et correctement expliqué à tous, rester un symbole du "plus jamais" et du "vous n'aurez pas ma liberté de penser", un hommage à tous ceux que la Belgique a tenté d'écraser, qu'elle a exploité et traité ignominieusement !!! Faire disparaître le Sauvage de la Ducasse d'Ath, c'est pour moi faire taire les cris de révolte qui résonnent encore, ceux des populations que les Européens ont à l'époque réduits en esclavage ! (...) Entourez cette tradition d'une bonne explication, et faites-en un juste et noble symbole de reconnaissance de ce que le peuple noir a subi ! Et de toute son inébranlable dignité malgré ses souffrances !* » (Ibidem).

En pensant ainsi se disculper, les zélateurs négrophobes lèvent alors soudainement un coin du voile sur leur désir négrophilique.¹⁸⁴ Cette appropriation stéréotypée de l'autre est ce qui ressort de tous les témoignages de fascination du « Sauvage ». On peut donc véritablement parler ici, avec Fanon, d'« hallucinations érotiques ». La négrophobie n'est pas seulement le fait de la haine ou de la peur (phobie), mais se constitue aussi depuis une érotique, un puissant attrait (philie). L'anthropologie critique du *blackface* implique donc également de reconsidérer les pulsions libidinales et sexuelles qui y sont en jeu (Ajari, 2019b : 135) dans leurs historicités – comme l'indique Raamata Thiam jusque dans des rites de sevrage – produites depuis une « *obscène théâtralité du commerce des esclaves* » (Hartman, 1997 : 17), mais aussi depuis les zoos humains, les expositions coloniales, les shows ethniques, etc. En l'espèce, il s'agit de constater que la vie des Noirs jusque dans les affres des souffrances les plus insupportables – le Sauvage est à l'évidence un esclave captif – est convertible en sources d'amusement, de jouissance et de distraction pour la société civile blanche (Wilderson, 2010 : 115).

Contester, c'est interrompre la naturalisation de la négrophobie

La décolonisation du folklore raciste et colonialiste est principalement portée par des collectifs anti-racistes afrodescendants. Ces collectifs sont composés de jeunes Belges, nés ou socialisés en Belgique, descendants d'immigrés post-coloniaux ayant connu la colonisation au Congo, au Rwanda, au Burundi, au Maroc, en Algérie, en Tunisie, au Togo, au Bénin, en Guinée, au Cameroun, etc. Depuis la Seconde Guerre mondiale, le mouvement antiraciste associatif était surtout porté par des immigrés juifs d'Europe de l'Est ou des immigrés italiens comme le montre l'histoire du Mouvement contre le Racisme, l'Antisémitisme et la Xénophobie (MRAX)¹⁸⁵. Même si les archives montrent des luttes portées par les immigrés de première

¹⁸⁴ Nous avons été confrontés à l'expression de cette forme de « négrophilie » pathologique lors d'une rencontre organisée au Brass'art Digital Café (Molenbeek) autour du livre de Mireille-Tsheusi Robert *Racisme anti-Noirs* (2017). J'avais alors posé une question relative à la rénovation du musée de Tervuren et Mireille avait répondu qu'elle ne voulait rien avoir à faire avec ce musée. Une dame plus âgée présente dans la salle, une blanche affiliée à la section locale d'Ecolo, lui avait répondu, sur un ton assez maternaliste, qu'en tant qu'« Africaine » elle devait se préoccuper de ce musée, car il avait des « *collections d'art africain parmi les plus belles au monde* ». Mireille-Tsheusi Robert avait répondu à cette interpellation que pour elle ces objets étaient comme le fruit d'un viol et qu'elle ne pouvait pas oublier cela. La dame n'avait alors pu s'empêcher de dire : « *oui, mais ce sont quand même des bijoux !* ». Cette phrase lui était comme sortie toute seule par la bouche. Elle m'a longuement hantée. C'est alors le concept de « désir négrophilique » avancé par Norman Ajari qui m'a, dans l'après coup, permis de restituer cet énoncé à travers ce lien d'insensibilité et d'absence de toute disposition éthique qui s'établit dans la conscience occidentale entre la jouissance esthétique de la « beauté » et l'oubli des massacres au cours desquels ils ont été excavés de leur contexte de production et d'usage. Dissociation que l'on retrouve tout au long du processus de valorisation de ces artefacts. Comme pour l'« art Tabwa », dans ce folklore raciste et colonial, la conscience négrophile s'abreuve en réalité inlassablement de ses propres fantasmes et alimente perpétuellement ses propres hallucinations (Ajari, 2019b : 139).

¹⁸⁵ Après la guerre, 1950, un groupe d'anciens résistants fonde l'Union des Juifs contre le Racisme, l'Antisémitisme et pour la Paix. Ce collectif a pour vocation de diffuser à travers un périodique français, *Droit et Liberté*, des articles traitant essentiellement de la situation des Juifs de Belgique. Ces bénévoles se présenteront très vite sous la bannière de MRAP-Belgique (Mouvement de lutte contre le Racisme, l'Antisémitisme et pour la Paix). À l'époque, la Belgique importe pour les besoins de son industrie énormément de main d'œuvre en provenance des pays méditerranéens – Italie, Espagne, Grèce, puis Maroc et Turquie. Ces travailleurs exercent dans des endroits insalubres et dangereux et vivent dans des conditions souvent déplorables. Il devient urgent pour les acteurs du MRAP de l'époque de tenter d'obtenir que leur soient accordés les droits les plus élémentaires, mais aussi de résoudre les problèmes d'accueil et d'insertion et, plus généralement, de prévenir les attitudes xénophobes dans la population belge. En mars 1966, l'ex-MRAP intègre cette dimension nouvelle dans son objet social et adopte son nom définitif en y ajoutant la notion de xénophobie. Il devient donc le Mouvement contre le Racisme, l'Antisémitisme et la Xénophobie (« Du MRAP au MRAX », <https://mrax.be>). Le MRAX est né : « Notre association a pour but la lutte contre le racisme, l'antisémitisme et la xénophobie. Elle appelle à l'union et à

génération contre le racisme et les violences policières depuis les années 1970-1980, parfois portées/accompagnées par le mouvement maoïste AMADA/TPO puis par le jeune PTB (« De Mohamed Soussi à Said Charki : 25 ans de terreurs policières », 1997), elles n'avaient ni visibilité ni impact dans les associations antiracistes associatives. Depuis le début des années 2010, de nouveaux collectifs (Bamko, Bakushinta, Collectif Mémoire Coloniale et Lutte Contre les Discriminations, Bruxelles Panthères, Nouvelle Voie Anticoloniale, Présence Noire, Café Congo, Collectif Susu, etc.) composés d'afrodescendants s'emparent de la question du racisme comme un legs colonial actif en Belgique. Ces associations insistent sur la spécificité historique de la négrophobie et de l'islamophobie en lien avec l'histoire de la colonisation et de l'esclavage, dans un temps long. Les luttes décoloniales contre le *blackface* s'effectuent alors comme une tentative de démantèlement du complexe névrotique négrophobe né des structures historiques de l'esclavage et de la colonisation dans sa reproduction et dans ses conséquences les plus contemporaines. La restitution des formes culturelles à l'œuvre dans des personnages comme celui du « Sauvage » ou des « Nègres » de Deux-Acren se constitue alors comme un travail complémentaire à cette contestation, en tant que travail de problématisation politique, c'est-à-dire de dénaturalisation et d'historicisation du « Sauvage » comme production culturelle raciste irréfléchie. C'est ce que nous faisons à travers une archéologie critique de la race qui tente de restituer les conditions d'émergence de la figure du « Sauvage » en 1873, dans une conjoncture marquée par la formulation des théories raciologiques du XIX^e siècle, mais aussi dans les formes de continuité post-coloniale à Ath et à Deux-Acren depuis le temps long des sociétés esclavagistes. Cette archéologie est nécessaire et se constitue comme un complètement à la pratique activiste dans la mesure où elle permet de défaire les discours idéalisés de défense du personnage du « Sauvage » qui s'appuient sur l'origine mythique supposée du personnage. Faire l'archéologie du « Sauvage » c'est ainsi rendre compte de la fabrique de la violence de l'imaginaire impérialiste (Tonda, 2015) dans ses effets négrophobes les plus contemporains.

Ces actions multiples et hétérogènes de contestation du folklore colonial en Belgique permettent alors, du point de vue de la construction de la blanchité, de faire entendre, dans notre présent politique, la question que James Baldwin nous a laissée en héritage à la fin du XX^e siècle : *« Ce que les Blancs doivent faire, c'est essayer de trouver au fond d'eux-mêmes pourquoi, tout d'abord, il leur a été nécessaire d'avoir un "nègre", parce que je ne suis pas un "nègre". Je ne suis pas un nègre, je suis un homme. Mais si vous pensez que je suis un nègre, ça veut dire qu'il vous en faut un »* (I Am Not Your Negro, 2016). Baldwin compare alors cette énorme gangue de sottises, de mensonges et de fantasmes négrophobes qui se loge au cœur du *blackface* à un poison dont il convient de se demander ce qu'il fait à la personne qui le fabrique et le distille. On a par exemple pu constater à Ath que ce soit lors de notre rencontre avec les autorités en 2019 où lors de la transformation manquée du « Sauvage » en « Diable » en 2023 que les autorités de la ville ne maîtrisaient pas du tout les effets du *blackface*. Pour parvenir à formuler politiquement la fin du *blackface* en Belgique sur un autre registre que celui de la morale ou de l'évolutionnisme (« toutes les cultures changent », « il faut s'adapter », etc.) avec le risque de réactions suprémacistes, il va bien falloir que les Blancs commencent à répondre à cette question : pourquoi ont-ils besoin de Zwarte Piet ? Pourquoi tiennent-ils tant à leurs Nègres et leurs Sauvages ? À quoi répond ce besoin existentiel de performer un double

l'action tous ceux qui entendent s'opposer aux discriminations, aux haines, aux préjugés fondés sur la race, la langue, l'origine ou la confession ou l'appartenance philosophique et faire triompher l'amitié et la paix entre les peuples, l'égalité et la fraternité entre les hommes » (Objet social – 1975).

maléfique et diabolique et contre quoi ces figures de nègres les protègent-ils ? Que leur permettent-elles de supporter ? Lorsque Baldwin dit que cette réponse ils doivent aller la chercher au fond d’eux-mêmes, il nous invite à mettre en œuvre une ontologie historique de nous-mêmes (Foucault), en tant que Blancs.

La critique décoloniale du *blackface* vise donc à ce niveau à lier, c’est-à-dire à restituer, ce lien consubstantiel entre les personnages « bons enfants » du folklore négrophobe métropolitain ou les artefacts des musées bruxellois et les millions de morts, les crimes contre l’humanité commis par le colonialisme belge au Congo, au Burundi et au Rwanda. Tout comme il ne faut jamais séparer le désir esthétique produit à partir des statuettes batakwa pillées par Storms et exposées au musée de Tervuren comme « chef-d’œuvre » ou comme « trésor » (de la valeur), du crâne de Lusinga recelé au sein de l’Institut royal des Sciences naturelles dans une collection héritée de l’anthropologie physique. En effet, ce désir négrophilique, cette jouissance esthétique est constitutive de la blanchité en tant que plaisir-consommation-consumation rendue innocente par le blanchiment des crimes coloniaux. Il existe donc un nouage historique généalogique entre cette jouissance esthétique et le fruit du massacre. Comme nous l’avons déjà vu, le *topos* de cette nouvelle esthétique capitaliste-impérialiste en train de se former durant la seconde moitié du XIX^e siècle, c’est le Crystal Palace. Ce vaste palais d’exposition en fonte et verre édifié à Londres pour l’exposition universelle de 1851 est le lieu de synthèse du fétichisme de la marchandise et des « féeries coloniales » où les fantasmagories du Capital se sédimentent et se superposent, où les crimes coloniaux sont reconvertis en marchandises. On peut alors parler ici d’une « part maudite » des marchandises coloniales non plus comme une abstraction paradigmatique et anhistorique, mais comme le résidu d’une opération de blanchiment parfaitement historicisable point par point. L’approche décoloniale critique de la négrophobie culturelle en Belgique vise alors ici à restituer, pour chacune de ces figures (« Sauvage », « Nègre », « Zwarte Piet », Statuettes batakwa, Nkisi, etc.), sa *part maudite*, c’est-à-dire, pour être plus précis, les crimes et les pillages qui s’y logent, y sont forclos et reconvertis en spectacle, en folklore et en amusement. Ce lien consubstantiel, dans la conscience occidentale, entre désir esthétique et violence de l’agression originelle qui se rejoue autant dans la contemplation de l’« art tabwa » que dans le folklore raciste et colonial du *blackface*, indique comment la conscience négrophile s’abreuve en réalité inlassablement de ses propres fantasmes et alimente perpétuellement ses propres hallucinations (Ajari, 2019b : 139)¹⁸⁶. Le *blackface* en tant que dispositif raciste, dans sa volonté d’illusion, légitimé comme droit culturel et privilège, mais aussi en tant que patrimoine (jusqu’alors reconnu par l’UNESCO), continue en réalité de voiler la catastrophe historique du racisme (Mariott, 2007 : 32) jusque dans ces conséquences les plus contemporaines¹⁸⁷.

On comprend ainsi comment le débat sur les origines coloniales du folklore négrophobe ne suffit pas, car il a tendance à escamoter les formes de performativité actuelle, c’est-à-dire ce que nous pourrions appeler les « transformations post-coloniales du folklore négrophobe ». Pour instruire la dimension actuelle de ses formes folkloriques, il faut ainsi non seulement prendre en compte le colonialisme, c’est-à-dire l’instauration d’une souveraineté d’une entité politique exogène sur un territoire lointain (l’Outre-mer comme *lebensraum*) et les traces qu’il aurait laissées dans les sociétés contemporaines, mais plus fondamentalement il faut restituer la manière dont le système de violence global qui surgit de l’expansion des circuits

¹⁸⁶ Ces hallucinations de la race se retrouvent exprimées corporellement, comme une hexis coloniale, par l’ancienne direction du musée de Tervuren, Guido Gryseels, lorsqu’il évoque la grande pirogue, la girafe ou l’éléphant. On voit ses yeux s’écarter comme ceux d’un enfant devant le monde magique de Tintin.

¹⁸⁷ On pense ici aux mises à mort de Ibrahima Barrie, de Dieumerici Kanda, d’Isaac Tshitenda et Lamine Bangoura, etc. tués en Belgique par la police (Vander Elst & Amara, 2023).

commerciaux atlantiques au XVI^e siècle a surdéterminé la configuration du monde moderne dans sa double dimension matérielle et symbolique (Bourguignon-Rougier, Colin & Grosfoguel, 2014 : 3). Il s'agit donc ici d'une perspective ethnographique de la *longue durée* (Quijano, 2015) qui accorde une attention aux formes de reconfiguration du régime de colonialité, c'est-à-dire à la colonialité comme envers de la modernité depuis ses expressions et reconfigurations les plus contemporaines (voir paragraphe sur les reconfigurations suprémacistes).

Entretien d'une pseudo-innocence et d'une indifférence aux ravages (écologie)

Ce que montre l'efficace contemporaine de ces formes folkloriques de *blackface*, c'est que la blanchité s'y produit comme une subjectivité sans conscience, c'est-à-dire sans capacité éthique. C'est une des raisons qui explique, peut-être, que la plupart du temps un Blanc qui commet un *blackface* affirme, sous la forme de l'autocritique (qui ressemble fort au dispositif du confessionnal), qu'il est sincèrement désolé, qu'il s'excuse pour le dommage qu'il a causé et qu'il n'avait pas l'« intention » de blesser. Mais dans cette dialectique du noir et du blanc, il n'y a pas à proprement parler de relation sociale ni d'intersubjectivité. La blanchité s'y constitue sous la forme de ce que Deleuze appelait l'« échantillon majoritaire », à partir duquel les *autres* se différencient et se classifient, c'est-à-dire précisément l'absence de point de vue, l'absence de perspective : « *La majorité suppose un état de pouvoir et de domination, et non l'inverse. Elle suppose le mètre étalon, et non l'inverse. [...] Une autre détermination que la constante sera donc considérée comme minoritaire, par nature, et quel que soit son nombre, c'est-à-dire comme sous-système ou hors-système. [...] Mais, à ce point, tout se renverse. Car la majorité, dans la mesure où elle est analytiquement comprise dans l'étalon abstrait, ce n'est jamais personne, c'est toujours Personne – Ulysse (...)* » (Deleuze & Guattari, 1980 : 133-134). « Personne », c'est ce que les penseurs décoloniaux d'Amérique latine appellent l'« épistémologie du point zéro »¹⁸⁸. En tant que Blanc, il n'y a pas réellement de point de vue situé par rapport au racisme. Précisément, la blanchité est l'absence d'expérience subjective du racisme : ce point zéro se constitue alors depuis une pauvreté de l'expérience vécue de la domination, comme une forme d'immunisation un peu abrutissante qui constitue le racisme d'un point de vue moral et donc extérieur à sa propre expérience du monde. James Baldwin, dans *Chassés de la lumière*, parle avec précision de ce différentiel d'expérience. Dans un passage où il évoque ses souvenirs de conférences données dans des écoles secondaires à Watts et où il se remémore la « vivacité » et la « profondeur » de l'esprit des jeunes Noirs qui ont dû « *grandir dans la nécessité de s'interroger sur tout* », il établit un contraste avec cette toute autre expérience de grandir en tant que Blanc aux États-Unis : « (...) *Les enfants blancs grandissent avec une connaissance de la réalité si réduite qu'on peut dire qu'ils s'illusionnent*

¹⁸⁸ « Dans la philosophie et dans les sciences occidentales, le sujet qui parle reste toujours caché, recouvert, effacé de l'analyse. La localisation ethnique, sexuelle, raciale, de classe ou de genre du sujet qui énonce est toujours déconnectée de l'épistémologie et de la production des connaissances. Par l'effacement de la localisation du sujet dans les relations de pouvoir et dans son rapport à l'épistémologie, la philosophie occidentale et ses sciences réussissent à produire un mythe universaliste qui recouvre, ou plutôt qui cache, les localisations épistémiques dans les relations de pouvoir à partir desquelles le sujet parle. C'est ce que le philosophe colombien Santiago Castro-Gomez a nommé l'épistémologie du "point zéro" qui caractérise les philosophies eurocentriques. Le "point zéro" est le point de vue qui cache le point de vue particulier comme s'il se situait dans un au-delà de tout point de vue, un point de vue qui se présente comme n'ayant aucun point de vue. Cette perspective se présente comme celle du regard de Dieu et recouvre son épistémologie particulière sous un discours universaliste. Historiquement, cela a permis à l'homme blanc et occidental (le genre importe ici) de se représenter son savoir comme le seul à même d'atteindre l'universalité et ainsi d'écarter les connaissances non-occidentales comme particularistes et, donc, incapables d'accéder à l'universalité. » (Grosfoguel, 2006)

sur tout, sur eux-mêmes, sur le monde qui les entoure. Les Blancs ont réussi à traverser toute leur vie dans cette euphorie (...) » (Baldwin, 2015 : 128)¹⁸⁹. Plus loin, à propos du verdict rendu par un grand jury composé de Blancs qui avait qualifié le massacre d'un jeune garçon noir de 17 ans, non armé, d'« homicide par légitime défense », Baldwin déclare que « rien ne toucherait jamais la conscience des habitants de ce pays – c'était une illusion de croire qu'il en avait une. » (Baldwin, 2015 : 135). C'est pour cela qu'il peut être très frustrant, voire producteur de ce que Véronique Clette-Gakuba appelle une « terreur épistémologique »,¹⁹⁰ de discuter du caractère négrophobe du *blackface* avec des personnes qui se subjectivent en tant que Blancs. Au déni majoritaire du caractère raciste du *blackface* s'ajoute alors l'indicible de la négrophobie. Les personnes qui subissent les effets de la négrophobie sont ainsi systématiquement accusées d'avoir un rapport trop émotionnel au racisme, de voir le racisme partout, de manquer de discernement et d'humour. Par contre la réciproque n'est presque jamais posée, les personnes subjectivées comme blanches ne sont jamais accusées de manquer de sensibilité ou d'éthique.

Pourtant, ce n'est pas parce qu'on se constitue subjectivement sur un manque d'expérience que celle-ci doit demeurer constitutive ou indépassable. La lecture du chapitre « L'expérience vécue du noir » dans *Peau noire, masques blancs* (Fanon, 1952) peut de ce point de vue servir d'amplificateur d'expérience au sens où il déploie une phénoménologie politique du racisme anti-Noirs restituée depuis l'expérience vécue par Fanon lui-même en France. La lecture de ce chapitre peut servir de préalable à une discussion partagée sur la négrophobie dans la mesure précisément où il frappe l'esprit en deçà de la conscience. En effet, il y a une « souterraine efficacité » du texte qui permet de faire sentir quelque chose de l'indicible de la négrophobie. Fanon y pousse au plus loin la dialectique de la désaliénation ; il historicise, créant ainsi une histoire dont nous sommes tous protagonistes, Blancs compris. L'écriture de Fanon touche ainsi affectivement, sensiblement son lecteur. Ce qui fait qu'un lecteur blanc parvient à ressentir, et donc à penser un peu de ce que produit, de ce que fait en termes d'assujettissement et d'essentialisation le racisme négrophobe, ce qu'il produit en termes de violence psychocorporelle. Bien sûr demeurera toujours un gouffre infranchissable et qu'il faut à chaque instant maintenir entre l'expérience d'une stratégie discursive ethnographique et l'expérience

¹⁸⁹ « Et pourtant, j'ai fait des conférences à Watts, dans des écoles secondaires par exemple, et j'ai trouvé chez ces enfants méprisés, calomniés, menacés, une vivacité, une ardeur et une profondeur d'esprit que je n'ai certainement pas rencontrées, ou réussi à faire naître, chez les étudiants de beaucoup de splendides universités. Les futurs chefs de ce pays (en principe du moins) me paraissent intellectuellement inférieurs aux plus méprisés d'entre nous. Je dis cela sans rancune, sentimentalité ou chauvinisme. Cet état de fait s'explique très facilement. Les étudiants blancs, dans l'ensemble, n'ont commencé que très récemment à avoir des raisons de remettre en question les structures dans lesquels ils sont nés. La nouveauté de leur réaction, leur stupéfaction et leur ressentiment, leur impression d'avoir été trahis expliquent leurs excès de romantisme ; un jeune révolutionnaire blanc reste, en général, beaucoup plus romantique qu'un noir. Car c'est une expérience très différente, et qui forge une personnalité différente elle aussi, de grandir dans la nécessité de s'interroger sur tout – depuis sa propre identité jusqu'au problème brutal de votre survie, au sens littéral du mot, afin de pouvoir commencer à vivre. Qu'ils soient riches ou pauvres, les enfants blancs grandissent avec une connaissance de la réalité si réduite qu'on peut dire qu'ils s'illusionnent sur tout, sur eux-mêmes, sur le monde qui les entoure. Les Blancs ont réussi à traverser toute leur vie dans cette euphorie, mais les Noirs n'ont pas eu autant de chance (...) » (Baldwin, 2015 : 128).

¹⁹⁰ Monique Mbeka avait parlé de cette dimension de terreur lors d'une conférence au Nova consacrée au *blackface* (15/02/2020), elle avait remercié Nordine Saïdi et Mouhad Reghif d'avoir mené la lutte contre le « Sauvage » et expliqué pourquoi les Noirs de Belgique n'étaient pas en état de mener cette lutte. Lors de cette soirée, Monique Mbeka Phoba, la cinéaste belge d'origine congolaise, a politiquement remercié les Bruxelles Panthères pour leur action contre le « Sauvage » d'Ath et les « Nègres » de Deux-Acren, et pris le temps de situer les enjeux pour les belges afro-descendants : elle a alors décrit les effets de cette mort sociale en termes de violences intracommunautaires, mais aussi en termes de ravages psychiques.

vécue du racisme à la première personne. Mais dans le contexte actuel, marqué par l'impensé de la négrophobie dans les débats autour du *blackface* en Belgique, ce texte constitue bien une ressource cruciale. Cette dimension *dialogique*, que rend possible le texte de Fanon, est ici nécessaire car ce qui frappe le plus dans l'expérience vécue du *blackface*, dans ce que nous avons pu entendre des lésions psychosociales que Fanon restitue avec force, c'est l'effet d'une « disjonction », d'un « éclatement » qui est lié à cette fixation par l'extérieur, à cette volonté négrophobe d'« objectiver », d'« encapsuler », d'« emprisonner ». Il y a dans la violence du *blackface* quelque chose qui passe en dessous de la conscience, quelque chose qui passe par la chair : l'impression de « mourir de l'intérieur » qui a bien à voir avec ce que Norman Ajari appelle (en reprenant le concept Lewis R. Gordon, d'Orlando Patterson et de Claude Meillassoux) : la « mort sociale ». Mouhad Reghif a d'ailleurs souvent répété lors de la campagne « Une Ducasse sans *blackface* » que la lutte des Bruxelles Panthères n'était pas une croisade morale, qu'il s'agissait bien d'une question de vie ou de mort, que le *blackface* avait des effets performatifs en termes de mort sociale.

L'expérience du Noir dans le monde des Blancs, tel que Fanon la décrit dans ce chapitre important de *Peau noire, masques blancs* (1952), est une expérience physique de l'altérisation négative de soi. Lorsqu'il est interpellé par un Blanc, nous dit Fanon, par des remarques, des regards, des attitudes, une hexis qui le ramène à son existence de Noir – « tiens, un Noir » ou plus brutalement « sale nègre » –, il « se découvre comme objet au milieu d'autres objets », comme « enfermé dans une objectivité écrasante » : « “Sale nègre !” ou simplement : “Tiens, un nègre !”. J'arrivais dans le monde, soucieux de faire lever un sens aux choses, mon âme pleine du désir d'être à l'origine du monde, et voici que je me découvrais objet au milieu d'autres objets. » La négrophobie est ainsi restituée par Fanon comme un faisceau visible par ses effets : dans des regards, des attitudes, des manières, dans des blagues mais aussi des distances : « Dans le train, il ne s'agissait plus d'une connaissance de mon corps en troisième personne, mais en triple personne. Dans le train, au lieu d'une, on me laissait deux, trois places. Déjà je ne m'amusais plus. Je ne découvrais point de coordonnées fébriles du monde. J'existais en triple : j'occupais de la place. » Dans le Paris des années 1950, Fanon fait lui-même l'épreuve du racisme anti-Noirs comme d'une « fixation » : « (...) Mais là-bas, juste à contre-pente, je bute, et l'autre, par gestes, attitudes, regards, me fixe, dans le sens où l'on fixe une préparation par un colorant. Je m'emportai, exigeai une explication... Rien n'y fit. J'explosai. Voici les menus morceaux par un autre moi réunis. ». Fanon restitue ainsi une phénoménologie de la colonialité en France à travers l'explicitation de sa propre expérience. En tant que Blanc, cette analyse clinique des effets d'assujettissement de la négrophobie sur la vie psycho-affective des personnes afrodescendantes en Europe peut produire un effet heuristique tout à fait fondamental. Nous sommes ainsi, nous aussi, subjectivé, à travers l'expérience portée en première personne par Fanon, en tant que sujet physique, corporel. Nous nous sentons, nous nous découvrons Blanc, à travers les effets assujettissants pour autrui, nous sommes à présent partie prenante des scènes du racisme quotidien décrites par Fanon, nous ne sommes plus au point zéro. En créant les conditions narratives et expérientielles du « je », Fanon instaure ainsi, nécessairement, un « tu ».

C'est pour cette raison, nous semble-t-il, qu'il nous faut maintenir dans la restitution ethnographique une part d'indicible (non pas un indicible métaphysique ou anhistorique, mais un indicible produit du déni de la négrophobie lui-même, un indicible parfaitement historicisable, comme symptôme post-colonial du refus de responsabilité). Il nous faut donc maintenir fermement une *expérience vécue* des effets négrophobes du *blackface*, une expérience que nous ne faisons pas au premier degré en tant que Blanc, une expérience à laquelle nous sommes en quelque sorte initiés par fragments et que nous devons sans cesse

reprendre, entraîner, répéter. Notre tâche ethnographique se situe donc à la jonction des mondes noirs et des mondes blancs (cf. thèse de Véronique Clette-Gakuba), dans le choc, le collapse d'une sensibilité exacerbée par le déni, par la négation de la négrophobie et le déni majoritaire qui parle d'un « folklore bon enfant », d'une « tradition inoffensive ». Dans le *blackface*, il y a bien quelque chose qui a à voir avec de l'invivable, avec une forme de privation d'être, avec un étouffement des possibilités d'exister, mais aussi avec une sorte de capacité à se satisfaire de la méconnaissance sur l'autre et de s'y complaire, avec la production d'une insensibilité majoritaire, de spectateurs rendus insensibles de ce folklore – c'est la dimension performative de la blanchité. Mireille-Tsheusi Robert (autrice, formatrice et chercheuse associative, depuis 2015 elle assume la présidence de l'association Bamko) a souvent témoigné des effets psychiques du *blackface*, qui fait que certains parents afrodescendants retirent leurs enfants de l'école le jour de Saint-Nicolas (Robert, 2019). Une étude réalisée par Bamko, en partenariat avec Change ASBL, a été mise en œuvre à partir d'un dispositif expérimental (réalisé en 2015, 74 enfants de 3 à 11 ans interviewés) et montre à quel point ce personnage marque les enfants à la fois parce qu'il est porteur d'un message diffamatoire concernant les Noirs, mais aussi parce qu'il est socialement largement approuvé par les adultes. Ce qui entraîne des stratégies d'évitement : « *Pendant Zwarte Piet (...) on essaie de ne pas trop se montrer, parce qu'on n'a pas envie de subir toutes les insultes ou d'entrer en conflit. C'est fatigant de devoir toujours se justifier* » (Mina, 24 ans, citée in Robert, 2020 : 145). Mina évoque également le caractère destructeur de ce type d'imageries : « *Tout est fait pour me détruire intérieurement, dès le départ.* » (Ibidem.). Kenyatta parle quant à elle de ce dialogue impossible : « *On ose nous dire que ce qu'on ressent c'est de la "sensiblerie", que ce n'est pas "assez important" comme sujet, "pas assez grave" (...) Mais si on parle, ils disent qu'on se victimise, donc on se tait et on regarde.* » (Kenyatta, 30 ans, ibidem.). Ce que les jeunes enfants afrodescendants apprennent à travers ce rituel d'initiation à la négrophobie, c'est que cette expression du racisme envers les Afrodescendants est légale, qu'ils ne sont pas censés contester ces rôles assignés, car humilier et se moquer des Africains et des Afrodescendants à travers des personnages belges portant le *blackface*, « c'est la tradition belge ! » (Robert, 2020 : 146). Se mettent en place alors des stratégies d'autoprotection : se réduire soi-même au silence, s'effacer, s'autodiscriminer, « être drôle » ou « serviable » à l'égard des Blancs (Robert, 2020 : 148). Mireille-Tsheusi Robert finit par synthétiser cet impossible dans une formule générique : « *comment des personnes ayant été malgré elles rendues racistes peuvent-elles percevoir les "lésions" et impacts négatifs du blackface ?* » (Robert, 2020 : 150).

Et il y a bien quelque chose qui, littéralement, rend fou dans cette histoire : le dialogue impossible, le déni de la relation d'une réaction majoritaire marquée par une insensibilité fondamentale, une absence d'éthique, une incapacité foncière à se saisir et à répondre des effets d'un folklore colonial et raciste, et aux blessures, lésions, violences historiques entretenues par la négrophobie actuelle. Le *blackface* n'est pas juste un déguisement qui animalise et caricature les Africains et les afrodescendants. Dans ce folklore raciste se rejoue et s'entretient l'insensibilité aux crimes contre l'humanité, aux millions de morts ; c'est-à-dire l'oubli volontaire et l'absence de réparations pour les tombes saccagées, les mains coupées, les crânes et les ossements profanés, pour les ancêtres qui errent sans sépultures, les cultures détruites, les rites démembrés, les médicaments (*dawa*) volés, etc. L'effet raciste actuel du *blackface*, c'est précisément la reproduction de cette insensibilité entretenue. Nous pouvons caractériser cette rencontre entre le déni et la négrophobie d'« extrême violence »¹⁹¹ au sens où il y a ici un seuil

¹⁹¹ « C'est par définition une notion malaisée, voire paradoxale. Elle indique un seuil ou une limite repérable dans les choses mêmes, mais dans le même temps elle se dérobe aux critères absolus et aux estimations quantitatives. Il y a de l'extrême violence dans les phénomènes de masse qui enveloppent des exterminations ou des génocides, des réductions en esclavage, des déplacements de population, des paupérisations massives assorties de

qui se joue au-delà d'un compte strictement quantitatif, bien que sur le plan individuel cette violence extrême rejoue des situations plus génériques de crimes de masse et contre l'humanité.

La négrophobie est un poison qui habite cette jointure entre les mondes blancs et les mondes noirs, parce que justement le monde noir est pris, capturé, domestiqué, dompté, approprié par et à l'intérieur du monde blanc, d'où se produit également sur l'autre versant une blanchité toxique, une innocence destructrice. Ce qui frappe le plus dans les réactions majoritaires à la contestation du *blackface*, c'est cette amputation éthique. Et c'est depuis cette contestation que peut s'accroître une brèche dans la conscience majoritaire. Plutôt que de culpabilité, nous préférons parler d'une sorte de retournement de la colère. En effet, ça ne fait pas rien d'être né et d'avoir été socialisé dans un pays qui nous a menti à l'école, ça ne fait pas rien d'avoir rencontré pour la première fois l'Afrique à Tervuren ou avec Tintin au Congo. Ce n'est pas rien de rencontrer la figure de Lumumba bien après l'école, au cœur de manifestations contre la réélection truquée de Kabila soutenue par la Belgique, lorsque les Belgo-Congolais tentent de nommer le dispositif d'apartheid racial mis en place par la police dans les rues d'Ixelles durant l'hiver 2011-2012. Ce n'est pas rien de faire l'épreuve de sa blanchité dans ce contexte. Nos généalogies coloniales nous ont tous, bien que de façon asymétrique, profondément abîmés. Le déni trouble aussi le psychisme majoritaire. Tenter d'ethnographier les effets contemporains du *blackface*, c'est aussi, pour le chercheur blanc en sciences sociales, entrer dans un processus de subjectivation politique et collectif, à travers lequel il s'agit à la fois de faire l'ontologie historique de nous-même en tant que blanc(hi), et de devenir autre, de se situer au bord de cette autre part du sensible non blanc, sans se l'approprier ni parler pour elle.

Mutations négrophobes : il n'y a pas de structure de la structure

Pour tenter de restituer de façon générique toutes ces recompositions post-coloniales en jeu dans le *blackface*, on peut, à titre d'hypothèse, tenter de restituer le caractère systémique de la négrophobie selon la figure de la *pieuvre*. Au départ, il s'agit d'une figure stengersienne extraite du corpus de William James (Stengers, 2017) pour penser les métamorphoses du capitalisme post-guerre froide. Stengers discute avec le présupposé marxien que le capitalisme va s'effondrer sous le poids de ses propres contradictions. Dans *La sorcellerie capitaliste*, Stengers et Pignare tentent de rendre compte du caractère agile, souple, retors du capitalisme qui lui permet de tenir, de faire prise malgré ses contradictions. Ils en parlent comme d'un « système sorcier ». Cette figure de la *pieuvre* ici mobilisée est intéressante pour notre travail, car la pieuvre ne dispose pas de système nerveux central comme le présupposent les approches du racisme restitué comme « appareil idéologique d'État » (Althusser, Poulantzas). Bien qu'elle dispose d'un cerveau (il y a bien une rationalité gouvernementale coloniale et des théories politiques coloniales que nous avons tenté de restituer sous la forme d'une archéologie critique de la race), la pieuvre possède des ganglions « décentralisés ». Si l'on tente de restituer la colonialité du pouvoir belge sous la figure de la pieuvre, on pourra dire qu'elle « pense partout », mais n'a sans doute pas d'expérience intentionnelle primordiale ni de point névralgique central. Stengers parle, et on croirait ici entendre les mots de Fanon, de « flux

vulnérabilité aux "catastrophes naturelles", de famines, d'épidémie (à propos desquelles on parle précisément de seuils de survie). Mais il y a aussi de l'extrême violence dans l'administration de souffrances physiques ou morales qui sont strictement individuelles, de blessures infligées à l'intégrité corporelle ou au respect de soi-même, c'est-à-dire à la possibilité de défendre et d'assurer sa propre vie "digne". Et, en un sens, la référence à l'individu singulier ne peut pas plus être éludée que la référence à des situations génériques, sociales, parce que la vie qui porte l'expérience des activités humaines (le langage, le travail, la sexualité, la génération, l'éducation), de même que la vie qui porte des droits dits "de l'homme" ou "du citoyen", est en dernière analyse une vie individuelle, ou plutôt individualisable (ce qui ne veut pas dire isolable) » (Balibar, 2010 : 388)

réorganisateurs mouvants ». Cette métaphore prend alors une consistance plus spécifique lorsqu'elle est articulée avec ce que dit Fanon des métamorphoses du racisme dans *Racisme et culture*. Fanon a des formules très frappantes, qui font indéniablement raisonner cette figure de la pieuvre : il dit que le racisme « se renouvelle », « se nuance », « change de physionomie », « se camoufle », se « farde ». C'est par cette plasticité, cette transformation, cette mise à jour, que le racisme, loin de disparaître, parvient à se maintenir et à se perpétuer. Dans le contexte du *blackface* en Belgique, on pourrait alors se demander ce que ça produit comme capacité d'attention, mais aussi en termes de stratégies anti-racistes, ce que ça offre comme prise de penser le caractère systémique de la négrophobie sous les traits d'une pieuvre ? Cela veut dire qu'il n'y a pas de structure de la structure raciste, qu'il n'y a pas de point central où cette structure se condenserait et qu'il faut donc s'y attaquer « par toutes les prises possibles », *by any means necessary*. Si cela change la forme des stratégies anti-racistes, cela transforme aussi les capacités d'évaluation *in situ* et non plus depuis un horizon révolutionnaire utopique. Tout changement peut alors être analysé et évalué du point de vue du système-pieuvre, sous peine de perdre un tentacule, ce que l'on avait cru gagner d'un autre ou de faire d'un tentacule le Tout du système-pieuvre. C'est ce qu'on voit avec les recompositions depuis Tervuren, à partir de la place Lumumba, avec les Noirauds, la sortie des Nègres (diables) ou les ratés de la transformation du « Sauvage » en « Diable » à Ath. Trop souvent les transformations anti-racistes sont analysées sous le schème progressiste évolutionniste de l'avancée et de la civilisation des mœurs à l'intérieur duquel nous sommes contraints de rendre compte des transformations dans cette optique linéaire, c'est le trope de l'antiracisme libéral.

On peut dire qu'ici se joue une tension entre deux philosophies du temps et de l'histoire : une philosophie politique libérale et une philosophie politique que l'on pourra dire *décoloniale*. Cette *autre* philosophie de l'histoire non linéaire s'articule autour du fait que la violence coloniale, que la violence de l'imaginaire impérialiste (dont le « Sauvage » est une des figures) n'est pas simplement l'inévitable dommage collatéral ou la manifestation pathologique de la colonisation, mais bien une dimension intrinsèque de la modernité. À autre philosophie de l'histoire, autre stratégie. Les perspectives décoloniales, qui ont tendance à s'inscrire dans le temps long de la modernité, nous contraignent à nous tenir à distance d'une approche libéral-pédagogique qui s'articule sur le présupposé selon lequel le racisme ne serait simplement qu'un stock de préjugés figés et finis appartenant au passé colonial, et qu'avec la prise de conscience de ce lien entre préjugés et passé colonial, on pourrait en finir avec la négrophobie.

Cette *autre* philosophie de l'histoire émerge alors comme une *politique de la réparation*. Il ne s'agit plus seulement d'en finir avec le racisme par l'éducation, il s'agit aussi et surtout de réparer les dommages subis, les blessures dans le temps long, d'engager une thérapeutique des effets. Il s'agit ici véritablement et pour des raisons qui apparaissent maintenant comme vitales de transformer le folklore et la culture pour parvenir à habiter dans les ruines du monde blanc.

Comme nous l'avons vu, le « Sauvage » d'Ath ou les « nègres » de Deux-Acren ne sont pas que des restes culturels de l'époque coloniale, dans la mesure où le dispositif du *blackface* porte une performativité, une agentivité négrophobe contemporaine. La première fonction de ce type de figure négrophobe est qu'elle performe une indifférence totale face aux injustices et aux violences historiques contre les Noirs. Elle construit et entretient cette indifférence en se présentant comme « bon enfant ». Pour les Blancs, de façon très majoritaire, il s'agit là d'un « plaisir totalement inoffensif ». Pour eux, et c'est ce que l'on retrouve jusqu'à saturation lorsque les accusations de racisme sont rendues publiques, que ce soit à Ath, à Deux-Acren ou par rapport au Zwarte Piet, ces figures n'ont aucun lien avec les Noirs réels. On retrouve en effet très souvent, dans les réactions défensives face à la dénonciation du caractère négrophobe

de ce type de figure, un appel à l'innocence, un sens de la supériorité morale et un fort sentiment d'être dans son bon droit. Il y a donc, dans cette forme de réaction majoritaire, quelque chose comme la construction d'une identité nationale ou régionale (traduite dans des formes de folklores locaux) basée sur la blancheur et l'innocence.

Le racisme n'est pas une fête pour enfant : *sunken places*

Une ethnographie critique du *blackface* a alors comme effet de faire sentir comment, derrière la supposée inoffensivité de ces figures, se joue en réalité l'efficace même du racisme. C'est également ce que rapporte Stephen Small de sa propre expérience de la figure négrophobe du Golliwog en Angleterre : « *lorsque j'étais enfant, dans les années 1960-70 en Angleterre, des enfants blancs de mon âge se moquaient de moi et me persécutaient, en imitant Golliwog, et me disaient de rentrer en Afrique. Lorsque je protestais, les professeurs dans mon école me disaient que je me sentais dérangé pour rien. Mais cela me laissait honteux, en colère et blessé. Le Golliwog était supposé gentil, souriant, servile, et les Anglais le disaient "entièrement inoffensif" et rendant les enfants anglais joyeux* » (Small, 2013, nous traduisons). Ce que raconte Stephen Small de sa propre expérience du Golliwog se rapproche ici de ce que nous a raconté Morgan Stalpart, libraire afrodescendant à Ath, de son expérience du « Sauvage » : « *Je suis né à Ath d'un père noir américain et d'une mère blanche, belge. Ma famille étant de la région, on a toujours participé à la Ducasse, d'aussi loin que je m'en souviens. J'ai toujours trouvé la présence du Sauvage bizarre, sans pour autant pouvoir dire pourquoi. C'était un mélange de gêne et de malaise quand il passait dans le cortège, mais, étant donné que ma famille (blanche) tolérait ça, je ne me suis jamais posé la question, enfant.* » (Entretien avec Morgan Stalpart, Ath, 13 janvier 2020). Ce qui frappe le plus dans ces récits, c'est le caractère indicible, presque impensable, de la négrophobie dans les espaces institutionnels majoritairement blancs.

On pourrait alors parler de ces espaces de la normalité blanche comme de « *sunken places* », d'« *endroits engloutis* », à l'instar de cet espace que dramatise *Get Out !* (Jordan Peele, 2017) où les consciences noires sont absorbées.¹⁹² Ce que raconte Stephan Small comme Morgan

¹⁹² *Get out* raconte l'histoire d'une jeune femme qui décide d'emmener son petit ami afro-américain dans la somptueuse maison de campagne de ses parents afin d'y passer quelques jours. En découvrant les géniteurs de sa fiancée (le père est neurochirurgien, la mère psychothérapeute), le héros de *Get Out* se trouve face à un couple de grands bourgeois blancs progressistes, éclairés, avouant avoir soutenu et voté Obama et accueillant le *boyfriend* de leur fille avec une bienveillance apparemment indifférente à sa couleur de peau. Les frontières de classes et de races sont certes encore perceptibles lorsque le héros remarque que les domestiques de la maison sont tous noirs et que leurs regards portés sur lui engendrent une vague culpabilité. Insidieusement, pourtant, plus semblent s'effacer les frontières raciales, plus s'installe une angoisse sourde, un malaise de plus en plus palpable, et en même temps sans véritable cause ni objet visible apparent. Ce surcroît de gentillesse et d'attention rationnelle devient progressivement aussi menaçant que le mépris avoué. Toute la première partie du film nourrit ainsi l'effroi du spectateur de manière paradoxale. Mais le scénario se transforme petit à petit en film d'épouvante autour du désir anthropophage de s'approprier la puissance noire. *Get out* dramatise la fongibilité du corps noir dans une société blanche. Je reprends ici quelques arguments du philosophe afro-américain Lewis Gordon. Le titre *Get out* est à mettre en relation avec une des chansons clés du film d'Abdel, *Sikiliza kwa Wahenga* (2017), qui en kiswahili peut se traduire par « *Écoutez vos ancêtres* ». Les ancêtres ont souffert, il faut écouter leurs avertissements, c'est les ancêtres qui finissent par chuchoter aux héros « *cours !* » (*get out !*). Dans la scène centrale, la maîtresse de maison, la femme blanche hypnotise la conscience noire qui disparaît dans un endroit appelé « *Sunken place* », l'« *endroit englouti* » dans lequel ces consciences sont jetées et immobilisées. Pour Lewis Gordon cet endroit englouti représente la « *stratification du traumatisme* », c'est une métaphore de l'expérience de l'oppression, ce qu'avec Fanon on peut appeler la « *zone du non-être* ». Lorsque la conscience est absorbée, engloutie dans cet endroit, dans ce *Sunken place*, le corps n'affecte plus le monde, ce que l'on fait est tourné vers l'intérieur, l'énergie vitale est d'abord tournée vers l'intérieur, sur son propre corps, puis elle s'enfonce en soi. Lewis Gordon parle

Stalpart c'est que le déni, c'est-à-dire la normalité blanche, vous fait devenir le spectateur emprisonné de la réalité de l'autre. On sent bien que quelque chose ne va pas, votre intuition politique est en alerte, mais rien autour de vous ne répond de cette sensation de danger imminent. Au contraire, les gens rigolent, semblent joyeux, font la fête. Il est donc nécessaire de problématiser cet « indicible » de la négrophobie en traçant l'arc qui va de la négrophobie à la blanchité.

C'est ainsi la reproduction « bon enfant » d'un folklore négrophobe qui constitue une dimension performative contemporaine autour de l'innocence. Certains activistes mettent alors cette pseudo-innocence blanche en rapport avec les morts dans la Méditerranée, dans le Sahara ou dans la Manche : « *La forteresse européenne est une fête pour enfants, le racisme est une fête pour enfant* » (« Black Europeans discuss Black Pete »). Et c'est précisément cette dimension « bon enfant » qui génère des formes d'autocensure de la part de personnes afrodescendantes lorsqu'elles sont socialisées dans des milieux majoritairement blancs. Il arrive souvent que des personnes afrodescendantes témoignent de propos ou d'actes négrophobes qu'elles ont subis tout en les minimisant (Robert, 2020). Le risque de représailles est d'autant plus fort dans le cadre de petite ville de province comme Ath. Un témoignage réalisé par Jeanne Delobel et retranscrit dans « *Blackface: Le Sauvage d'Ath* » (Bamko, 2019) est exemplatif de ce refoulement volontaire qui s'exprime sous la forme d'un *color blindness* très belge : « *Quand je réfléchis au blackface, je n'ai pas le point de vue d'une personne qui s'identifie "de couleur". Ces personnages, comme le "sauvage" d'Ath ou le Père Fouettard (que j'associe à un ramoneur et non à un Noir), ne me choquent pas. Je les replace dans un contexte historique, nous avons un passé colonial et nos ancêtres voyaient les Noirs comme cela... des sauvages... Le Sauvage d'Ath est un des personnages les plus aimés du cortège, il n'est ni détesté ni dénigré que du contraire. Il apporte la chance à qui il touche, etc.* ». Cependant, alors que Jeanne pousse les questions un peu plus en avant, Yolande précise qu'elle a « découvert » sa « couleur » en arrivant dans le Hainaut, ou plutôt elle a fait le lien entre elle et l'idée de racisme : « *Un resto refusé, un regard appuyé, un service dans un restaurant qui est plus lent ou discriminatoire (clients suivants servis avant), les parents dans les écoles qui vous évitent un peu. Oui ça je l'ai vécu et découvert ici, surtout en 2016 avec les attentats. J'étais suspecte, car typée arabe... et donc dévisagée en permanence et puis ça s'est tassé.* » Avant de conclure « *j'ai gardé mon sourire et ma bienveillance surtout.* »

Morgan Stalpart explique pour son compte que c'est alors la campagne « Pour une Ducasse sans blackface » qui est venue politiser cette question de la négrophobie qui était là, latente, mais non explicitée : « *Petit à petit, des voix s'élevaient, mais personne n'osait véritablement afficher son opinion sur les réseaux sociaux. C'est en juin-juillet dernier [2019] que j'ai réalisé à quel point la situation n'est ni claire ni saine à ce sujet, au moment où la polémique a littéralement explosé, libérant un flot de violences et de racisme totalement assumé. Pour avoir pris part au débat très rapidement, je me suis très vite retrouvé quasiment seul à appuyer le côté raciste du blackface. J'ai été attaqué virtuellement et verbalement durant ces jours de Ducasse, les gens me pointaient du doigt et parlaient de moi. On est allé jusqu'à afficher ma photo et indiquer où je travaillais pour m'intimider.* »

Nous parlons d'un rite d'initiation *post-colonial* car, ce que nous tentons ici de restituer, c'est la performativité contemporaine de cette forme de folklore. Mathieu (prénom d'emprunt,

alors d'une « implosion ». On devient le spectateur emprisonné de la réalité enfermé dans une sorte de *stase*. Lewis Gordon parle à ce stade d'une sorte de nihilisme politique. *Get out* dramatise ainsi la capture des corps noirs à des fins prédatrices blanches.

enregistré par Jeanne Delobel, cf. supra) est un jeune papa qui a assisté à la Ducasse lors de la controverse liée au caractère raciste de la figure du « Sauvage ». *« La Ducasse cette année a été filmée en entier par Ath-Info-Direct, ils ont discrètement coupé une partie qui aurait clos le débat une bonne fois pour toutes... Un autre jeune papa a amené sa fille de 2 ans effrayée près du bateau, elle s'est débattue en criant pour ne pas être près du sauvage, il l'a presque lancé sur la barque, son cri a glacé le sang des gens, un vrai film d'horreur. Elle tremblait de tout son corps, les gens se sont tous regardés et tous les gens autour de moi répétaient entre eux que c'était honteux (...) Je connais le folklore de la Ducasse depuis tout petit, mes parents ne m'ont jamais obligé le moindre contact avec le personnage du Sauvage. En tant que papa maintenant, je comprends le choix de mes parents, si un plus grand a la force physique nécessaire pour échapper au rapprochement forcé avec un personnage à but effrayant, un jeune enfant se voit maintenu et exposé à ses craintes au lieu d'être rassuré en rendant ainsi le passage de l'acteur comme un moment divertissant, comme la majorité des gens présents le voient. Que ce personnage soit noir, blanc, jaune ou rouge, le problème se posera également à propos de cette "coutume" des rencontres forcées. Si ma fille craint les araignées, je ne vais certainement pas en déposer une grosse sur sa tête en lui maintenant les bras... Les Athois voient cette action comme un bizutage rendant fière la famille du pauvre enfant qui n'a rien demandé. Un bizutage ne doit JAMAIS être fait par la force. On peut cependant parfois voir des enfants de plus de 5 ans défier le Sauvage et prendre du plaisir à se faire marquer le visage, mais c'est par choix. Mais comment recontextualiser le sauvage et comment gommer l'impact de ce folklore sur les jeunes enfants ? On a des amis de toutes origines, donc cette discussion revient souvent sur la table, et elle utilise maintenant simplement le terme "peau noire" quand elle veut décrire quelqu'un, comme elle le ferait pour parler de couleurs de cheveux, donc pas de soucis. Après, elle a toujours un réflexe défensif lorsqu'on s'approche d'une personne qu'elle ne connaît pas bien et qui a la peau noire. Réflexe qu'elle n'a pas avec d'autres personnes habituellement. Mais quelques secondes lui suffisent pour ressentir mon apaisement et donc faire une bise juste après moi. »* Dans cette séquence, Mathieu restitue l'effet de frayeur produit par le rituel d'exposition au « Sauvage » grimpé en noir sur les petits enfants blancs. Il reconnaît lui-même qu'il faut une certaine « force » pour « échapper au rapprochement forcé avec un personnage à but effrayant ». C'est que ce rite d'initiation produit quelque chose, laisse une marque, un trauma sous la conscience qui devient alors constitutif de la relation avec la noirceur. Il prend beaucoup de précautions, mais on comprend que sa petite fille a peur des afrodescendants à cause de la confrontation traumatique avec la figure du « Sauvage ».

Le *blackface* survit, survient et se maintient dans une société post-coloniale dans la mesure où il constitue un investissement pulsionnel. Lorsque des Blancs se trouvent confrontés au caractère raciste de cette pratique, ils répondent pour se défendre selon une *double contrainte* : d'un côté, ils réaffirment une conscience blanche, progressiste, ouverte à la « diversité », hospitalière, antiraciste, mais de l'autre ils se trouvent en quelque sorte obligés de devoir répondre de la perpétuation de pratiques profondément racistes à tous les niveaux de la culture.¹⁹³ Pourtant, malgré les « bonnes intentions », le *blackface* folklorique, comme le

¹⁹³ Nous avons pu restituer en direct ce processus de *double bind* lors de la réponse de la rédactrice en chef du Vif/L'Express, suite à une couverture qui mettait en scène un *blackface* (septembre 2020). La réponse formulée par la rédactrice en chef s'est jouée sur le même motif que celui que nous avons pu observer lors des campagnes contre le *blackface* que ce soit Père Fouettard, le Sauvage, les Nègres, etc. : « non, notre intention n'est pas raciste, c'est même tout le contraire », « la sortie du Sauvage n'est pas raciste, c'est un hommage à la libération des Noirs », « non, la sortie des Nègres n'est pas raciste, au contraire nous célébrons la décolonisation du Congo », etc. Ici, Anne-Sophie Bailly va jusqu'à affirmer : « nous avons voulu faire de l'anti-blackface ». Dans ces réactions, on perçoit assez clairement comment la mauvaise conscience non raciste blanche est, comme le restitue pour la France Colette Guillaumin, « traumatisme de la culpabilité égocentrique », c'est-à-dire qu'elle est tournée essentiellement vers elle-même. C'est d'ailleurs frappant de constater comment malgré le scandale, Anne-Sophie

performe le personnage du « Sauvage » d'Ath, met en relation les Blancs avec la prolifération, dans la culture occidentale, d'« objets affolants » (Mbembe, 2018 : 62). À l'évidence le « Sauvage » n'est pas un Noir, mais il est un « puits aux fantasmes » blanc, un lieu vide, mais ensorcelant, une « forme narcotique du préjugé de couleur » (Mbembe, 2018 : 81). Le *blackface* peut alors être restitué comme le racisme fait culture et respiration, à la fois profondément banale (rendu innocent), mais dangereusement maléfique, dans son aptitude à s'infiltrer dans tous les pores et toutes les veines de la société (Mbembe, 2018 : 83). À l'instar des caricatures antisémites et islamophobes (carnaval d'Alost), il est également le produit d'une forme d'humour sadique qui n'est jamais dirigé contre soi pas plus que contre les puissants, mais systématiquement contre les plus faibles, les plus vulnérabilisés, les plus persécutés (les Noirs, les Arabes, les musulmans, les Roms, les migrants, les Juifs). On voit d'ailleurs combien, dans l'histoire de la Ducasse d'Ath, les notables font au contraire l'objet de formes de valorisations spectaculaires et de racialisations positives à travers des personnages iconiques de la parade comme le « char de la ville », le « char des 5 cantons », le « char des 9 provinces », le « char des 19 communes », etc. Les symboles napoléoniens mais aussi du Saint Empire Romain Germanique sont partout dans la Ducasse : l'iconographie de l'empire des Habsbourg est très présente dans la Ducasse, que ce soit avec les Hallebardiers, le char du Conseil Communal, le char d'Albert et d'Isabelle (1906), les couronnes d'Autriche et d'Espagne qui gouvernèrent les Pays-Bas méridionaux de 1598 à 1621 et qui firent construire l'Hôtel de Ville d'Ath en 1614, mais aussi avec le char de la navigation. Le bourgmestre se promène quant à lui en calèche pour refermer le cortège. Loin de mettre en œuvre une forme de carnaval comme rituel d'inversion, la Ducasse constitue bien plutôt un puissant dispositif éducationnel depuis au moins la Contre-Réforme aux mains du clergé et des notables de la ville à destination du petit peuple jugé peu instruit et peu capable d'abstraction. Il y a d'ailleurs un chronomètreur qui veille à ce que le cortège ne dure pas trop longtemps, ce qui pourrait faire courir le risque que la Ducasse se transforme en carnaval. Les « vêpres Gouyasse » sont encore aujourd'hui célébrées en présence des *notables* de la ville. La société chorale des « Braves de la Dendre » est inaugurée en l'honneur de celui qui deviendra Léopold II.

La « liberté d'expression », souvent évoquée pour se défendre d'accusation de racisme (cf. rapport de UNIA sur le carnaval d'Alost), n'instaure alors rien d'autre que l'affirmation des vainqueurs au droit de rire aux dépens de celui qu'on cherche à stigmatiser et à injurier après l'avoir réduit en esclavage et colonisé. Il n'y a pas de satire dans le *blackface*, au sens où il s'agirait de questionner les mœurs d'une société. C'est rigoureusement l'inverse qui est en jeu : en tournant en dérision les mœurs de minorités, ici les personnes afrodescendantes, sous les traits caricaturaux de la sauvagerie, de l'animalité, de l'anthropophagie, de l'ethnicité, il s'agit de se reposer et de constituer une identité blanche, en creux, comme supérieure ; de souder un sens commun raciste à l'imaginaire colonial. Le *blackface* instaure ainsi le consensus majoritaire comme allant de soi, il entretient le contrat racial (Mills, 2023). Comme l'écrit Fanon, c'est à travers l'invention du « nègre » que le Blanc se constitue en tant que Blanc. Mais en retour, le *blackface* vise situer l'autre en tant que « Nègre », en tant que « Sauvage ». Le *blackface* est ainsi traversé par un puissant désir d'apartheid activant une véritable pulsion sadique : ce « spectacle de pourceaux qui se vautrent dans la souillure » vise à irriter, à heurter,

Baily reste persuadée de son bon droit : « le tollé suscité par l'illustration de la Une prouve par l'absurde que le contenu du dossier est malheureusement exact et pertinent ». Anne-Sophie Baily a répété à plusieurs reprises « notre intention n'était pas de... » : on sent se rejouer le tour ambigu de la législation anti-raciste qui n'accorde aucune importance aux effets, c'est-à-dire ici aux conséquences matérielles sur la vie des Noirs, mais s'en tient aux seules intentions des Blancs. L'innocence se jouant alors ici comme une défense des « bonnes intentions » en tant que réponse immunitaire aux accusations de racisme. Mais ce qui n'est jamais mis en œuvre, au-delà des intentions, est une réponse dialogique, c'est-à-dire une intégration des éléments critiques en tant que dommages subis. Sans responsabilité, il ne peut y avoir de réparation.

à injurier, à faire sortir les communautés ainsi violentées de leurs gonds (Mbembe, 2015 : 82) et lorsqu'elles s'opposent effectivement à ce folklore négrophobe, On leur répond qu'elles n'ont qu'à « rentrer dans leur pays ». Il offre alors le spectacle de la névrose¹⁹⁴ de nos sociétés post-coloniales en manque d'Empire par laquelle une société rongée par le racisme et le colonialisme se décharge de toute culpabilité. La pulsion sadique post-coloniale à l'œuvre dans le *blackface*, qui est aussi une volonté d'humilier, d'insulter, est le complément, sur le plan du folklore post-colonial, de la machine étatique qui brasse et qui broie à corps perdu des immigrés sans-papiers. Cette pulsion est entretenue depuis ce que Mbembe appelle parfois le « nano-racisme » ou Fanon le « racisme atmosphérique » comme forme du racisme quotidien et trivial (à même les formes de vie, assujettissement) qui est un rouage nécessaire et constitutif du racisme d'État, celui des dispositifs juridico-bureaucratiques et institutionnels de traques, de crimes, de déchéances de nationalité et de violences racistes.

¹⁹⁴ Dans un entretien (*La vie Manifeste*), Bernard Aspe formule l'hypothèse que la névrose, d'un point de vue politique, c'est-à-dire d'un point de vue trans-individuel (Simondon) pourrait être redéfinie comme un évitement, un refus de l'historicité et donc du présent.

4.8. Actualisations suprémacistes et antiracisme libéral

Après avoir tenté de restituer une archéologie critique de la race constitutive du personnage du « Sauvage » ainsi que ses formes de performativité les plus contemporaines, nous allons à présent, à partir des réactions que nous avons pu enregistrer lors de la campagne « Pour une Ducasse sans *Blackface* », tenter de repérer les formes de recompositions en cours. Ce que nous pouvons appeler des « réactions suprémacistes », au sens où, à travers la défense du folklore négrophobe, elles tentent de maintenir l'hégémonie imaginaire d'un monde blanc en cours de déshégémonisation, sont en réalité directement branchées sur les transformations folkloriques de types libérales mises en œuvre par les pouvoirs publics. Pour en restituer les ressorts, il faut dans un premier temps revenir sur la nature des changements eux-mêmes et d'abord sur la politique anti-raciste de l'État belge en cette matière.

Politique internationale de la Belgique en matière d'antiracisme : Alost et Ath

« Une société est raciste ou ne l'est pas. Il n'existe pas de degré du racisme. Il ne faut pas dire que tel pays est raciste, mais qu'on n'y trouve pas de lynchages ou de camps d'extermination. La vérité est que tout cela et autre chose existent en horizon. Ces virtualités, ces latences circulent, dynamiques, prises dans la vie des relations psychoaffectives, économiques ». (« Racisme et culture », conférence de Frantz Fanon au congrès des écrivains et artistes noirs, 20 septembre 1956). Les formes de recompositions suprémacistes que nous avons pu enregistrer tout au long de notre terrain à partir de la campagne « Pour une Ducasse sans *blackface* », et que nous analyserons plus en détail par la suite, sont en réalité fortement déterminées, on pourrait dire co-produites, par les réactions des pouvoirs publics. Pour tenter de restituer ce nouage, nous nous sommes intéressés aux deux sessions de l'UNESCO qui vont entraîner le retrait du carnaval d'Alost et puis, ce qui nous intéresse au premier degré, de la Ducasse d'Ath de la liste représentative du patrimoine immatériel de l'humanité.

Lors de sa réunion du 21 mars 2019 qui s'est tenue à Bogota en Colombie, le Bureau du Comité intergouvernemental de sauvegarde du patrimoine culturel immatériel (ONU) a demandé au Secrétariat d'inscrire un point à l'ordre du jour provisoire de la session, « visant à évoquer le cas du carnaval d'Alost dans le cadre du suivi des éléments inscrits sur les listes de la Convention, ce qui inclut la possibilité de retirer des éléments des listes de la Convention conformément au paragraphe 40 des Directives opérationnelles » (décision 14.COM 1.BUR 4). Lors de sa treizième session, le Comité a pris « *note du nombre croissant de cas portés à l'attention du Secrétariat concernant l'évolution de l'état d'éléments inscrits sur les listes de la Convention* », a reconnu « *la nécessité de réfléchir au suivi des éléments inscrits* » et a décidé d'inclure cette réflexion dans le cadre d'une discussion plus générale sur le futur des mécanismes d'inscription de la Convention (décision 13.COM 9). Compte tenu de la gravité du problème soulevé dans un grand nombre de plaintes reçues (lettres et signatures sur la pétition), ainsi que du caractère récurrent de ce type de plaintes (2013, 2018, 2019), le Secrétariat a décidé de soumettre la question à l'attention du Bureau du Comité lors de sa réunion du 21 mars 2019. Depuis l'inscription du carnaval d'Alost sur la Liste représentative, plus de vingt lettres et

courriers électroniques, ainsi qu'une pétition en ligne recueillant plus de 19 000 signatures, ont été reçus par le Secrétariat en 2013¹⁹⁵, 2018¹⁹⁶ et 2019¹⁹⁷.

La réponse, ou plutôt l'inaction de l'État belge et du gouvernement flamand en particulier, a été un des déclencheurs de la procédure de retrait de l'accréditation UNESCO pour le carnaval d'Alost à propos des caricatures antisémites (comme nous l'avons vu en début de chapitre), ce qui a constitué un précédent absolument inédit. Jusque-là, jamais l'UNESCO n'avait retiré un élément de la liste du patrimoine immatériel de l'humanité. Le Secrétariat a transmis la lettre de la Ligue anti-diffamation de 2013 aux autorités belges compétentes. En réponse, le gouvernement flamand a déploré qu'un char de carnaval « ait été perçu comme antisémite » et a rappelé l'« importance du contexte historique, social et culturel du carnaval d'Alost ». Le 6 mars 2019, l'UNESCO a publié un communiqué condamnant la nature raciste et antisémite de certaines des représentations du carnaval d'Alost en Belgique, « qui vont à l'encontre des valeurs de respect et de dignité portées par l'UNESCO et sont contraires aux principes qui sous-tendent le patrimoine culturel immatériel de l'humanité ». Si la décision de l'UNESCO est motivée par l'inaction du gouvernement flamand, elle s'appuie aussi sur l'absence de mesure proportionnée mise en œuvre par UNIA qui est l'institution publique indépendante belge de lutte contre la discrimination et de promotion de l'égalité des chances. En effet, dans son rapport publié le 23 octobre 2019, UNIA a confirmé que les représentations des communautés juives sont effectivement antisémites et que les autres représentations des communautés minoritaires sont également problématiques. Néanmoins, l'absence d'« intention malveillante » est le principal argument avancé par UNIA pour expliquer pourquoi les caricatures antisémites ne constituent pas, dans le cadre du carnaval, des actes criminels vis-à-vis du droit belge. Par ailleurs, l'UNESCO a été informée, le 21 octobre 2019, de la préparation de l'édition 2020 du carnaval d'Alost, par l'intermédiaire d'un média. Le comité organisateur aurait préparé un ensemble de rubans en tant qu'objets de collection, qui mettent en scène « une fois de plus » plusieurs représentations stéréotypées de Juifs ainsi que d'un musulman sous forme de caricatures offensantes. Le texte d'accompagnement se moque de l'UNESCO et réaffirme que le carnaval d'Alost doit se poursuivre dans le même esprit de satire et de

¹⁹⁵ En 2013, la Ligue anti-diffamation (Anti-Defamation League), une organisation basée aux États-Unis d'Amérique dont l'objectif est de « mettre fin à la diffamation du peuple juif et obtenir justice pour tous les peuples, sans distinction de religion, de couleur, d'origine nationale ou ethnique, de sexe ou d'orientation sexuelle », a envoyé une protestation écrite à l'UNESCO pour dénoncer l'utilisation « de représentations grotesques, notamment de portraits ouvertement stéréotypés des Juifs » qui évoquent la tragédie de la Shoah et parodient l'Holocauste. Des figurants ont également défilé, vêtus d'uniformes d'officiers nazis et portant des bonbonnes de Zyklon B, sur un char rappelant les wagons nazis, dans une caricature des scènes de déportation du peuple juif.

¹⁹⁶ En 2018, un individu a signalé à la municipalité d'Alost, en mettant en copie l'UNESCO et la représentation diplomatique d'Israël en Belgique, l'exhibition de symboles évoquant les régimes nazi et soviétique, y compris le drapeau utilisé par l'organisation paramilitaire nazie SS. Rappelant le précédent de 2013, l'expéditeur de la lettre a regretté qu'un tel comportement se reproduise et a émis l'espoir que la mise en place d'un code de conduite pourrait prévenir les actes « irresponsables » à l'avenir.

¹⁹⁷ Pendant l'édition 2019 du carnaval, qui s'est déroulée du 3 au 5 mars 2019, certains chars ont présenté des caricatures racistes et antisémites. Plus particulièrement, l'un des chars transportait deux marionnettes géantes à l'effigie de Juifs orthodoxes coiffés de chapeaux de fourrure et vêtus de costumes roses, avec papillotes et nez exagérément grands, assis sur des pièces d'or et des sacs remplis d'argent. L'un des personnages, portant un rat sur sa veste, a été représenté fumant un cigare, la main tendue vers le public. Il a été rapporté que la musique diffusée en fond sonore contenait des paroles utilisant des rimes de mots se référant à des stéréotypes juifs, tels que kluis (coffre), roze muis (souris rose) et joodse muis (souris juive). Le groupe de carnavaliers responsable de ce char a expliqué que son intention était de souligner la nécessité pour le groupe « d'économiser de l'argent » pendant ce que les carnavaliers considéraient comme « une année sabbatique ». De plus, un autre groupe de carnavaliers s'est déguisé en membres du Ku Klux Klan, vêtus de robes et de capuches blanches. Ils ont été vus arborant un message faisant référence à la suprématie blanche et posant avec un politicien d'extrême droite locale.

moquerie. *« Après examen d'un large éventail de sources, il a été établi que des représentations observées à plusieurs reprises pendant les différentes éditions du carnaval d'Alost, qu'elles soient ou non jugées comme étant de nature raciste et xénophobe, peuvent être considérées à tout le moins comme une remise en cause sérieuse de l'exigence du respect mutuel entre les communautés. Le Secrétariat a été informé de représentations pouvant être considérées comme allant à l'encontre de l'exigence de respect mutuel entre les communautés, lors d'au moins trois éditions du carnaval (2013, 2018 et 2019) depuis son inscription sur la Liste représentative. Les rubans parus en octobre 2019 pour l'édition 2020 du carnaval démontrent que de telles représentations sont susceptibles de se reproduire à l'avenir ».* Comme nous l'avons vu, la décision du retrait par l'UNESCO s'appuie sur l'inaction des autorités belges : *« Il semble que les communautés concernées n'aient mis en œuvre aucune mesure précise pour empêcher des comportements offensants de se reproduire à l'avenir. Bien que le dossier de candidature cite des mesures de sauvegarde spécifiques visant à suivre l'évolution des représentations exhibées pendant le carnaval (et prévoit la création d'un comité spécial de sauvegarde à cette fin), les représentations problématiques se poursuivent sans qu'aucune solution adéquate soit identifiée et mise en œuvre ».* La décision prend également appui sur l'absence de réponse de l'État partie (voir paragraphe 14). Suite à la transmission de la correspondance reçue aux autorités belges pertinentes sous forme de trois lettres datées du 20 mars, du 6 juin et du 14 juin 2019, la Belgique n'a fait aucune déclaration écrite présentant sa position sur les problèmes soulevés à ce jour. Le Comité a pourtant rappelé à plusieurs reprises aux États parties que l'exigence de respect mutuel entre les communautés, groupes et individus est fondamentale pour la Convention et que toute inscription sur la Liste représentative doit encourager un dialogue respectueux de la diversité culturelle (par exemple, le paragraphe 10 de la décision 7.COM 11). *« En permettant à des représentations racistes, antisémites et islamophobes d'avoir lieu, le carnaval d'Alost va à l'encontre non seulement des dispositions de la Convention, telles que la définition du patrimoine culturel immatériel et l'objectif de la Liste représentative (voir paragraphes 19 à 21), mais également des principes fondateurs sur lesquels repose l'UNESCO, comme stipulés dans son Acte constitutif. Compte tenu de la récurrence des actes décrits dans les paragraphes 5 à 12 du présent document, le Comité pourrait estimer que certains des membres de la communauté participant au carnaval d'Alost ont à plusieurs reprises diffusé des messages, images et représentations qui pourraient être considérés, au sein de la communauté et en dehors, comme encourageant les stéréotypes, ridiculisant certains groupes et insultant les souvenirs d'expériences historiques douloureuses comme le génocide, l'esclavage et la ségrégation raciale. Ces comportements, intentionnels ou non, vont à l'encontre de "l'exigence du respect mutuel entre communautés, groupes et individus". À ce titre, l'élément est contraire à l'article 2 de la Convention, et par conséquent ne remplit plus le critère R.1. ».* L'assemblée générale prendra la décision historique et inédite de retirer le carnaval d'Alost de la liste représentative du patrimoine culturel immatériel de l'humanité.

Analyse de la réponse de la Belgique à l'UNESCO (Ath)

La dix-septième session du Comité international de l'UNESCO (2 décembre 2022) qui s'est tenue à Rabat a vu, quant à elle, le retrait de la Ducasse d'Ath de la liste du patrimoine immatériel de l'humanité. Sur les 25 demandes adressées au bureau, 22 ont demandé que la Ducasse d'Ath soit retirée de la liste du patrimoine immatériel de l'humanité. Le secrétariat de l'UNESCO a adressé une lettre à la Belgique. En 2022, les autorités ont maintenu le caractère du « Sauvage » lors de la Ducasse. Cette session est visible sur la chaîne YouTube de l'UNESCO : « UNESCO ICH - 17th session of the Intergovernmental Committee - Floor 2 decembre 2022 am pt8part » (<https://www.youtube.com/watch?v=ZnjHCYTOnnI&t=4149s>).

Le représentant de la Belgique lors de la dix-septième session a commencé son allocution en se disant conscient de « la gravité des allégations soulevées à l'égard du personnage », mais ne prononcera à aucun moment de ses trois prises de paroles les termes de « racisme », de « négrophobie » ou de « discrimination ». Le terme d'« allégation »¹⁹⁸ est souvent utilisé par les autorités belges lorsqu'il s'agit de rendre compte de paroles ou d'actes de racisme dont elles portent la responsabilité. Il s'agit pourtant d'un terme à connotation négative : « *affirmation, assertion le plus souvent considérée comme mal fondée ou mensongère* » (cf. www.larousse.fr). En ne se prononçant jamais sur la nature des paroles et des actes racistes rapportés, les autorités belges restent ainsi en retrait. Ce qui entraîne l'action ou la réaction des autorités belges est alors en rapport avec les émotions ou la charge affective des actes ou des propos rapportés. Le représentant belge continue son allocution en rappelant les « *engagements pris pour promouvoir le respect et le dialogue entre communautés. La Belgique condamne toute forme de racisme et de discriminations* ». Le représentant demande alors plus de temps à l'UNESCO pour « *pouvoir avancer de manière durable y compris sur les mentalités* ». La Fédération Wallonie-Bruxelles dit avoir ouvert « *un espace de dialogue au niveau local ; un processus qui mobilise la communauté dans son ensemble, associant les porteurs de patrimoine, le milieu associatif et les citoyens* ». Le représentant loue la « *créativité des parties prenantes* » dans une démarche « *d'éducation au patrimoine, d'inclusivité et de vivre ensemble* ». « *Le travail est en cours, nous acceptons le projet de suivi approfondi, nous n'avons besoin que de quelques mois, d'un an de plus pour que la communauté d'Ath puisse suivre son travail d'évolution et devienne un exemple d'ouverture. Le comité a le choix d'accompagner la communauté d'Ath à poursuivre ses efforts, il s'agit d'un projet pilote, une opportunité unique de montrer comment le patrimoine immatériel peut contribuer à la mission de l'UNESCO d'élever les barrières de la paix. La communauté d'Ath veut être ce projet pilote comme en témoigne le travail en cours* ». L'Allemagne accentue dans sa prise de parole la nécessité d'« accompagner » la communauté locale selon une approche en termes d'« éthique de la responsabilité » (Weber) ici opposée à une « éthique des convictions ». L'Allemagne propose d'« *envoyer des spécialistes pour discuter une dernière fois avec la communauté locale, et insister sur le fait que le retrait est imminent, mais on ne peut pas délistier aujourd'hui* ». La République tchèque insiste de son côté pour dire que la Belgique a pris le problème au sérieux. La Slovaquie parle de « *guider la réflexion* », « *en juillet, la Belgique a accepté d'accompagner le processus* ». Il faudrait donc laisser du temps à l'État partie pour élaborer. La Suisse n'est pas non plus pour le « *retrait immédiat* » : « *la Ducasse va continuer à se poursuivre, nous avons une responsabilité morale d'essayer de faire changer les choses, nous demandons un délai pour août 2023* ».

L'Angola insiste sur le risque de discrédit que le maintien d'un personnage négrophobe sur la liste du matériel immatériel de l'humanité et de la convention de 2003 fait courir pour l'UNESCO. « *On ne peut pas permettre à la discrimination de corrompre la société au point de passer inaperçue parce qu'elle est normalisée* ». Le représentant de l'Angola insiste sur le fait que le bureau a reçu de nombreuses plaintes ces dernières années. Il demande donc le « *retrait immédiat de la Ducasse d'Ath de l'élément des géants et dragons processionnels de France et de Belgique* », au nom de la dignité des Africains et comme responsabilité envers les générations futures.

Le Rwanda rappelle que, depuis 2019, la Belgique a eu le temps de prendre acte des directives pour garantir le respect et la dignité. L'élément du « Sauvage » ne respecte

¹⁹⁸ Lors du conseil de police de juin 2023 confronté aux paroles et actes de discriminations commis par le policier qui a tué Adil et révélés dans la presse, le chef de corps de la zone Midi parlera également d'« allégations » sans ne jamais parvenir à en qualifier la nature.

évidemment pas les critères d'inscription. En effet, il n'a jamais été mentionné dans le dossier d'inscription de l'État partie. Le dossier ne l'aurait jamais mentionné, car il ne respecte pas l'article 2 de la convention de 2003. Il s'agit d'un « affront grave » fait à l'UNESCO. Comme nous le verrons, le dossier n'évoque le « Sauvage » (jamais nominativement) que comme un élément « exotique » entourant les géants. Le représentant du Burkina Faso se demande dès lors s'il n'y a pas eu « duperie » dans ce cas. Le Rwanda regrette qu'à la suite de la transmission à la Belgique de toutes les recommandations reçues avant la célébration de 2022, l'effort fourni à propos du personnage ait été uniquement de se défaire de ses chaînes et anneaux (et encore, ce geste a été fait sous les huées des participants de la Ducasse qui l'ont réprouvé, d'une façon très autocentrée : *« on m'a demandé de les enlever, donc je le fais ; mais maintenant que la Ducasse commence »*, et le Sauvage fait son cri négrophobe). Comment donner encore du temps, s'interroge le représentant du Rwanda, à la ville d'Ath pour réfléchir et proposer encore des « changements » alors que le bourgmestre affirme dans une interview qu'il est hors de question de supprimer le « Sauvage ». *« Notre responsabilité est de ne pas honorer des coutumes qui font l'éloge de la discrimination, du racisme, qui chosifie l'autre, qui nie la dignité et l'humanité de l'autre ; notre responsabilité n'est pas de faire la pédagogie de cette communauté, mais de protéger le reste de l'humanité de subir la présence de cet élément sur la liste représentative (...), de veiller à la nature de la liste représentative et de nous assurer que nous n'y accommodons pas l'inacceptable. Chaque édition sous l'égide de l'UNESCO est une édition de trop (...) être Noir, ce n'est pas un travestissement, ce n'est pas un déguisement qui est censé "faire peur" aux enfants et aux plus grands. Ce personnage jugé "folklorique" par certains renvoie à une période sombre de notre humanité et nous sommes consternés que cette question soit encore un débat en 2022. »*.

Le Burkina Faso rappelle que des plaintes ont eu lieu en 2019, en 2020, en 2021 et en 2022, ce qui n'a pas empêché la présence du « Sauvage » lors de la Ducasse d'Ath en août 2022. Deux sessions du comité ont déjà eu lieu sur ce cas. En ce qui concerne le cas des caricatures antisémites, islamophobes et négrophobes lors du carnaval d'Alost, l'État parti, à savoir la Belgique, avait pris sa responsabilité en demandant lui-même le retrait de cet élément. *« Il n'y a plus besoin d'un suivi approfondi, les faits sont têtus »*. Le personnage du « Sauvage » oppose les communautés.

La Belgique explique alors qu'en 2019, la communauté flamande avait demandé le retrait avant la session de l'UNESCO, mais ici on serait dans un contexte et un travail tout à fait différent : *« les autorités ont travaillé avec la communauté pour une réflexion, la communauté est prête à travailler, le travail est en cours avec les écoles, les jeunes, les citoyens »*. *« Dans notre convention, il y a un mécanisme qui est en place depuis juillet 2022 ; on entre ici dans ce mécanisme. Nous avons pris un engagement pour aller de l'avant, nous sommes conscients de l'importance du problème, le débat en Belgique mobilise toute la société, nous sommes en train de changer la loi sur le patrimoine immatériel pour inclure des principes éthiques qui sont alignés sur les principes éthiques de l'UNESCO, nous sommes actifs sur un plan national contre le racisme et les discriminations »*.

La prise de parole du Botswana à la base de l'amendement qui demande le « retrait immédiat » s'inscrit d'emblée dans le contexte de *Black Lives Matter*, du déboulonnement des statues coloniales, de la lutte contre le racisme. Le Botswana rappelle qu'il ne s'agit pas d'un amendement contre la Ducasse en général, mais contre l'élément du « Sauvage » qui « doit être retiré maintenant ». Le représentant rappelle que la communauté d'Ath a eu une chance d'effectuer des changements, mais que l'interview du bourgmestre dans *Le Soir* ne laisse aucun doute : *« Interrogé par RTL-TVI, Bruno Lefebvre, le bourgmestre d'Ath, affirme qu'il est hors*

de question de supprimer le personnage du “Sauvage” » (Le Soir, 24/08/2022). Il avait déclaré, plus tôt : « entre le “Sauvage” et l’UNESCO, je choisirai le “Sauvage” ». Le bourgmestre ne veut pas retirer le « Sauvage » parce qu’il s’agirait « d’une partie de la culture ».

À plusieurs reprises, durant les prises de parole, il est rappelé par les participants que la dix-septième session a lieu en terres africaines, à Rabat, et qu’il s’agit de prendre une décision historique. Le Bangladesh évoque l’écriture d’une nouvelle histoire, « ici en terre africaine » en retirant cet élément de la liste représentative avec effet immédiat.

L’Éthiopie rappelle que le « Sauvage » est une insulte pour tous les Africains, pour tous les Noirs du monde et pour toute l’humanité. « *L’État partie n’a pas engagé d’action pour arrêter ça, alors qu’il a été informé par le secrétariat, le Covid n’est pas une excuse. L’État partie n’a pas répondu aux lettres qui lui ont été adressées, il n’y a pas eu d’actions immédiates de la Belgique. Il y a pourtant une insistance de la communauté à continuer cette pratique. Dans la lettre qu’elle nous a envoyée (annexe 2), la Belgique se présente comme championne dans l’adoption d’une législation anti-raciste mais ce n’est pas une explication, il n’y a pas eu d’action pour arrêter cette pratique* ».

Le discours tenu par le représentant de l’Inde va générer une grande émotion dans l’assistance : le président, M. Samir Addahre, tombe en larmes et demande une suspension de séance, de nombreux délégués du sud sont également en larmes. Le discours du représentant de l’Inde n’est pas fondamentalement différent de celui de la délégation du Rwanda, du Burkina Faso, de l’Éthiopie, etc., il insiste également avec force sur la gravité de la négrophobie. Simplement, la tension émotionnelle était vive dans l’assistance et, après beaucoup de discours très forts, c’est ce discours qui a déclenché le débord de la surcharge émotionnelle présente depuis le début de la séance. Il fera consensus dans la suite des prises de parole.

La décision qui doit être prise lors de la dix-septième séance doit prendre en compte l’amendement soumis par le Botswana et soutenu par l’Angola, le Burkina Faso, la Côte d’Ivoire, l’Éthiopie et le Rwanda de « *condamner fermement l’existence d’un personnage noir enchaîné appelé le “Sauvage” dans le cortège organisé dans la ville de Ath (Belgique) traduisant le caractère raciste et discriminatoire en contradiction avec les principes fondateurs de l’UNESCO et avec l’existence du respect mutuel prévu par l’article 2 de la convention* ». L’amendement visait à remplacer le texte précédent plus favorable à la position de la Belgique : et qui invitait à « *continuer à travailler avec la communauté concernée en mettant l’accent sur la nature évolutive (...)* ». Alors que l’ensemble des membres de l’assemblée ont manifesté leur accord sur l’amendement du Botswana, la Belgique « *pour éviter les questions juridiques* » a demandé elle-même, le retrait de la Ducasse d’Ath, il s’agit donc d’une décision unanime (source : <https://www.youtube.com/watch?v=ZnjHCYTOnnI&t=4149s>).

Transformations libérables du folklore négrophobe

Nous allons à présent revenir sur un certain nombre de transformations superficielles des formes du *blackface* folklorique en Belgique autour du Zwarte Piet, des Noirauds, des Nègres afin de saisir un événement singulier : la transformation ratée du « Sauvage » en « Diable » lors de la Ducasse de 2023, le dimanche 27 août.

Ces dernières décennies, à la suite des campagnes de dénonciation du caractère négrophobe du Zwarte Piet d’abord depuis la Hollande où le passé esclavagiste est moins

refoulé qu'en Belgique puis de plus en plus en Flandre, on a vu apparaître une nouvelle figure de substitution à celle de Zwarte Piet : le « RoetPiet » (*Piet de suie*). Cette réactualisation d'une version non coloniale du mythe du Père Fouettard du XIX^e siècle en pleine controverse post-coloniale est caractéristique de la mauvaise conscience de la société majoritaire face aux recommandations des collectifs afrodescendants et des instances internationales comme l'UNESCO d'en finir avec le folklore colonial et raciste. Ce qui est intéressant ici, c'est qu'on voit bien qu'un récit, un mythe ne tient jamais tout seul ; il est « armé », comme le dirait Olivier Marboeuf (2022), c'est-à-dire qu'il est soutenu par toute une infrastructure, à la fois juridique et politique, qui tient autant aux lois en vigueur qu'aux violences policières dont sont victimes principalement les jeunes descendants de l'immigration post-coloniale ou aux institutions de l'antiracisme d'État comme UNIA. Ce qui fait tenir cette figure du « Roetpiet », c'est une politique libérale de non-réparation des torts infligés par la colonisation ainsi que le racisme d'État. Cette version de substitution qui réactive une ancienne version en passant par-dessus l'histoire de l'esclavage et de la colonisation nous dit que le Père Fouettard n'est en réalité pas l'esclave de Saint-Nicolas, mais son aide et que s'il est noir ce n'est que parce qu'il descend par la cheminée. Or cette fameuse cheminée magique coïncide parfaitement avec la boîte noire de la négrophobie : le Père Fouettard en ressort avec de grosses lèvres, les cheveux crépus, un anneau dans le nez ; les manches et la collerette parfaitement blancs, c'est-à-dire tous les traits iconiques de la figure du Nègre produite par l'histoire occidentale de l'esclavage et de la colonisation, ceux que nous retrouvons dans la peinture flamande de la Renaissance.

La controverse en Flandre autour du « Pietenpact »¹⁹⁹ est également caractéristique de l'impensé autour de la négrophobie, qui caractérise la réception du débat dans la société majoritaire belge. Le « Pietenpact » est un dispositif qui a pour effet de démembrer le cahier des revendications des associations afrodescendantes autour de la négrophobie systémique et du *blackface* au profit d'un statu quo post-colonial libéral et du maintien du suprématisme blanc.

¹⁹⁹ Il s'agit d'un pacte pris par l'enseignement catholique flamand, le Gezinsbond, les chaînes de télévisions et producteurs flamands pour enfants, les théâtres de jeunes et la chaîne de jouets Dreamland « *pour une fête de Saint-Nicolas sans stéréotypes raciaux* ». Le « Pietenpact » est une initiative de l'ASBL néerlandaise et flamande Huis de Buren lancée en 2016 en Flandre et aux Pays-Bas sur le caractère raciste du compagnon de Saint-Nicolas. Il a été décidé que dans certaines villes de Flandre, les traces de charbon remplaceront désormais le grimage noir du Père Fouettard. Plusieurs organisations, dont le pendant de la Ligue des familles en Flandre, un magasin de jouets, des chaînes de télévision ainsi que les écoles ont signé, dans ce cadre le « Pietenpact », un accord voué à mettre un terme à la polémique qui accompagne chaque année la venue de Saint-Nicolas.



Figure 44

Un « Roetpiet » à Anvers. Beeld Benoit De Freine (« Est-ce que le Roetpiet est Woke ? », De Morgen, 8 november 2022).

À travers cette figure du « RoetPiet », on réactive donc aujourd'hui une version du mythe non coloniale, qui n'est pas liée à la généalogie négrophobe du Zwarte Piet. Ce retour n'est cependant pas un produit du Saint-Esprit, il est une réaction à la contestation par les Afrodescendants d'abord en Hollande puis en Belgique et en France du « *blackface* ». Cette contestation remonte au début des années 2000, mais existait déjà bien avant comme nous l'indique la généalogie de la contestation du *blackface* en Europe du Nord. Plus les campagnes contre le « *blackface* » sont importantes, on peut citer comme exemples *Kick Out Zwarte Piet* et *Zwarte Piet is racism*, plus cette version de la suie revient avec force. Il s'agit d'une sorte de réaction immunitaire de la société majoritaire : « *avec quoi vous venez, le Zwarte Piet n'est pas un Noir, c'est la suie de la cheminée, vous voyez vraiment le racisme partout* » (cf. fig. 4, p. 203). On peut parler ici d'une sorte de déni névrotique, dans la mesure où Zwarte Piet n'est pas simplement noirci, il a aussi les cheveux crépus, des lèvres proéminentes, une boucle d'oreille symbole de la servitude et on voit bien que sa collerette et les éléments blancs de son costume ne sont pas teints de suie. Cette superposition de deux figures différentes du Père Fouettard (Zwarte Piet/Roet Piet), mais qui ne résiste pas à la description iconique peut alors être restituée comme une réaction de la société blanche majoritaire qui n'a pas effectué de travail de décolonisation culturelle depuis l'indépendance du Congo. Elle se trouve aujourd'hui de plus en plus confrontée à une contestation du *blackface* de la part de descendants de migrants post-coloniaux. Et comme cette société majoritaire n'a jamais été amenée à se décoloniser, elle s'identifie encore à ce folklore, elle considère qu'il en va de son identité la plus profonde, elle s'identifie encore avec son passé colonial de façon a-critique. Dans un tel contexte, la figure de « Roetpiet » vient alors en quelque sorte assurer le statu quo post-colonial et d'une certaine façon sauver les formes de suprémaciste et de domination impérialiste coloniale d'un travail de décolonisation plus profond, c'est-à-dire épistémologique. Bambi Ceuppens, anthropologue afrodescendante au musée de Tervuren, relève le problème politique posé par ce « compromis à la belge » : « (...) une solution est apparue en 2016, sans protestations ni actions à leur rencontre. La maison flamande-néerlandaise de Buren a alors lancé le "*pietenpact*", dans lequel Zwarte Piet s'est transformé en "*roetpiet*" (...contrairement aux débats et contestation aux Pays-Bas) la Belgique, comme il sied à sa réputation internationale, a trouvé un "*compromis à la Belge*" sans l'effusion de sang proverbiale. Je ne suis pas convaincu qu'il y

ait vraiment un consensus sur ce que l'on appelle le "roetpiet" (...). En effet, contrairement aux Pays-Bas, il n'y a pas vraiment eu de débat public en Belgique. Comme beaucoup de choses en Belgique, cela s'est passé dans les coulisses, un peu à l'abri des regards. Beaucoup d'activistes qui ont travaillé sur ce sujet ne se sont pas exprimés publiquement non plus. Est-ce sain ? Est-ce normal ? L'afro-diaspora est-elle convaincue ? Pour moi, nous n'en sommes qu'au début. D'ailleurs, dans dix ans, nous n'aurons plus de cheminées du tout, alors comment allons-nous expliquer cette histoire de suie ? » (Ceuppens, 2018, nous traduisons). Le « Pietenpact » en Flandre à destination des associations, des écoles, des centres commerciaux joue typiquement ce rôle-là. L'opération de transformation du Zwarte Piet en passe donc par un changement superficiel du grimage sans effectuer le travail critique sur le caractère négrophobe du personnage. Tout se passe alors comme si on tentait de sauver les figures négrophobes du folklore en essuyant ses caractères les plus excessifs sans toucher à l'historicité de ces personnages. « Les différences racialisées entre le maître et le serviteur rendent impossible pour le serviteur de devenir et de remplacer son maître ; dans le récit néerlandais actuel, il peut tout au plus devenir le "Upper" ou le "Main Pete". En outre, "Roetpiet" continue de s'habiller comme un Africain asservi » (Belgik Mojaik, 2019 : 15). Il s'agit également, par ces opérations cosmétiques de surface, d'empêcher que ne se formulent les enjeux liés aux réparations des violences, du travail forcé, des inégalités, des spoliations qui ont marqué l'histoire longue de l'esclavage et de la colonisation. Certains activistes, dont l'artiste Laura Nsengiyumva qui a créé le personnage de Queen Nikkolah (fig. 17), avancent que c'est, en fait, pire, car cela ajoute au déni, l'idée que la noirceur est quelque chose de sale : « Il s'agit toujours d'une représentation caricaturale d'un Africain, comparant la couleur de la peau à la saleté. Les cheveux crépus demeurent également. Le raisonnement échoue à bien des égards. En fait, il faut rompre avec le récit actuel. En outre, nous n'avons pas besoin d'une alternative si nous ne reconnaissons pas le problème initial. Par conséquent, l'histoire coloniale fait l'objet d'un grand tabou. Les gens évitent la discussion, et en utilisant l'histoire de la cheminée, ils se protègent de l'inconfort qui en découle. Il faut reconnaître que la caricature de Zwarte Piet est raciste. Il en va de même pour des groupes de population tels que les Juifs. Le personnage ne peut pas simplement évoluer d'un diable à un Africain pour ensuite devenir un bon Pete (...) Il est également vrai que lorsqu'on souligne que la couleur de peau de Zwarte Piet est due à la suie de la cheminée, cela ne fait souvent qu'empirer les choses. La couleur de ma peau est-elle donc aussi de la suie ? » (Nsengiyumva, 2019).

L'antiracisme libéral se met alors en œuvre depuis une transformation du *blackface* folklorique superficielle, sans prise en considération de la conjoncture présente et des rapports de force historiques au sein de la société belge, que ce soit avec le Roetpiet, avec les Noirauds qui conservent le *blackface* mais ajoutent une bande noir et jaune, ou les « Nègres » de Deux-Acren appelés désormais les « diables » et qui font une forme de *blackface* en blanc, ou le « Diable » d'Ath qui conserve son anneau, ses chaînes et son *blackface* mais souligne ses yeux en rouge sans agir sur les mythes coloniaux-esclavagistes eux-mêmes. Cette lente transformation intervient dans un contexte de nostalgie post-impériale (Gilroy) et de retour de l'empire par le regain de vitalité du suprématisme blanc, que ce soit aux États-Unis, au Brésil, en Bolivie, en Inde, en Russie, en France, en Israël, en Argentine, etc. ou en Belgique. Le statu quo post-colonial semble surtout favorable à ces groupes qui occupent l'espace produit par les attermoissements de l'antiracisme d'État à dénoncer le caractère négrophobe du Père Fouettard comme des caricatures antisémites lors du carnaval d'Alost. C'est également ce qui s'est passé avec la présence du groupe d'extrême droite Nation lors de la Ducasse d'Ath (2019) ou avec l'attentat suprémaciste organisé à La Haye contre les activistes de *Kick Out Zwarte Piet* : « Une soixantaine de militants, parfois accompagnés d'enfants, étaient rassemblés dans un bâtiment de la ville pour mettre au point leur plan d'action pour les semaines à venir. Ils sont membres

du comité KOZP (Kick Off Zwarte Piet), qui entend faire bannir Zwarte Piet (ou Père Fouettard) des cortèges festifs qui accompagnent l'arrivée de Saint-Nicolas (...) Des opposants, porteurs de fumigènes, ont tenté de perturber la réunion de La Haye en brisant des vitres et en s'en prenant aux voitures des participants. Selon Mitchell Esajas, le responsable du comité KOZP, de 30 à 40 individus auraient tenté de pénétrer dans le bâtiment et d'y mettre le feu. Les assaillants, favorables au maintien d'une longue tradition qui fait partie, selon eux, de l'identité néerlandaise, avaient apparemment été mobilisés par l'organisation d'extrême droite Pegida, un mouvement populiste anti-immigration, né en Allemagne et qui a essaimé dans les pays voisins » (Le Monde, 9 novembre 2019). Ces groupes néo-fascistes se présentent comme défendant « nos traditions », contre le politiquement correct, qu'ils appellent « wokisme » ou « cancel culture ». Ces réactions aux transformations décoloniales en cours sont également partagées par des partis de la droite libérale comme le MR (cf. rapport Centre Jean Gol : « Le wokisme, ce nouveau totalitarisme dont on ne peut prononcer le nom »), la N-VA ou le CD&V. Ce statu quo est aussi entretenu par des bourgmestres socialistes wallons comme nous l'avons vu à Deux-Acren comme à Ath.



Figure 45

Le *blackface* des Noirauds avait fait le tour du monde lorsque le ministre belge des Affaires étrangères, Didier Reynders (MR) était apparu avec un *blackface* à la télévision. Les Noirauds avaient alors changé le grimage pour ne pas être taxés de racistes. Créée en 1876 dans la suite de la Conférence géographique internationale de Bruxelles, la société s'appelle « Conservatoire de Zanzibar » puis « Conservatoire africain ». Alors que l'Association Internationale Africaine mène des guerres d'expansion coloniale au Congo, extermine les chefs congolais récalcitrants et les remplace par des notables à la botte des colons, comme nous l'avons vu avec Lusinda, l'« *Œuvre Royale des Berceaux Princesse Paola – Conservatoire Africain* » singe et se moque des notables africains à Bruxelles : pantalon bouffant de couleur vive, veste queue-de-pie noire, haut-de-forme blanc, chaînes et breloques clinquantes.



Figure 46

À Deux-Acren, pour ne pas être accusés de racisme, les « Nègres » deviennent les « Diables » et le *blackface* est remplacé par un « whiteface ». L'ensemble des caractéristiques négrophobes sont cependant conservées.

Image Notélé, 16/09/2019.

Plutôt que de prendre au sérieux l'historicité depuis laquelle sont produites les formes contemporaines du *blackface* folklorique, on se contente de tenter démembrer les controverses antiracistes et décoloniales par des changements cosmétiques superficiels. Or la négrophobie est certainement une des formes de racisme les plus partagées en Occident. Elle fait corps avec la modernité. Comme le rappelle Norman Ajari : « *l'impérialisme a toujours la négrophobie pour point névralgique* » (Ajari, 2018). Elle est à ce point présente dans la culture, dans les mœurs, dans le folklore, dans la littérature, dans le cinéma, etc. que, lorsqu'elle fait l'objet d'une dénonciation politique, les personnes qui la perpétuent en viennent le plus souvent à accuser ceux qui formulent de telles critiques de « racisme anti-blanc ». Ces accusations sont le plus souvent marquées d'un fort caractère islamophobe (la fin du *blackface* signifierait l'imposition de la Sharia en Belgique, le wokisme international, anglo-saxon, tenterait de « remplacer » la culture belge « traditionnelle »). J'ai moi-même, durant la polémique de 2019, en tant qu'activiste, été invité par des internautes zéloteurs du personnage du « Sauvage » à « rentrer dans mon pays » (en musulmanie ?), à m'occuper « *de l'excision et des voleurs à qui on couperait les mains* », et autres délires islamophobes. Pourtant sur mon profil Facebook, je suis clairement identifié comme Martin Vander Elst, un homme, blanc, universitaire, bruxellois et rien ne permet de penser que je serais un musulman. Cette dimension islamophobe des réactions suprémacistes observées à Ath comme à Deux-Acren est renforcée par ce que Nordine Saïdi appelle le « péché du musulman militant ». Dans un entretien où il revient sur l'action des Bruxelles Panthères contre le *blackface* et la plainte du bourgmestre de Lessines contre lui, il insiste sur ce point : « *La Ducasse et les dispositifs antiterroristes de cette époque font qu'ils (les autorités de Lessines) craignent, pas que pour Bruxelles Panthères, que les événements publics soient cibles d'attentats islamistes. Le contexte terroriste, c'est qu'il y a une plainte contre nous (Bruxelles Panthères) d'un islamophobe dans un contexte terroriste. Le fait que c'est un islamophobe est implicite. Le bourgmestre reçoit les mails, il fait des déclarations, il s'adresse à l'OCAM, il est scandalisé parce qu'il n'a pas de réponse. Il dit : "J'ai été laissé*

seul face à la menace terroriste” ; “moi j’avais prévu les renforts de la police fédérale, je suis capable de garantir la sécurité dans ma commune et j’ai demandé l’avis de l’OCAM qui ne m’a même pas répondu !” » (Saïdi, 2022). Nous aurons l’occasion de revenir sur ce point, mais la dimension de paranoïa islamophobe dans la réaction des autorités athoises et de Lessines face à l’intervention des Bruxelles Panthères sera patente durant tout le procès intenté contre Nordine Saïdi : « Il [le bourgmestre de Lessines] peut se faire tous les contextes dans sa tête. Que le gars soit un parano, et qu’il ait un contexte terroriste dans sa tête, oui. Mais que le juge nous amène jusqu’à la chambre correctionnelle, tu te dis : le contexte, il est pas que dans sa tête à lui. Et c’est pour ça que l’islamophobie est fulgurante, c’est que c’est un paranoïaque total et la justice va valider sa paranoïa en disant que “le délire paranoïaque du bourgmestre est plus vrai que la réalité de la lettre, que la réponse de l’UNESCO, que ce que vous allez dire en chambre du conseil”. Tout ça est vide parce que le délire islamophobe du bourgmestre, c’est ça qui va faire force de loi. » (Ibidem). Ce qui ressort de façon frappante des réactions des « défenseurs » de ce type de folklore raciste et colonialiste c’est l’ignorance entretenue de ce qu’est la négrophobie. Il s’agit bien du point aveugle de ce type de controverse.

Lors d’une réunion secrète qui a eu lieu dans une agence intérim du zoning de Ghislenghien, avec les autorités de la ville de Ath, les responsables de la Ducasse, des historiens locaux et la police, il nous a été dit que, si le *blackface* pouvait être considéré comme une pratique raciste, il n’y avait pas de racisme à Ath. Avec Mouhad Reghif (porte-parole des Bruxelles Panthères) et Véronique Clette-Gakuba (sociologue à l’ULB), nous avons alors tenté de faire sentir l’existence du racisme en Belgique, à Ath comme ailleurs, sur le marché de l’emploi, à l’école, dans l’accès au logement, en termes d’accès à la santé, etc. sur base de chiffres officiels, mais sans aucun effet. Les autorités sont restées fermement archiboutées sur leur point de vue, il n’y avait pas de racisme à Ath, donc les participants de la Ducasse ne pouvaient pas être alimentés et entretenus dans leur négrophobie par la participation à la sortie du « Sauvage ». Les autorités de la ville étaient surtout préoccupées par la possible venue des Bruxelles Panthères à Ath pour la Ducasse et aux risques de trouble à l’ordre public que cette présence pourrait représenter. « *Circulez, il n’y a rien à discuter* ».

Le sentiment d’être dans son bon droit en défendant le *blackface* comme « notre culture » est renforcé par les discours des bourgmestres d’Ath et de Lessines. En sécurisant la sortie du « Sauvage » et la « sortie des Nègres » avec des contingents policiers supplémentaires, en portant plainte contre Nordine Saïdi, les pouvoirs publics entretiennent un climat propice aux réactions racistes. Ils renforcent ainsi la perception paranoïaque de sociétés locales qui se pensent comme homogènes et agressées de l’extérieur devant soit défendre leurs traditions supposées immuables contre la mondialisation, contre le « lobby décolonial mondial » (cf. Christian Cannuyer), contre les « américains » (le rapport du centre Jean Gol²⁰⁰ consacré au « wokisme »²⁰¹ en est rempli), contre « George Soros qui finance BLM » (selon les discours d’extrême droite), soit disparaître et être remplacées. La patrimonialisation de la Ducasse

²⁰⁰ Un exemple parmi d’autres : « *Ce qui a pour effet de favoriser une véritable “globalisation” des problématiques américaines, donnant ainsi raison, sur un point, à la croyance américano-centrique dans la “globalisation” entendue, tout simplement, comme américanisation du monde occidental et, de proche en proche, de tout l’univers (...)* Pierre Valentin, étudiant en master sciences politiques à l’université Paris-2 Panthéon-Assas et diplômé en philosophie et politique de l’université Royaume-Uni, dénonçant “ce tour de passe-passe qui consiste à faire passer pour universelle une problématique faite par et pour les Américains”, affirme quant à lui que “Si nous ne prenons pas en considération la théorie critique de la race, c’est qu’elle ne nous concerne pas !” » (Rapport, p. 15)

²⁰¹ Sur la dénonciation du « wokisme » comme nouvelle idéologie totalitaire, on retrouve certes des libéraux conservateurs comme Bart De Wever ou George-Louis Bouchez, mais aussi des politiciens sociaux-chrétiens comme Joëlle Milquet (CDH) ou des socialistes comme Laurette Onkelinks (PS).

renforce cette perception d'un folklore replié, cela au détriment de celles et ceux cherchant à donner un sens contemporain à ces rites, y compris chez des citoyens athois attachés à la tradition de la Ducasse comme Morgan Stalpart ou Raamata Thiam. Le bourgmestre d'Ath a été jusqu'à affirmer qu'il défendra la « Sauvage » contre l'UNESCO. La responsabilité de l'entretien d'un tel déni post-colonial à l'endroit de la négrophobie n'est pas à imputer aux seuls bourgmestres. L'absence de réaction pénale sérieuse de UNIA lors des agressions négrophobes du Pukkelpop festival (2018) avait déjà permis à la Secrétaire d'État N-VA à l'égalité des chances de l'époque de court-circuiter la procédure judiciaire intentée contre les jeunes racistes flamands en les recevant, alors qu'elle n'avait pas eu cet égard pour les victimes. Agressors protégés par l'État, victimes deux fois lésées dans leur droit à être protégées. Comme dans d'autres dossiers, UNIA préconise un « dialogue » entre agresseur et victime de racisme sans outil ni conséquence autre que la réassurance personnelle des agresseurs : « nous ne voulions pas être racistes ». Dialogue et rencontre traumatique pour les victimes.²⁰²

Le discours de Rudy Demotte (PS), ministre-président de la Communauté Wallonie-Bruxelles, lors de la Ducasse d'Ath le 24 août 2019 est caractéristique de cette forme d'atermolement qui renforce le statu quo post-colonial. Le discours apologétique du *blackface* qu'il prononce et publie sur son compte Facebook le 27 août 2019 commence par une forte dramatisation patrimoniale : « *Voici plusieurs millénaires, un combat illustré ici à Ath opposait le bien et le mal, le noir et le blanc, le bon et le sauvage. En quelque sorte, c'est le destin du manichéisme où on présente deux forces égales qu'on équilibre du bien et du mal* ». Dans la suite de son discours, Rudy Demotte identifie les Athois qui défendent leur folklore raciste « ancestral » au pauvre Goliath, « *handicapé par son poids, sa taille, le poids de son armure* ». Pour le ministre Président socialiste de la fédération Wallonie-Bruxelles en charge de l'égalité des chances, le « Sauvage » représenterait « *une cible idéale et le combat est donc inégal* ». Face à cette « vieille dame » de la tradition, il y aurait les nouveaux David de la « société des réseaux sociaux » qui voudraient tout réduire aux « messages clairs ou prétendument », « *dans ce contexte, le folklore est lui-même jugé à l'emporte-pièce* ». Rudy Demotte met ainsi en scène une opposition entre la « défense du folklore local » et le « politiquement correct cosmopolite ». Si on suit la logique du discours de Demotte, celui-ci amalgame « ONU », « UNESCO » et « société des réseaux sociaux », jugées responsables d'une « cancel culture » peu soucieuse de « nos traditions millénaires ». Le ministre Président fait ainsi peu de cas des recommandations internationales de l'UNESCO liées au *blackface* ; la Belgique est pourtant signataire de la « Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel » de 2003 et État partie à cette convention. Le discours se termine sur une apologie du personnage du « Sauvage » qui euphémise, voire nie ainsi les conséquences les plus contemporaines de la négrophobie : « *avec de la pédagogie, le Sauvage nous enseigne l'humanisme, la honte d'une pensée binaire où il y a le bien, le mal, le civilisé, l'imbécile heureux dans la nature (...) Merci donc aux Athois de nous le rappeler. Merci au Sauvage de nous le rappeler. Notre noirceur peut effectivement donner lieu à un rayon de lumière bien plus éclatant sur notre nature et les engagements à prendre envers nos semblables* ». Ce type de discours négationniste – à double titre puisqu'il nie tout lien entre le passé colonial et le racisme contemporain, mais aussi tout effet de ce racisme dans les relations sociales actuelles au travail, dans l'accès au logement, à la santé, en

²⁰² Cette volonté de dialogue met à plat victimes et bourreaux, colonisés et colons, dans le déni le plus total des asymétries et des violences historiques jusque dans leurs effets contemporains. Après les caricatures antisémites d'Alost, UNIA avait tenté d'instaurer un dialogue entre néo-nazis et associations juives. Cette volonté d'un dialogue abstrait aux conditions du statu quo post-colonial avait été, dans le cadre de la commission Congo, jusqu'à mettre ensemble des Rwandais Tutsti avec des « experts » connus pour propager des récits révisionnistes du génocide (Mediapart, Billet de blog, 7 juillet 2020 Plis, « Pour une nouvelle orientation de la Commission "Vérité et Réconciliation" »).

termes de violences policières, de ségrégation, etc. – contribue à entretenir un sentiment de légitimité renforcé d’une partie de la population belge qui s’identifie encore aux éléments les plus racistes de son folklore et qui est soutenue dans ce sentiment par le Ministre président de la Communauté Wallonie-Bruxelles. Ce qui entretient aussi ce sentiment nostalgique qui tourne souvent à la paranoïa (peur du « grand remplacement ») sur laquelle l’extrême droite prospère ces dernières décennies.

La sortie du « Sauvage » sur la barque des pêcheurs napolitains lors de la Ducasse de 2023, le dimanche 27 août, a créé un événement particulièrement significatif de ces tensions post-coloniales : la transformation du « Sauvage » joué par Masson Baudelet en « Diable » n’a pas eu lieu. La Commission citoyenne mise en place par les autorités de la ville avait pris la décision de faire évoluer le personnage de type *blackface* vers une version plus « fantastique ». Les autorités avaient largement communiqué sur cette transformation annoncée depuis plusieurs jours. Laurent Dubuisson (directeur de l’office du tourisme d’Ath), le matin sur Notélé, s’était félicité que le « Diable » n’ait pas remis l’anneau qu’il avait auparavant dans le nez, signe de sa captivité, « *ce qui veut dire que quelque part il fait un effort dans le bon sens* », bien que, depuis l’année précédente, il avait malgré tout repris ses chaînes. La sortie du « Diable » était cette année-là très suivie médiatiquement, à cause de la polémique internationale et du retrait récent de la Ducasse de la liste représentative de l’UNESCO. Bien que le « Sauvage » soit sorti la vieille ainsi que le dimanche dans sa version *blackface*, les autorités athoises et les responsables de la Ducasse avaient parlé toute la journée d’une « surprise » en fin de cortège. Au moment tant attendu de la transformation, arrivés sur le parvis de l’église Saint-Julien, les marins de la Barque se sont recroquevillés sur le « Sauvage », avant d’allumer des fumigènes rouges, une couleur qui devait représenter la métamorphose du « Sauvage » en « Diable » (cette année, le Diable Magnon, qui était également un *blackface* de la Ducasse, s’était peint en rouge sans que cela pose problème). Cette scène, comme la remise des chaînes et de l’anneau nasal l’année précédente au bourgmestre, s’est déroulée sous les huées du public présent à ce moment-là. Mais au moment où le « Diable » devait céder sa place au « Sauvage », Masson Baudelet est réapparu avec l’anneau dans le nez, avec un léger et presque invisible voile rouge sous les yeux. La foule a alors ovationné ce qu’elle a interprété comme le retour du « Sauvage » aux cris de : « merci Sauvage ! ». La signification de cette scène a alors été produite par le public pro-Sauvage présent sur le parvis de l’église Saint-Julien : Masson avait « résisté » aux autorités bien pensantes de la ville et aux pressions internationales pour faire évoluer le personnage, le Sauvage resterait le Sauvage. Sur les réseaux sociaux, c’est alors un déchaînement réactif qui s’est fait entendre : « bien joué Sauvage ! », « on ne va pas changer notre folklore (négrophobe) ! », « ceux qui ne sont pas d’accord n’ont qu’à rentrer chez eux ! », etc. Mais la presse était présente en nombre et attendait ce moment. Le bourgmestre de la ville qui se trouvait à ce moment-là en fin de cortège dans sa calèche et qui n’avait pas pu suivre cet événement fut donc interpellé. Sous la pression médiatique, il a alors déclaré : « *il n’était pas prévu de faire de la provocation* ». Le lendemain, Laurent Dubuisson (également directeur de la Maison des Géants²⁰³) réagit dans la presse locale : « *Nous avons préparé ce moment qui était une étape importante, devant permettre d’aller vers la population à cet endroit en particulier (...) avec l’équipe de la Barque qui puisse montrer au public qu’elle jouerait le jeu et entraînait dans l’évolution : c’était un moment important. Nous l’avons bien préparé. Nous les avons motivés. Quand on voit que la fumée se dissipe, il y a vraiment de la déception. Et beaucoup de colère* » (*Le courrier de l’Escaut*, 29 août 2023). Très vite, l’association de la Barque des Pêcheurs Napolitains a communiqué sur Facebook qu’il s’agissait d’un accident, que la transpiration a fait en sorte que le noir du *blackface* a recouvert le rouge et que la

²⁰³ Inaugurée en octobre 2000, la Maison des Géants est un musée situé à Ath. Le musée de la Maison des Géants est consacré aux géants d’Europe et principalement aux géants d’Ath en osier.

métamorphose ne s'est pas vue. L'association a également affirmé qu'elle n'avait aucunement l'intention de s'opposer au changement vers le « Diable ». Mais le mal était déjà fait et le groupe d'extrême droite « Chez Nous » avait déjà publié sur Facebook : *« Vive le Sauvage ! Le politiquement correct a voulu l'effacer, mais le Sauvage est apparu comme il a toujours été : fidèle à notre tradition ! Rejoignez ceux qui se battent pour défendre notre héritage, notre identité et notre magnifique folklore. Le Sauvage fait de la résistance. »*. Les autorités communales ont ensuite fermement rappelé que les rôles de la Ducasse leur appartenaient. *« C'est vous qui en avez la responsabilité et on s'excuse auprès de vous que cela se soit mal passé »*, auraient dit, d'après Laurent Dubuisson, les membres de l'association de la Barque des Pêcheurs Napolitains. Le lundi, les autorités de la ville ont organisé une conférence de presse avec Masson Baudalet qui s'est présenté à la presse tel qu'il aurait dû apparaître le dimanche (Fig. 47, image de droite).

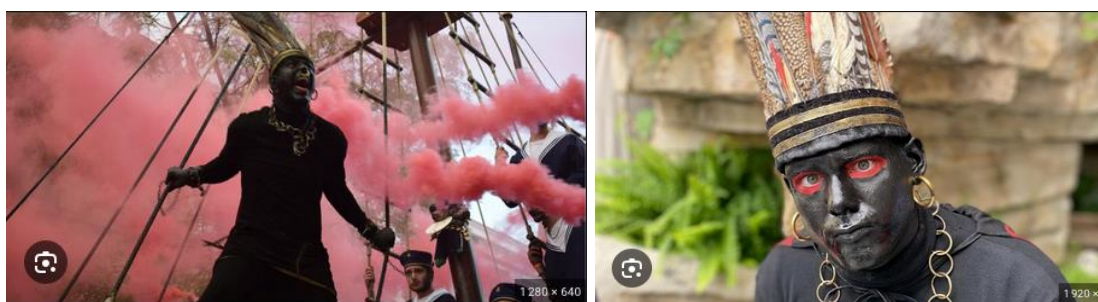


Figure 47

Si on regarde bien les photos publiées dans la presse du dimanche 27 août, on voit en effet qu'il y a une légère trace rouge sous les yeux de Masson Baudalet, et l'hypothèse du recouvrement du maquillage par la transpiration est crédible, mais ce n'est pas le sens qu'a pris cet événement. La foule a construit la résistance du « Sauvage » à sa transformation imposée en « Diable » et les excuses rétrospectives de Masson Baudalet ont été interprétées comme une soumission, comme une humiliation face au pouvoir communal.

Il importe ici de rappeler une certaine structuration de classe de la Ducasse. Comme nous l'avons vu, historiquement, celle-ci a été constituée comme un dispositif éducatif de la Contre-Réforme à l'intérieur duquel les classes populaires peu lettrées sont intégrées pour jouer des rôles de *figurants* de façon à leur transmettre les valeurs de l'Église. Les pauvres jouant les figurants alors que les autorités de la ville gardent le contrôle sur le sens de la Ducasse, sur la construction des rôles et sur ce que ces rôles permettent. C'est ce qu'ont rappelé les autorités de la ville à l'occasion de la transformation ratée du « Sauvage ». Cette structuration de classe s'est également fort ressentie dans la déclaration du MR, qui fait partie de la majorité : *« Le MR tient à souligner que les acteur.rices de notre Ducasse ont un rôle à jouer, mais uniquement un rôle qui leur est attribué par "cahier des charges". Il ne leur appartient pas de le confisquer à leur profit ou de le modifier à leur guise »* (L'avenir, 30/08/2023). Il a également été dit que si la ville a donné à certaines familles certains rôles de figurants, elle pouvait tout aussi bien les leur retirer. Ce qui sous-entend que la famille Baudalet qui se transmet le rôle du « Sauvage » depuis 1981 pourrait bien se voir retirer ce « privilège ». On peut aussi percevoir cette répartition sociale des rôles lors des retransmissions en direct sur Notélé de la Ducasse. En plateau, ce sont les historiens et responsables du folklore (Jean-Pierre Ducastelle, Christian Cannuyer, Laurent Dubuisson, etc.) qui expliquent le sens des différents personnages, leurs histoires, les détails iconiques, etc. Les figurants et les porteurs sont, eux, interrogés dans leur rôle et sont souvent réduits à ne pouvoir partager que leur enthousiasme ou la fierté qu'ils ont

de pouvoir transmettre les rôles de façon familiale. Parmi les membres du cortège (tous groupes confondus : porteurs, figurants, musiciens), il y a des familles « ancestrales » (comme les Boulards, les Depotte, les Willame, etc.). On peut citer un ancien bourgmestre présent sur le Char de la Ville ou un archiviste de la bibliothèque de la ville sur le char d'Albert et Isabelle qui sont les chars des notables. Il y a évidemment une certaine porosité, par exemple certains conseillers communaux sont porteurs de géants. Nos données ne nous permettent pas de faire une analyse approfondie de la structuration de classe de la Ducasse en fonction des rôles, mais il y a de façon assez perceptible, dans la relation entre les autorités de la ville et la famille Baudalet, une relation de subordination sociale. Les Baudalet sont très fiers de leur rôle dans la Ducasse, aucun autre *figurant* n'est glorifié comme l'est le personnage du Sauvage. Bien que ce rôle se transmette de père en fils depuis quatre générations, on peut difficilement parler de « privilège ». Ils tiennent donc existentiellement à ce rôle, ce qui explique en partie les difficultés de transformation.

Dans une forme folklorique fixée par la Contre-réforme (grande cavalcade), les personnages et Géants de la Ducasse constituent ce qu'avec Georges Didi-Huberman (2012) nous pourrions appeler un « peuple figurant ». Les figures déjà là, fixées par le canon des notables²⁰⁴ de la ville, sont alors performées par le petit peuple de la Ducasse. Il s'agit en effet de « figurants », dont les visages, les corps, les gestes composent un décor humain (Didi Huberman, 2012 : 149), fixé selon un cahier des charges précis. Ils ne sont pas censés posséder une puissance actante. Le personnage du « Sauvage », comme nous l'avons vu, va, depuis les années 1980, avec la famille Baudalet, connaître une transformation significative : de simple figurant, il va devenir le véritable héros de la Ducasse. Il s'agit donc d'un second rôle, devenu rôle principal. Il y a bien eu une *individuation* du personnage qui n'est plus aujourd'hui un simple décor, mais la métonymie de la Ducasse elle-même. La « Sauvage » est alors interprétée comme le « petit qu'on spotche » qui devient celui que la population acclame, ovationne. Mais les Baudalet ne peuvent performer qu'un rôle clairement défini, stéréotypé en quelque sorte, décidé et défini pour eux. Ce que montre l'incident d'août 2023, c'est que le personnage est agité par un effet de masse (Didi Huberman, 2012 : 151). Le personnage a en effet pris une importance exubérante au sein de la Ducasse grâce à la négrophobie, à tout cet imaginaire des minstrels show (cf. *The Very Black Show*, 2000, Spike Lee)²⁰⁵, des shows ethniques, à la force imaginative du primitivisme dont nous avons retracé quelques fragments généalogiques. Il s'est en quelque sorte individué sur cette énorme gangue de sottises, de mensonges et de fantasmes négrophobes disponible dans la culture occidentale. Les Baudalet ont ainsi pu se « faire un nom » grâce au « Sauvage », ils se sont constitué une *ancestralité* par ce rôle négrophobe qui leur a été conféré, mais leur nom ne tient qu'à ce personnage. S'il y a bien, comme l'esquissa Fanon dans *Racisme et culture*, « une action réciproque du racisme et de la culture », c'est dans la mesure où le racisme modifie l'ensemble des éléments d'une culture donnée, jusqu'à constituer son ancestralité. Le concept de « nécropolitique », tel que le reformule Norman Ajari, nous permet alors de restituer comment la violence coloniale ne fut pas juste un accident, une pure négativité extérieure aux relations sociales, mais jusqu'où elle informe encore aujourd'hui

²⁰⁴ Un des derniers groupes entrés dans la Ducasse, celui des « dix-neuf communes », est apparu en 1977 à l'initiative du bourgmestre Guy Spitaels pour célébrer les vingt ans de la fusion des communes.

²⁰⁵ « The Very Black Show est venu de mes réflexions sur le passage au XXI^e siècle. J'ai toujours été déçu ou carrément outré par les représentations limitées que l'on donne des gens de couleur, et même par la façon dont notre histoire a été carrément réécrite. L'époque me semble appropriée pour réfléchir aux médias des cent prochaines années... À tous les médias, pas seulement la télévision ou le cinéma. Ce film est à la fois une satire acerbe, un divertissement et un moteur de réflexion. Lorsque je regarde le contenu des films et de la télévision de notre époque, j'ai l'impression que les "minstrel shows" sont toujours là. L'émission de Pierre Delacroix n'est finalement différente de la véritable programmation actuelle que parce que les acteurs ont un maquillage noir. » (Secrets de tournage [archive] - AlloCiné)

les formes de la culture, de la transmission familiale, jusqu'à capturer les généalogies coloniales. Ancestralité politique donc, des deux côtés de la (non) relation coloniale. Petit peuple de la Ducasse, les Baudelet sont ainsi assujettis à ce rôle du « Sauvage ». Ils ne peuvent dès lors que performer un héroïsme sans lyrisme, aux gestes caricaturaux, grossiers et vulgaires, qui ne tire sa gloire éphémère que des fantasmagories de la race, que des projections racistes et des passions xénophobes, de la plus prosaïque négrophobie : il hurle, il crie, il frappe le sol avec sa massue, il « fait le Sauvage ». Ce surcroît de puissance fongible qui fait leur fierté n'est ni un privilège, ni une souveraineté déchue ou qu'on tenterait de leur retirer, mais la monnaie d'échange du contrat racial en Belgique.

La structuration éducationnelle de la Ducasse fait indéniablement penser à la *Ricotta* (1963) de Pasolini, c'est-à-dire à ce petit peuple destiné à *refaire figurer* des scènes évangéliques. Dans le film de Pasolini, le « pauvre Stracci » joue le rôle de larron sur la croix qui finira par mourir « pour de vrai » : « *Crever, dira Orson Welles, il n'avait pas d'autre moyen pour nous rappeler qui, lui aussi, était vivant* ». Mais dans la Ducasse de 2023, ne se produit aucune image dialectique. Nous n'avons assisté qu'à la plus plate redondance du racisme avec lui-même. C'est peut-être alors le vrai drame du colonialisme belge qui se joue ici, celui des classes populaires possédées par la négrophobie, assignées à ces rôles qu'elles n'ont pas décidés, que d'autres, les notables de la ville, ont dessinés et construits pour elles, rôles négrophobes qui lui ont octroyé une ancestralité et une fierté, rôles racistes qu'elles ont comme seul héritage à transmettre. Ce sont pourtant d'autres, ceux qui aujourd'hui tentent de faire « évoluer » les Baudelet vers un personnage plus fantastique, moins susceptible d'être accusé de *blackface*, pour retrouver ses lettres de noblesse, souillées depuis le retrait de la Ducasse de l'UNESCO, qui ont été « choqués » et « fâchés » par cette *évolution régressive* du dimanche 27 août 2023, lorsque le « Sauvage » a refusé (malgré lui) de devenir le « Diable ». Parce que tout ça fait mauvais genre. Le fascisme qui vient, celui de *Nation*, celui de *Chez Nous*, celui des passions réactives des petits Blancs qui ne veulent pas se décoloniser se nourrit en partie des contradictions entretenues par les responsables politiques et les élites locales.

Il est alors possible d'interpréter la non-transformation du *blackface* en août 2023 comme une résistance du « Sauvage » lui-même, comme une résistance de la fongibilité de la noirceur elle-même. En effet, le problème du *blackface* n'est ni perçu ni travaillé par les autorités de la ville depuis la nature de la négrophobie. Le problème est traité comme un problème de perception extérieure qui serait lié à la « sensibilité des afrodescendants ». Une commission citoyenne du folklore a été mise en place, et la décision de transformation du « Sauvage » en « Diable » a été prise « *afin d'échapper aux accusations de "blackface" (ce qui a causé le retrait de la Ducasse de la liste représentative de l'UNESCO du patrimoine immatériel)* » (*Le courrier de l'Escaut*, 29 août 2023). C'est en effet tout le problème : en tentant d'échapper aux accusations de *blackface*, les autorités athoises semblent s'être pris la négrophobie du personnage du « Sauvage » en pleine figure, comme un retour de boomerang de la mauvaise conscience post-coloniale. Dans ce contexte, faire reposer la responsabilité de ce *backlash* sur le jeune Masson Baudelet est caractéristique de l'irresponsabilité bourgeoise. Ce sont en effet les historiens de la ville (Jean-Pierre Ducastelle, Christian Cannuyer, Laurent Dubuisson, etc.) qui ont caché à l'UNESCO le personnage négrophobe du « Sauvage » et qui ont continué à faire performer ce personnage comme si de rien n'était, pendant des années. La présence de l'anneau, signe évident du caractère esclavagiste du personnage du « Sauvage », indique cette absence de perception du problème de la négrophobie : « *la présence de l'anneau n'était pas une provocation, mais la volonté de marquer une transition. Le diable de Gavatao porte en effet un bijou nasal, qui n'a rien à voir avec un anneau d'esclave* » (Facebook, page

de La Barque des Pêcheurs Napolitains, 28 août 2023). Mais, plus que tout autre élément, c'est bien la *noirceur* qui fait le « Sauvage ».

C'est peut-être alors Rudy Baudelet, le père de l'actuel Diable/Sauvage Masson, qui en parle le mieux : « *Si tu n'es pas maquillé, tu ne le feras pas. Tu peux essayer de monter sur le char (la barque), avec des plumes, avec une cotte et une cape, tu peux essayer de le faire, tu n'y arriveras pas. Mais au fur et à mesure que tu te maquilles, tu sens la ferveur arriver, tu sens cette ferveur qui te monte et une fois que t'es en diable (Sauvage) c'est insurmontable. Tu te dis, il n'y a plus rien qui peut t'arrêter* » (« Le diable dans l'corps. Portrait de la famille Baudelet. », Visite Ath, YouTube, 2022). Masson Baudelet témoigne également de ce processus de possession par la *noirceur* : « *Tu n'es même plus toi réellement, tu interprètes totalement le personnage. Tu as vraiment cette transition de "je suis moi, je me maquille, je rentre intégralement dans mon personnage"* » (Ibidem). Le frère de Rudy Baudelet qui a interprété le « Sauvage » avant lui, Roland Baudelet, parle lui aussi de cet attachement/fongibilité : « *Le noir, pour nous autres, c'est un porte-bonheur. Celui qui n'a pas de noir sur lui, il voudrait bien en avoir.* » (Ibidem). Masson prolonge en ce sens : « *Ils (le public) veulent le sentiment d'appartenance, tu vois, j'ai la petite marque. J'ai ce truc* » (Ibidem). On perçoit dans ces paroles que le *blackface* n'est pas juste une question de couleur, que l'on pourrait changer, et « faire évoluer » vers un personnage plus fantastique. La *noirceur* c'est avant tout cette fabrique affective, passionnelle, imaginaire, libidinale, etc. par laquelle des Blancs s'approprient ce qu'ils construisent eux-mêmes (depuis plusieurs siècles) comme la « puissance nègre ».

Pour saisir les ressorts de ces réactions de défense du *blackface* dans notre actualité la plus contemporaine, il faut pouvoir restituer, comme nous l'avons fait, la dialectique du Blanc et du Noir, du maître et de l'esclave, dialectique historique de la relation de l'Europe à l'Afrique à travers le commerce triangulaire et la colonisation qui est performée dans le folklore de type *blackface* en Europe du Nord. En effet, dans ces rituels négrophobes, il y a toujours deux polarités en jeu. On ne peut restituer la « fiction Nègre » sans penser en même temps cette fabrique de la blanchité qui se constitue comme le pôle hégémonique du rapport racial ainsi performé. On perçoit par exemple, dans le discours qui vise à nier le caractère raciste de la fête de Saint-Nicolas, comment se rejoue la figure de l'« innocence blanche » : il s'agirait d'une fête « bon enfant ». On peut donc parler ici de la production et de l'activation d'une sorte de « Withe Innocence » (Wekker, 2016). Pour décoloniser en profondeur la culture raciste belge, il ne faut pas seulement restituer la généalogie coloniale des figures négrophobes du « nègre » comme nous l'avons fait plus tôt, il faut encore parvenir à opérer une ethnographie de l'*image de soi* dominante des Blancs telle qu'elle est véhiculée à travers ces formes folkloriques négrophobes. Il faut donc traiter la relation du Saint-Nicolas avec le Père Fouettard, ou du « Sauvage » avec le bourgmestre d'Ath comme une archive culturelle active qui émerge de quatre cents ans d'esclavage et de colonisation, et qui continue de jouer un rôle dans les processus contemporains de domination. Comme nous l'avons vu, le *blackface* concourt à maintenir la frontière raciale à travers un inextricable mélange de plaisir et de terreur, de violence et de divertissement. Les penseurs critiques de la race parlent alors de « fongibilité » (Hartman, 1997) pour nommer cette opération d'appropriation et de consommation de la *noirceur*, ce désir négrophilique de « posséder le corps noir », de « s'approprier le pouvoir noir », d'« absorber la *noirceur* ». Il faut prendre ainsi en compte la dimension affective du *blackface* comme mise à mort sociale de l'autre colonisé. Dans la défense de ce folklore comme étant « notre tradition » se loge une forme particulière de nostalgie (Gilroy), un besoin d'ensauvagement ; une nostalgie post-impériale de la captivité, nostalgie d'une époque où les Noirs étaient maintenus à leur place au sein de l'apartheid racial, où « ils savaient tenir leur rang ». Il y a dans le *blackface* une

façon de posséder le corps noir en désincarnant, en désincorporant les Africains et Afrodescendants en tant que sujet politique ; c'est une construction de la noirceur comme objectivée, encapsulée, défigurée et ridiculisée. Dans le *blackface*, la « noirceur » se performe comme une position en relation avec la mort sociale, par opposition à une identité culturelle ou à une subjectivité humaine.

On peut également parler, pour caractériser ces réactions de type suprémaciste, d'une forme de « fragilité blanche » (DiAngelo, 2018), dans la mesure où l'image de soi qui se maintient, par exemple dans la campagne lancée par le Vlaams Belang selon laquelle « *Zwarte Piet is geen racisme* », est une identité, ici flamande, qui se vit comme fragile et anxieuse de sa propre disparition, en une inversion terme à terme des théories évolutionnistes et coloniales de la fin du XIX^e siècle et qui s'appuie sur l'idée que la Belgique serait un petit pays innocent et non raciste. Il s'agit donc d'effectuer une ontologie politique des Blancs : non pas en tant que sujet anhistorique, ou en tant qu'essence identique à elle-même dans le temps, mais justement en tant que construction historique en recomposition. Toni Morrison rappelait que la « blanchité » est une race sociale historiquement constituée et que cette identité raciale remplit une fonction précise (Morrison, 1992). Notre généalogie du *blackface* nous permet alors de poser cette question nouvelle, dans une perspective d'anthropologie inversée : que deviendraient les Blancs sans le racisme ?

Fanon, dans « Racisme et culture », rappelle que le « *racisme n'est pas un tout, mais l'élément le plus visible, le plus quotidien, pour tout dire, à certains moments, le plus grossier d'une structure donnée. Étudier les rapports du racisme et de la culture, c'est se poser la question de leur action réciproque. Si la culture est l'ensemble des comportements moteurs et mentaux nés de la rencontre de l'homme avec la nature et son semblable, on doit dire que le racisme est bel et bien un élément culturel* ». Fanon montre ensuite que le racisme a muté : « *cet élément culturel précis ne s'est cependant pas enkysté. Le racisme n'a pas pu se scléroser. Il lui a fallu se renouveler, se nuancer, changer de physionomie. Il lui a fallu subir le sort de l'ensemble culturel qui l'informait. Le racisme vulgaire, primitif, simpliste qui prétendait trouver dans la biologie, les Écritures s'étant révélées insuffisantes, la base matérielle de la doctrine. Il serait fastidieux de rappeler les efforts entrepris alors : forme comparée des crânes, quantité et configuration des sillons de l'encéphale, caractéristiques des couches cellulaires de l'écorce, dimensions des vertèbres, aspect microscopique de l'épiderme, etc. ... De telles affirmations, brutales et massives, cèdent la place à une argumentation plus fine (...) Ce racisme qui se veut rationnel, individuel, déterminé, génotypique et phénotypique se transforme en racisme culturel. L'objectif du racisme n'est plus l'homme en particulier, mais une certaine forme d'exister (...) Les "valeurs occidentales" rejoignent singulièrement le déjà célèbre appel à la lutte de la "croix contre le croissant"* ». Nous avons vu dans la première partie de cette thèse consacrée à Lusinga qu'en réalité il n'y avait pas passage de l'anthropométrie à l'anthropologie culturelle, comme le suppose Fanon en 1956, mais que cette double dimension est d'emblée présente que ce soit dans les *Carnets de Storms* ou au sein des débats de la Société d'Anthropologie de Bruxelles. Mais il y a bien une mutation interne qu'identifie malgré tout Fanon, au sens où le pôle le plus eugéniste de l'anthropologie coloniale se trouve en quelque sorte moralement réprouvé dans la période post-Seconde Guerre mondiale : « *Le souvenir du nazisme, la commune misère d'hommes différents, le commun asservissement de groupes sociaux importants, l'apparition de "colonies européennes", la prise de conscience de travailleurs des pays colonisateurs et racistes, l'évolution des techniques, tout cela a modifié profondément l'approche du problème. Il nous faut chercher, au niveau de la culture, les conséquences de ce racisme* ». Ce constat d'une mutation du racisme est prolongé par le travail de Colette Guillaumin en 1972 (*L'idéologie raciste*). Guillaumin prolonge à la fois le constat

réalisé par Fanon dans *Racisme et culture* du « souvenir du nazisme » et y ajoute celui de l'impact des processus de décolonisation sur la reformulation du racisme en métropole dans la période post-coloniale. Ces deux événements ont impacté durablement l'expression de la blanchité en tant qu'ils ont produit ce que Guillaumin appelle un « *traumatisme de culpabilité égocentrique et non traumatisme de la mort de l'autre* » (Guillaumin, 2002 : 139). Le problème des analyses ethnocentriques du racisme qui font du nazisme une sorte d'hypostase – comme le montre Ajari à propos de la définition foucauldienne du racisme sous l'horizon de l'extermination – c'est qu'on accepte de parler de racisme que face au meurtre raciste, c'est-à-dire à partir du passage à l'acte extrémiste, mais la dimension quotidienne et majoritaire, culturelle ou folklorique du racisme est dès lors déniée ou euphémisée. La bonne conscience majoritaire non raciste se retrouve alors prise dans ce que Guillaumin appelle une « situation névrotique » : « *plus une forme de racisme est connue consciemment comme telle, plus cette conscience entreprendra un travail, soit de simple dissimulation, soit, si elle est sincère, de refoulement.* » (Guillaumin, 2002 : 141).

L'antiracisme libéral est en effet aujourd'hui coincé dans cette situation névrotique de la mauvaise conscience. C'est ce qu'ont exemplairement illustré les réactions francophones face au Carnaval d'Alost qui a entraîné son retrait de la convention de l'UNESCO sur le patrimoine immatériel, déni de responsabilité face à l'antisémitisme systémique : « *c'était autrefois, c'était ailleurs, ce n'était pas nous* ». Ce que révèle l'ensemble des controverses liées aux formes folkloriques du racisme en Belgique, c'est une disjonction (*double bind*) entre les valeurs de « tolérance » promues par la société blanche majoritaire telle qu'elle voudrait se représenter elle-même ainsi que sur la scène internationale (la Belgique comme pays libéral à l'avant-garde de la lutte anti-raciste) et les actes accomplis par une partie d'elle-même, décalage qui menace la cohérence de cette société libérale. En effet, lorsque les autorités belges sont mises face à des actes de racisme évident, elles ont tendance à répéter que la Belgique a une disposition législative anti-raciste avancée. De la même façon, lorsque le collège de police de la zone Midi à Bruxelles est mis face aux déclarations racistes avérées d'un des policiers de la zone, les autorités publiques répondent en présentant un « nouveau plan diversité » (DH, 07/07/2023). D'où ce que Guillaumin appelle une forme de « censure ambiguë ». Ce décalage ne fait que s'exacerber plus les controverses autour du *blackface* montent en intensité. Plus les connaissances sur l'expérience vécue du racisme par les minorités afrodescendantes en Belgique s'étendent, se diversifient et se complexifient, plus la censure recouvre les conduites réelles de la majorité, « censure ambiguë » qui fonctionne en tant que mécanisme de défense, produit de la mauvaise conscience, et qui peut se résumer en refus de l'existence politique des minorités issues de l'immigration post-coloniale. Ces minorités qui sont tolérées en tant que « diversité » se retrouvent alors accusées de nourrir elles-mêmes le racisme lorsqu'elles se mettent à le combattre plus offensivement.²⁰⁶

En tentant de restituer les recompositions suprémacistes à l'œuvre actuellement en Belgique, nous espérons démontrer que le racisme n'est pas une idéologie marquée par l'expression d'un certain nombre de préjugés qu'il s'agirait de déconstruire par une action pédagogique, mais un rapport de pouvoir qui advient, se maintient, perdure et se recompose en tant que rapport de domination inscrit dans l'histoire, à partir d'un ancrage matériel dans la réalité des rapports sociaux (Naudier & Soriano, 2010 : 193-214). Dès lors comme le rappelle

²⁰⁶ C'est tout le mythe de la première génération qui serait censée « avoir longé les murs », des femmes de ménage qui portaient le foulard mais ne revendiquait pas leurs droits, et de nouvelles générations qui seraient, parce que plus intégrées, plus revendicatives. Ce que montrent les archives, c'est une résistance entretenue génération après génération contre les violences racistes (cf. note 141, p. 195, « De Mohamed Soussi à Said Charki : 25 ans de terreurs policières », 1997).

Fanon dans *Racisme et culture* c'est la complexité des moyens de production, c'est la transformation des rapports économique qui entretiennent, bon gré mal gré, celle des idéologies, déséquilibrant le système. Ce n'est donc pas à la suite d'une évolution des esprits que le racisme se transforme, mais en fonction des rapports de force historique, des modes de production et des modes de gouvernement. Nous avons en effet montré, dans la première partie, en restituant l'archéologie muséale des statuettes batabwa pillées par Storms lors du massacre de 1884, combien les théories et les modes d'exposition impériale variaient en fonction des transformations de la gouvernamentalité impériale au Congo : de *spécimen* ethnographique à chef-d'œuvre pour Christie's en passant par la catégorie d'« art africain ». Il y a pourtant bien une mutation après la Seconde Guerre mondiale qu'identifie Fanon même s'il ne s'agit pas d'un passage d'un « racisme vulgaire dans sa forme biologique » à une forme plus raffinée de racisme culturel. Nous avons montré que racisme biologique et racisme culturel ont toujours fonctionné comme un double régime de perception négrophobe. Mais il y a bien, dans les suites du génocide par les nazis des Juifs, des roms, des handicapés, des anormaux, etc., un malaise sur la dimension la plus eugéniste du racisme du XIX^e siècle. À ce stade, *« le racisme n'ose plus sortir sans fards. Il se conteste. Le raciste dans un nombre de plus en plus grand de circonstances se cache. Celui qui prétendait les "sentir", les "deviner" se découvre visé, regardé, jugé. Le projet raciste est alors un projet hanté par la mauvaise conscience »* (Fanon, 2002). On ne peut cependant pas à proprement parler situer cette mutation dans l'immédiate après-guerre, car il faudra attendre les années 1990 pour qu'une conscience plus majoritaire de la Shoah voie le jour (Rancière, 2005 : 100-101)²⁰⁷. Pour les réparations, ce n'est qu'en 1997 que la « Commission d'études des biens juifs », connue aussi sous le nom de « Commission Buysse », est créée pour étudier la question de la possible restitution et des dédommagements pour les biens juifs pillés durant la Seconde Guerre mondiale. Dans un climat d'antisémitisme atmosphérique, la grande majorité des Juifs pillés en Belgique, réfugiés d'Europe de l'Est, ne sera jamais indemnisée.

Il s'agit cependant d'une mutation bien fragile et réversible. Ces dernières années nous avons vu comment à la faveur d'un afflux de réfugiés fuyant les bombardements russes et l'offensive du régime de Damas, à la faveur d'un ralentissement de la croissance économique, d'une pandémie ou d'une guerre néocoloniale à l'est de l'Europe ; comment à la faveur d'un attentat ou d'une intensification du conflit israélo-palestinien, on voit comment ce racisme et ces latences (Fanon), jusqu'alors plus ou moins camouflées et déguisées sous le prisme de la différence culturelle, ressortent d'une façon plus brutale. En réalité, la part brutale, violente,

²⁰⁷ « Il est possible alors de comprendre la temporalité singulière selon laquelle le génocide nazi a été transformé après-coup en coupure historique. Novick et Finkenstein rappellent que l'holocauste était peu présent dans la conscience occidentale après 1945. Ils attribuent à la guerre israélo-arabe et à la victoire israélienne de 1967 le retournement des esprits. Mais c'est plus encore dans les années 1990 que s'est imposée la vision de l'holocauste comme événement coupant en deux l'histoire du monde. Clairement, cette coupure rétrospective marquait le deuil d'une autre coupure de l'histoire du monde : celle qui s'était appelée révolution, et dont les derniers avatars s'étaient écoulés dans la chute de l'empire soviétique et dans l'espérance déçue de voir naître de ses ruines une démocratie régénérée. C'est dans ce contexte que l'irréductibilité de l'holocauste est devenue la récusation emblématique de la pensée marxiste de l'histoire, comme rationalité globale des faits historiques et comme temporalité orientée par une promesse d'émancipation. L'invocation de l'"immémoriale" haine des Gentils contre les Juifs et l'affirmation de l'impossibilité, après Auschwitz, de penser et de vivre comme avant sont bien plus que l'argument intéressé dénoncé par Finkenstein. Elles opèrent un renversement emblématique de la direction du temps en opposant aux promesses du futur l'hypothèque d'un passé immémorial, qui n'en finit pas de passer. Si l'explication entre les partisans de l'exceptionnalité du génocide juif et ceux qui veulent l'intégrer dans le grand entrelacement historique et mondial des causes est si violente, c'est qu'elle met en présence deux avatars des certitudes militantes et de l'attente historique d'hier. Les uns ont retourné la grande promesse en poids d'un passé immémorial, les autres veulent en maintenir la vigueur, fût-elle de simple fureur argumentative. La querelle sur l'holocauste est aussi un deuil de la pensée révolutionnaire » (Rancière, 2005 : 100-101).

biologique du racisme est la condition de possibilité de la part plus culturelle, plus exotique, plus « raffinée ». Elles ont toujours fonctionné au sein de l'épistémè coloniale de façon co-extensive et dialectique. Relisant Foucault, Ann Laure Stoler (2016) a montré que le concept de *race* est caractérisé par sa polyvalence sémantique, et que le pouvoir même du racisme, sa continuité et sa permanence consistent justement dans cette ambivalence entre plusieurs polarités qui rend la *race* instable et mobile.

S'il faut donc restituer les métamorphoses contemporaines du racisme qu'illustrent clairement les controverses autour du *blackface* dans l'histoire longue de la colonialité – c'est-à-dire à partir de l'esclavage puis de la colonisation –, c'est dans la mesure où : « le racisme n'est qu'un élément d'un plus vaste ensemble : celui de l'oppression systématisée (...) L'asservissement, au sens le plus rigoureux, de la population autochtone est la première nécessité. Pour cela, il faut briser ses systèmes de référence. L'expropriation, le dépouillement, la *razzia*, le meurtre objectif se doublent d'une mise à sac des schèmes culturels ou du moins conditionnent cette mise à sac » (Fanon, 2001 : 45). Nous avons restitué l'articulation de cette double dimension négrophobique/négrophilique à partir du meurtre, du pillage, de la décapitation de Lusinga, transformé en capital culturel à Tervuren. « Les crimes contre les hommes se doublent clairement de crimes contre les fétiches, contre les cultures, mais aussi contre les morts et les ancêtres » (Vander Elst, 2018).

La restitution du caractère labile, plastique, mutant du racisme nous a préparé à percevoir de façon prospective les changements en cours et à venir. On voit bien que le nouveau grimage des Noirauds (un *blackface* où est ajouté une ligne rouge et jaune pour faire le drapeau national), le « *whiteface* » des Diables (Nègres) à Deux-Acren ou la transformation manquée du « Sauvage » en « Diable » à Ath ne constituent que des changements extrêmement superficiels, marqués par cette injonction contradictoire : « faire amende honorable pour perpétuer le folklore raciste » (selon l'expression des responsables de l'ASBL des Culants). Pour la « grande sortie des diables » le 14 septembre 2019, observée et restituée par les Bruxelles Panthères (« Bruxelles Panthères était présent pour la première "grande sortie des diables" à Deux-Acren », 15 septembre 2019, <https://bruxelles-panthere.thefreecat.org/?p=4262>), l'ensemble des caractéristiques négrophobes est maintenu : costumes, lances, boucliers, coiffes, maintien du *blackbody*, mais affublé d'un « *whiteface* » (les participants continuent de recevoir et d'exhiber des traces de peintures par contact avec les diables), tambours et danses « nègres », cris de « sauvage », casques coloniaux, voitures de safari en peau de léopard, le Blanc qui finit dans une marmite, victime d'anthropophagie, etc. On perçoit bien, à travers ces transformations cosmétiques, depuis l'archéologie de la race développée jusqu'ici que le problème de la négrophobie est beaucoup plus profond. En effet, on n'évacue pas avec deux coups de craillon sur le visage des Noirauds ou du « Sauvage » des siècles d'esclavage et de colonisation. Or ces transformations de surface, souvent décidées par les acteurs du folklore négrophobe eux-mêmes, pour tenter d'éteindre les controverses et pouvoir continuer de performer ces rituels racistes, ne sont pas innocentes. Ce sont précisément ces modifications de surface sans prise en compte ni travail sur l'historicité coloniale qui permettent les procès en « wokisme » et en « cancel culture ». Les effets historiques du *blackface* en termes de racisme contemporain sont ainsi rendus impensables, ce qui génère une insensibilité majoritaire. L'identification existentielle avec les pans les plus coloniaux de la culture belge contemporaine fait vivre leurs possibles, probables et souhaitables décolonisations comme le signe d'un remplacement, d'une perte identitaire, etc. Se produit alors le retournement d'une mauvaise conscience jusque-là passive et nostalgique en une forme active de « défense de nos traditions ». Sans qu'aucune brèche n'ait pu être opérée dans cette mauvaise conscience majoritaire, l'insensibilité permettant de résister au trouble que pourrait produire la contestation afrodescendante,

s'énonce alors un autotélique « je suis Sauvage ». Cette entre-glose des athois avec eux-mêmes contraste avec la façon dont nous avons été reçus, avec Mouhad Reghif, porte-parole des Bruxelles Panthères, Véronique Clette-Gakuba, activiste au sein du collectif Présence Noire et du Comité Justice pour Lamine et sociologue à l'ULB, et moi-même. En effet, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, sous l'insistance du chef de la police locale qui s'est présenté comme n'étant pas athois, nous avons été reçus en cachette dans une agence intérim du zoning de Ghislenghien pour tenter une médiation avec les autorités athoises, les responsables de la Ducasse et des historiens locaux (Christian Cannuyer et Laurent Dubuisson) afin d'éviter une présence contestatrice lors de la Ducasse de fin août 2019. Tout au long du travail du forum citoyen qui aboutira au changement raté de la figure du « Diable », le nom des Bruxelles Panthères restera absolument imprononçable par les organisateurs de la commission citoyenne du Folklore, comme pour UNIA.

Nous avons donc rencontré, avec Mouhad Reghif et Véronique Clette-Gakuba, le bourgmestre d'Ath, des échevins et responsables de la Ducasse à la demande du chef de la police, ainsi que des membres de la police locale, des responsables de l'ASBL des Géants et des historiens locaux quelques jours avant la Ducasse. J'ai été convié à cette rencontre par Mouhad Reghif pour accompagner les Bruxelles Panthères en tant que membre du groupe de travail autour du *blackface*. Comme je l'ai déjà dit, j'ai contribué, avec d'autres universitaires, comme Véronique Clette-Gakuba (sociologue ULB) et David Jamar (sociologue UMons), à alimenter et co-construire l'action de contestation du *blackface*, notamment en exhumant des éléments archéologiques et généalogiques. Cette rencontre qui a eu lieu dans une agence d'intérim sur le zoning de Ghislenghien (sic.) a eu lieu à la demande du chef de la police et non du bourgmestre d'Ath. Durant toute la discussion qui était marquée par une franche hostilité des autorités athoises à l'encontre des Bruxelles Panthères, il était patent que leur seul souci était d'éviter que les Bruxelles Panthères se rendent à la Ducasse. Le Bourgmestre ayant dans un premier temps communiqué sur cette rencontre via les réseaux sociaux, des menaces explicites y ont été formulées (notamment à l'égard de Mouad Reghif par une personne parfaitement identifiable), d'où le déplacement de la réunion secrète au zoning de Ghislenghien. Le chef de la police a expliqué, lors de cette rencontre, qu'il avait dû faire le tour des bars d'Ath, les dernières semaines avant la Ducasse, pour expliquer aux zéloteurs du Sauvage que, s'ils menaçaient sur internet ou agressaient physiquement un membre des Bruxelles Panthères, il serait contraint de faire respecter la loi. On a senti lors de cet entretien que les autorités de la ville avaient peur d'une agression raciste visible lors de la Ducasse et du bruit médiatique qu'une telle agression contre les Bruxelles Panthères pourrait avoir dans un tel contexte. On a donc compris, à travers cette crainte qui semblait les mettre en état de panique, que les autorités de la ville de Ath ne maîtrisent pas vraiment les effets du « Sauvage ». Ils parlent d'ailleurs de la Ducasse comme d'une personne, ils l'appellent la « vieille dame ». On sent bien, à travers ces discours politiques – le bourgmestre d'Ath qui se déclare prêt à perdre l'accréditation UNESCO pour sauvegarder le « Sauvage », ou le bourgmestre d'Alost qui justifie les caricatures antisémites à l'occasion du carnaval au nom de la « satire » et de la « liberté d'expression » – qu'il s'agit surtout d'une forme de folklore local et urbain qui vise à conférer et à entretenir une notabilité politique. Ceci est d'autant plus vrai que le bourgmestre d'Ath, Bruno Lefèbvre (PS), a dû se présenter en 2018 sur la liste socialiste afin de remplacer l'ancien bourgmestre d'Ath, Marc Duvivier (PS) exclu du parti suite à une triple inculpation pour usage de faux, concussion et prise d'intérêt dans des dossiers liés à son ancienne activité de secrétaire communal (RTBF, 28 février 2018). Bruno Lefèbvre n'est pas Athois et était jusque-là bourgmestre de Chièvres. Lors d'une rencontre en 2019, Morgan Stalpart nous avait déjà indiqué que la légitimité à Ath de Bruno Lefèbvre n'était pas très importante. C'est en quelque sorte en passant une alliance avec le « Sauvage », en se mettant en position de défenseur d'un

folklore local, que le bourgmestre d'Ath renforce une faible légitimité. Position fragile en effet, puisqu'en août 2023 avec la transformation manquée du « Sauvage » en « Diable » c'est alors lui qui est apparu comme celui qui voulait changer le folklore contre les habitants de la ville. C'est aussi ce qui est également assez perceptible dans le discours de Rudy Demotte que nous avons traité plus haut. Ce qu'ont montré les réactions d'hostilités lors de la transformation du « Sauvage » en août 2023, c'est que ce pacte racial sur lequel le bourgmestre avait fondé la nouvelle alliance en 2019 (« *entre l'UNESCO et la Sauvage, je choisirai le Sauvage* ») s'est désormais retourné contre lui.

Les recompositions suprémacistes contemporaines comme retournement de la mauvaise conscience passive s'effectuent alors aux conditions de l'islamophobie contemporaine comme nous l'avons déjà vu. Beaucoup de mails reçus ou de posts et commentaires Facebook portent sur cette idée que, derrière la contestation décoloniale du *blackface*, « on » (qui ? Le lobby décolonial mondial ? Les États-Unis ? George Soros ? Les « mondialistes » ?) voudrait interdire la Ducasse pour la remplacer par la Sharia (sic.). Mouhad Reghif a été personnellement menacé, lui et sa fille. Lors de leur venue à Deux-Acres, on a demandé aux Bruxelles Panthères de « rentrer dans leur pays » (avec humour, ceux-ci avaient alors répondu : « vous parlez de Bruxelles ? »). Ces recompositions suprémacistes peuvent également prendre des formes plus politiques avec la présence de groupes d'extrême droite, comme Nation ou « Chez Nous » venus à Ath « défendre le Sauvage », comme le Vlaams Belang ou Schield & Vrienden qui « défendent » Zwarte Piet (« *Zwarte Piet is geen racisme* »), ou plus dramatiquement par des tentatives d'attentat contre des activistes anti-*blackfaces* à La Haye, comme nous l'avons déjà vu.

Recompositions suprémacistes dans l'Europe Nécropole

Fanon, comme Stuart Hall à sa suite, indique qu'on ne peut penser les métamorphoses du racisme qu'en fonction des transformations des modes de production racialisés : « *On doit chercher à savoir comment différents groupes raciaux et ethniques ont été insérés historiquement [dans un mode de production spécifique] et connaître les relations qui ont érodé et transformé ou préservé ces distinctions à travers le temps, non comme simple résidu et trace d'un mode précédent, mais comme un principe structurant de manière active l'organisation actuelle de la société* » (Hall, 1980 : 339). Avec Foucault, on comprend aussi que le racisme en tant que technologie de pouvoir est toujours emboîté au sein de stratégies globales de domination. Donc, nous pouvons faire l'hypothèse que, si la négrophobie se maintient et se renforce dans nos sociétés ouest-européennes contemporaines, ce n'est pas seulement en tant que stock de préjugés irréflechis issus du « passé colonial » qui remonterait au présent à l'occasion de crises passagères, mais bien parce qu'elle est nécessaire aux recompositions du pouvoir contemporain. On peut saisir avec plus d'acuité cette nécessité actuelle si l'on se situe aux frontières extérieures de l'Europe forteresse, sur la frontière Schengen, que ce soit dans la Méditerranée, dans le Sahara ou dans la Manche : « *Celles et ceux qui meurent aux frontières de l'Europe sont les anciens esclaves, les anciens colonisés, les anciens travailleurs forcés* » (Ajari, 2019 : 235). Lorsqu'on se situe sur cette frontière intérieure et extérieure, lorsqu'on situe son attention depuis la gare du Nord ou du Midi à Bruxelles, depuis les opérations Médusa²⁰⁸

²⁰⁸ Dans sa « note de politique générale » présentée au parlement par le gouvernement le 3 novembre 2015, Théo Francken déclarait que « les personnes en séjour illégal constituant une menace pour la sécurité nationale seront recherchées en priorité et renvoyées au plus vite vers leur pays d'origine. L'arrivée massive de demandeurs d'asile a créé le besoin d'entreprendre une action visant à maintenir un contrôle maximal sur cet afflux. L'action Médusa a été mise sur pied dans cette optique-là. » Le cadre opérationnel Médusa mis en place par le gouvernement Michel

qui nécessitent l'activation de dispositifs policiers de profilage racial (comment rançonnait-on un migrant dans une foule, dans une gare ?), on comprend assez vite pourquoi le néolibéralisme contemporain a encore et toujours besoin de la violence organisée, pourquoi il a besoin de l'oubli et de l'oubli entretenu de ses crimes, pourquoi il a besoin de continuer à entretenir cette insensibilité systémique, cette amnésie historique. Récemment, alors que les exactions contre les Africains subsahariens s'intensifient en Tunisie (« Les Subsahariens fuient en masse les violences en Tunisie, les départs en mer depuis Sfax explosent », InfoMigrants, 27/07/2023), l'Union Européenne a conclu un accord avec Kaïs Saïed (Premier ministre de la Tunisie) qui prévoit que le gouvernement tunisien prenne des mesures pour empêcher les traversées clandestines depuis le pays, en échange d'un soutien financier de l'UE. La secrétaire d'État à l'asile et à la migration du gouvernement De Croo, Nicole de Moor (CD&V), s'était dite « inquiète de la situation » dans ce pays du Maghreb, mais l'« Europe a besoin de voisins stables », avait-elle immédiatement déclaré, soulignant que la Belgique soutiendrait l'accord avec la Tunisie. On trouve ici, aux frontières intérieures et extérieures de l'Europe, dans ce crime contre l'humanité²⁰⁹ en train de se faire sous nos yeux, une des fonctions actuelles du

considère donc les (trans)migrants comme une « menace à la sécurité nationale ». Le « Plan Médusa 2 » a été lancé en octobre 2017, en prévision de la fermeture du camp de migrants de Calais, et visait à refouler les migrants qui tentaient de passer par la Flandre à la frontière franco-belge. Depuis ce cadre opérationnel s'est étendu aux autoroutes vers la France ainsi qu'aux gares. Notamment en conférant des missions spéciales à la police des autoroutes et du rail. Ce dispositif de traques aux migrants vient se brancher sur un screening des demandes d'asile par la sûreté de l'État censé identifier les « menaces potentielles pour l'ordre public ». *Médusa* est ainsi devenu le nom d'une nouvelle frontière qui sature l'espace de la circulation (autoroutes, gares, aéroports, trains, trams, métros, etc.). Cette politique se déploie comme une technologie de gouvernement des migrations. Et comme tout dispositif de pouvoir, *Médusa* produit aussi une façon de penser, elle génère un ensemble de propositions discursives. C'est sur cet imaginaire racial du migrant comme « menace à la sécurité nationale » que s'est appuyé, depuis le début, le parquet de Mons dans l'affaire Mawda. Cet « esprit *Médusa* » est la trame narrative qui a circulé à travers les différentes versions des événements construites par le parquet de Mons et en surdétermine la cohérence : « l'échange de tir », « Mawda utilisée comme enfant-bélier », « la folle course poursuite » et « la camionnette comme arme par destination ».

²⁰⁹ L'Organisation internationale pour les migrations (OIM) a recensé plus de 56 000 morts de migrants dans le monde depuis 2014 dont 33 700 par noyade en tentant de traverser la Méditerranée en près de dix ans. Alors que le nombre de réfugiés et de migrants qui franchissent la Méditerranée pour rejoindre l'Europe est moins élevé qu'en 2015, ces périple sont de plus en plus meurtriers. Depuis le pic de 2015, au cours duquel plus d'un million de réfugiés et de migrants avaient traversé la Méditerranée vers l'Europe, le nombre de personnes qui effectuent ces voyages a connu une évolution à la baisse, et ce avant même la pandémie de Covid-19. En 2021, 123 300 traversées individuelles ont été rapportées et, avant cela, 95 800 en 2020, 123 700 en 2019 et 141 500 en 2018. Malgré cette baisse du nombre de traversées, le nombre de pertes en vies humaines a fortement augmenté. L'année dernière, quelque 3231 personnes ont été déclarées décédées ou portées disparues en mer en Méditerranée et dans le nord-ouest de l'Atlantique, contre 1881 en 2020, 1510 en 2019 et plus de 2277 en 2018. Un nombre de personnes plus important encore pourrait avoir perdu la vie sur la route à travers le désert du Sahara et dans les zones frontalières éloignées (« Les statistiques du HCR sur les traversées de la Méditerranée révèlent un nombre croissant de morts et de tragédies en mer », 10 juin 2022, www.unhcr.org). Le nombre de morts et de disparus est particulièrement difficile à comptabiliser dans le Sahara. Le projet *Missing migrants* de l'Organisation internationale pour les migrations (OIM) a enregistré 5 386 décès sur cette route depuis 2014, contre 24 234 sur l'ensemble des routes méditerranéennes. Depuis le début de l'année 2022, 161 décès ont déjà été enregistrés, mais le nombre réel de morts et probablement bien supérieur (www.infomigrants.net). L'observatoire des migrants morts à Calais répertorie quant à lui 369 morts à la frontière entre la Belgique, la France et l'Angleterre depuis 1999 (<https://neocarto.github.io/calais>). Cette politique européenne (Frontex) de l'environnement hostile, faite de push back, de règlements d'exception, de persécution policière, d'externalisation et de militarisation de la frontière, etc., porte en elle ce que le philosophe Etienne Balibar appelle des « tendances génocidaires contre la population errante qui se trouve confinée entre des barrières hostiles, de plus en plus infranchissables : du rejet à l'entrée et de l'expulsion, on passe à l'élimination, et de là à l'extermination, non pas certes proclamée comme un objectif politique, mais organisée de facto à travers le renvoi des responsabilités, le refus des obligations internationales (y compris celles du droit de la mer), et surtout le démantèlement systématique des entreprises de secours émanant des associations humanitaires, dont le résultat est parfaitement prévisible (comme vient de l'illustrer tragiquement l'immobilisation de l'Aquarius). Mais tout cela n'est que la partie la plus visible (même

blackface, son efficace la plus contemporaine. On sait bien que ceux qui meurent en masse dans la Méditerranée, comme dans le Sahara ou dans la Manche, ce sont des Noirs, des Arabes, des Kurdes, des Asiatiques ce sont majoritairement des migrants, des fugitifs, d'anciens colonisés. Ce qui est appelé un peu vite dans les médias la « crise migratoire » ou « crise de l'accueil » constitue le crime contre l'humanité le plus massif et le plus important de notre époque qui se manifeste aussi comme un *retour d'empire* dramatique. Comme le rappelait encore récemment Achille Mbembe, « (...) *La nouvelle économie-monde reste structurée à partir des vieilles divisions sociales qui constituent le ressort incontournable de la nouvelle guerre des races et des classes jugées superflues* » (Mbembe, 2020 : 175). Il est impossible de ne pas saisir ce lien étroit qui existe entre le *blackface* et l'idée que les populations du « tiers monde » seraient mobilisables et jetables au gré des besoins du capital. Comme le disait déjà en 1985 Etienne Balibar « *dans la France actuelle, "immigration" est devenue par excellence le nom de la race* ». Dans un tel contexte, les pouvoirs européens, que ce soit par Frontex ou par des dispositifs gouvernementaux comme Médusa (opérations de traque aux migrants mises en place par le gouvernement Michel et prolongé par le gouvernement De Croo), visent à garantir l'hégémonie raciale de la blancheur, en même temps que des idéaux nationaux de pureté et de souveraineté. Depuis cette nouvelle nécropolitique globale contre les migrants, le *blackface* peut alors être restitué comme une réaction active à l'hétérogénéisation de l'Europe. C'est aussi, comme nous l'avons déjà dit, une forme de « fantasme compensatoire ». Ce fantasme se couple aisément avec cette conviction de plus en plus partagée sous les coups de pression du nouveau régime climatique (Latour) qu'il n'y a « plus assez de place sur terre pour tout le monde ». Récemment, Grégoire Chamayou a fait l'hypothèse que le dérèglement climatique nous ferait entrer dans une nouvelle aire des catastrophes. Il y aurait ainsi un recodage en cours, au moins partiel, de la politique comme un problème de survie. Ce que Chamayou appelle, depuis une analyse des premières décennies de l'ère atomique au XX^e siècle, le *survivalisme*²¹⁰ et dont il

si elle reste en partie dissimulée) d'une chaîne de violences et de pratiques d'élimination qui s'exercent tout au long du parcours migratoire, livrant les errants à la brutalité des passeurs, des violeurs, des exploiters, des seigneurs de guerre ou des milices, des forces armées d'État aussi bien "souverains" que "faillis" » (Balibar, 2019).

²¹⁰ Depuis le début des années 2000, la droite radicale s'est découvert un intérêt fort pour le « *survivalisme* », suite à la multiplication de publications à l'extrême droite, notamment dans le domaine anglo-saxon, et en particulier américain, sur les risques de disparition des sociétés « blanches », à la suite d'un effondrement civilisationnel à la fois multiforme et précis : migratoire, écologique, démographique, économique. Le *survivalisme* d'extrême droite européen s'inspire largement des thèses du théoricien raciste Guillaume Faye (1949-2019 : *La colonisation de l'Europe* [2000], *Pourquoi nous combattons* [2001], *Avant-guerre* [2002] et *La convergence des catastrophes* [2004], sous le pseudonyme de Guillaume Corvus), qui faisait la promotion d'un ethnocentrisme assumé en même temps que la nécessité d'une reconquête du territoire. Cette *reconquête* devrait se faire à partir de zones rurales, « libérées », les « bases autonomes durables » (BAD), inspirées des *survivalistes*, mais aussi des miliciens américains, comme moyen de survie. Celles-ci, sous l'influence des *survivalistes* américains d'extrême droite (miliciens et communautés suprémacistes blanches), sont conçues comme des bastions autarciques et lourdement armés. Concrètement, il s'agit d'acquérir des propriétés dans des zones rurales afin d'y établir des bases retranchées autosuffisantes tant au niveau alimentaire qu'énergétique, avec de quoi tenir pour une période difficile et de participer à une guerre civile jugée inéluctable. Le plus important, pour Faye, reste l'immigration : il s'agit, selon lui, de combattre l'« ennemi principal », « *composé des masses allogènes qui colonisent l'Europe, de tous ses collaborateurs (États étrangers ou cinquième colonne) et de l'islam.* » (*Pourquoi nous combattons*, p.57). L'immigration est vue comme une colonisation inversée, comme une substitution de population (« grand remplacement ») : « *Nous courrons à l'abîme : si rien ne change, dans deux générations, la France ne sera plus un pays majoritairement européen, et ce, pour la première fois de toute son histoire. L'Allemagne, l'Italie, l'Espagne, la Belgique et la Hollande suivent la même loi funeste avec quelques années de retard. [...] Jamais l'identité ethnique et culturelle de l'Europe, fondement de sa civilisation, n'aura donc été aussi gravement menacée.* » (*Pourquoi nous combattons*, 2001 : 20-21) De fait, depuis le milieu des années 1990, les militants de l'extrême droite la plus identitaire reprennent les thèses de Samuel Huntington. Pour faire face à cette « colonisation inversée », différents groupes se sont constitués en structures communautaires depuis les années 2015. La logique y est souvent défensive : il s'agit de se préparer à la guerre, et à la « reconquête

résume l'offre politique en ces termes : « *faire survivre et laisser tuer* » (Chamayou, 2022). On pourrait alors faire l'hypothèse que les angoisses de disparition qui s'expriment avec agressivité dans le maintien des pratiques négrophobes de types folkloriques, comme on les entend également dans les manifestations suprémacistes aux États-Unis (« *Les Juifs ne nous remplaceront pas* »), seraient un des effets de ce recodage en cours. La demande immunitaire, formulée par des sociétés ouest-européennes qui se fantasment comme closes sur elles-mêmes, à très petite échelle, comme le montre le dossier de reconnaissance UNESCO pour la Ducasse d'Ath et qui devrait lutter pour survivre au *retour de l'empire*, c'est-à-dire aux demandes de décolonisation de la société qui émanent de collectifs afrodescendants, s'inscrit dans les recompositions gouvernementales du nouveau régime climatique. Cette demande à l'endroit des pouvoirs publics est formulée comme une nécessité de *faire survivre* de « notre culture », de ne « rien lâcher », de ne rien transformer face aux nouvelles « races dangereuses » que constitueraient les « migrants afrodescendants de Bruxelles », face aux nouvelles menaces fantasmées d'« islamisation de notre société ». Dans un tel contexte, pour une telle société (post)coloniale, le *blackface* entretient une certaine accoutumance nécessaire aux massacres et à la surmortalité des autres colonisés, devenus migrants.

En ce qui concerne les réactions de « défense du folklore » à Ath, nous avons pu observer qu'elles sont fortement déterminées par la dimension de la reconnaissance patrimoniale. Il y a pourtant ici un tour de force qui est construit par la procédure de reconnaissance UNESCO elle-même. En effet, les historiens qui ont travaillé à la candidature UNESCO de la Ducasse le savent (J.-P. Ducastelle et Ch. Cannuyer, entre autres), ce qui est classé comme « patrimoine commun de l'humanité » de la Ducasse d'Ath, ce sont les géants. Il s'agit d'une candidature multinationale pour la proclamation des chefs-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité : « Géants et dragons processionnels d'Europe occidentale ». Le dossier concerne, en Belgique, les villes de Ath, Bruxelles, Dendermonde, Mechelen, Mons ; en France, les villes de Cassel, Douai, Pézenas, Tarascon et, aux Pays-Bas, la ville de Venlo. Dans le dossier de candidature, les géants sont présentés comme apparaissant dans les processions religieuses urbaines en Europe occidentale à partir des XIV^e et XV^e siècles. Il s'agit d'abord de personnages bibliques puis d'animaux gigantesques à partir du XVII^e siècle, comme l'Aigle présent lors de la Ducasse d'Ath depuis le XVII^e siècle. Au cours des XVII^e et XVIII^e siècles apparaissent des personnages populaires comme la femme de Goliath (1715). À un moment sont évoquées d'une façon euphémisée les « animations autour des géants », comme les Diables de la Ducasse ; sont également évoqués les « hommes de feuilles » qui « incarnent » le thème de l'« homme sauvage » et enfin, pour la seule et unique fois, d'une façon lapidaire, les auteurs de la demande de classement UNESCO évoquent « *les deux sauvages athois (qui) participent au service d'ordre dans le groupe de Goliath* ». On parle également d'une série de danses qui évoqueraient le XIX^e siècle, qui « *rappellent les préoccupations de l'époque* » : le « nationalisme » et l'« exotisme » censé représenter le « *goût du spectacle coloré et pittoresque* ». Le document affirme enfin que « *ces éléments ne nuisent pas à la tradition, ils sont présents souvent depuis plusieurs générations et ils traduisent les préoccupations d'une époque parfois assez récente* » (p. 10). Il apparaît assez clairement à la lecture de cette demande de classement des géants et dragons processionnels comme « chef-d'œuvre du patrimoine oral et immatériel de l'humanité » que le folklore colonialiste du personnage du « Sauvage » d'Ath a été volontairement invisibilisé afin d'écarter toute forme de questionnement de la part de l'UNESCO en termes de discrimination raciale et de perpétuation de pratiques de type *blackface* comme prescrit dans la convention de 2003. En effet, l'accréditation de l'UNESCO ayant été octroyée en 2005, donc postérieurement à la convention de 2003. C'est d'ailleurs ce

territoriale ». Elle était déjà à l'œuvre au sein de l'Action des forces opérationnelles (AFO), dont dix membres ont été arrêtés en France en 2018. En Belgique, nous avons connu l'affaire Jürgen Conings.

que reconnaît lui-même Christian Cannuyer lorsqu'il confirme que la demande de classement a surtout concerné les Géants. Cet effacement du personnage négrophobe du « Sauvage » permet donc aux auteurs dudit document de déclarer « *les fêtes des géants ou des dragons se sont donc parfaitement adaptées à la société d'aujourd'hui et répondent, face à la mondialisation, au besoin d'identité des habitants des villes concernées. Elles favorisent les relations sociales et contribuent à enrichir la convivialité* » (p. 16). Preuve de cette forclusion : dans la description du déroulement de la Ducasse, les auteurs parlent de Goliath et de sa femme, du Géant Tirant, du combat entre David et Goliath, du groupe du Canon, des fanfares, de l'Aigle, de Samson, d'Ambiorix, de Mademoiselle Victoire, du Cheval Bayard, de Saint-Christophe, mais ne parlent à aucun moment du « Sauvage ». Cette omission volontaire a eu comme conséquence d'offrir à une pratique raciste et colonialiste de type *blackface* la respectabilité que confère le statut de « chef-d'œuvre de la vie populaire ». C'est alors la campagne des Bruxelles Panthères qui aura permis d'interrompre cet usage illégitime du prestige patrimonial de l'UNESCO. Le « Sauvage » apparaît désormais pour ce qu'il est, une pratique raciste et discriminatoire condamnée par la loi (délit de discrimination) et par de nombreuses instances internationales comme l'UNESCO.

Ce qui pose véritablement question, et indique une stratégie consciente d'euphémisation devant les instances de l'UNESCO, c'est la place actuelle du « Sauvage » en tant que carte de visite de la Ducasse. En effet, le personnage du « Sauvage » n'a cessé quant à lui de prendre de l'importance dans la période post-coloniale. Son salaire a même été augmenté en 1974. Un des effets non maîtrisés par les instances de l'UNESCO du classement des Géants est ainsi la patrimonialisation collatérale d'un personnage produit de la violence de l'imaginaire impérialiste et raciste. En effet, aujourd'hui le « Sauvage » est quasiment devenu une métonymie de la Ducasse. C'est probablement ce qui explique les réactions de défense de ce folklore de la part de certains habitants d'Ath : « Touche pas à mon folklore », « Je suis sauvage », etc. Les autorités de la ville et les historiens de la Ducasse sont donc en partie responsables de cette radicalisation de l'attachement à un personnage négrophobe dans une période post-coloniale depuis les formes de sa patrimonialisation.

La défense du « folklore national », que seraient les formes de *blackface* folklorique contre la « mondialisation Woke » ou « la société des réseaux sociaux », n'est pas que portée par des élus socialistes, elle est évidemment politisée par des groupes comme le Vlaams Belang ou le Voorpost, mouvement d'extrême droite qui a utilisé les Zwarte Pieten lors de leurs « entrées » à Gand, mais aussi à Anvers et le lendemain à La Haye (« Het Vlaamse Pietenpact moffelde naast Zwarte Piet meteen ook het hele anti-racisme debat weg », Geplaatst, 27/11/2018, www.doorbraak.eu). Le Voorpost (l'« Avant-poste » en français) est un groupe nationaliste fondé en Flandre. Il revendique l'unification de la Flandre, des Pays-Bas et de l'Afrique du Sud en une nation appelée Thiogne (Dietsland) ou Grande-Néerlande. Le Voorpost est présent en Afrique du Sud parmi la population afrikaner. Il y a en effet, dans cette « défense » suprémaciste du folklore négrophobe, un puissant affect nostalgique face au « retour de l'empire » (Cohen & Lindgaard, 2007) vers la métropole sous la forme de migrations d'Africains et de Congolais, de Marocains, de Turcs, Algériens, Iraniens, Afghans, Syriens, Soudanais, Kurdes, etc., vécues comme une menace existentielle. Sous la forme suprémaciste, on passe en effet d'une mélancolie passive pour le Congo de Papa perdu à une forme de réactivation d'affect impérialiste : « *Congo is van ons !* ».



Figure 47



Figure 48

On retrouve dans cette action du Voorpost à Amsterdam l'association entre « notre folklore » colonial à défendre et le « remplacement » fantasmé de celui-ci par la Sharia.

À Berchem, lors d'une de ces processions pro-Zwarte Piet, a été vu un char flanqué d'une grosse tête de Nègre décapitée, entourée de plein de petits Zwarte Piets qui couraient partout. L'artiste et activiste Laura Nsengiyumva analyse ce type de manifestation raciste comme une forme de tourisme négrophobe pour Hollandais nostalgiques qui viennent en Flandre depuis que le rituel du Zwarte Piet a été en partie démantelé aux Pays-Bas (« Het Vlaamse Pietenpact moffelde naast Zwarte Piet meteen ook het hele anti-racisme debat weg », Geplaatst, 27/11/2018, www.doorbraak.eu).

Les recompositions suprémacistes dont nous tentons de restituer les différents mouvements sont également rendues possibles par la législation anti-raciste actuellement en vigueur en Belgique. Une partie du problème vient en effet du fait que la loi ne permet pas de qualifier de racistes des pratiques du type *blackface* dont l'effet en termes de discrimination est pourtant indéniable. Des représentants de la Communauté Wallonie-Bruxelles ont d'ailleurs dû annuler leur présence dans certains débats parce que leur ministère de tutelle n'avait pas de point de vue sur le *blackface*. C'est que l'article 21 de la Loi du 10 mai 2007 « tendant à lutter contre certaines formes de discriminations » parle de « *discrimination directe intentionnelle, de discrimination indirecte intentionnelle, etc..* ». Les racistes ont d'ailleurs parfaitement compris que cette notion d'« intentionnalité » était une notion-piège : dès qu'il y a une plainte pour « incitation à la haine », ils s'excusent tout de suite et disent que leur intention n'était pas méchante, qu'ils ne se sont pas rendu compte de leurs actes et qu'ils n'avaient pas l'« intention » de blesser. Il y a donc bien, au cœur de cet article 21, un piège, une ruse de la raison post-coloniale qui se glisse au cœur même d'une loi anti-raciste. La loi du 10 mai 2007 produit donc une possibilité d'impunité pour les crimes racistes. C'est la raison pour laquelle on voit apparaître, dans des groupes comme Schild & Vrienden, un discours raciste à double fond²¹¹ : un fond ésotérique dans les *chat rooms* suprémacistes où l'intention négrophobe et raciste est claire et explicite et un fond exotérique, public qui utilise la loi d'une façon perverse et qui est souvent qualifié de « beauf », de « maladroit » d'« un autre temps » par les responsables politiques qui ne veulent pas voir ce double fond. Pour dépasser cet effet pervers de la loi et l'absence de poursuites de la part des institutions anti-racistes de l'État, il s'agirait de rendre compte, au-delà de l'intentionnalité, de l'effet génératif en termes de relations négrophobes et de production d'insensibilité de ces pratiques. En effet, le folklore négrophobe est performatif indépendamment ou malgré les intentions supposées bienveillantes (souvent énoncées *a posteriori* et sous l'accusation de racisme) des personnes qui sont agies par le *blackface*. Il y a aussi un intérêt anti-raciste dans cette perspective de transformation juridique, dans la mesure où, en déplaçant le curseur de l'intention de l'actant aux effets de l'action, on confère une place plus centrale aux vécus et aux conséquences sur les personnes afrodescendantes de ces pratiques négrophobes.

La réponse aux critiques du caractère négrophobe du *blackface* n'est pas seulement une réponse sous la forme de l'innocence blanche, c'est-à-dire du déni ; elle porte aussi en elle une

²¹¹ Le site flamand apache.be a percé ce double fond en ayant accès au groupe privé Facebook suprémaciste *Thin blue line*, qui était consulté par 6700 policiers. Dans ce groupe, des messages racistes ainsi que des appels à la haine et des incitations au meurtre raciste, où les jeunes issus de l'immigration post-coloniale étaient qualifiés d'« ordures », de « rats » ou de « vermines », étaient publiés en toute impunité. La technique du « parchocage » y était explicitement promue pour ses conséquences meurtrières en tant que technique d'interception « *qui ne figure pas dans les manuels de formation* » et qui permet de couvrir les violences racistes et les tentatives de meurtre en les faisant passer pour des « accidents », comme la technique du « placage ventral » ou de la « saisie à la gorge » ou encore le fait de « pousser les personnes arrêtées dans le véhicule de police de sorte qu'elles se tapent la tête contre la carrosserie ». D'autres messages appelaient directement à la « noyade » dans le canal (« Racisme en aanzetten tot geweld in gesloten Facebookgroep politie », 31 août 2020, www.apache.be). Les journalistes d'Apache ont dès lors pu restituer un double discours, un discours public raciste, mais qui ne prend pas la forme de l'incitation explicite au passage à l'acte, par exemple via le « parchocage » pour les policiers (assassinats déguisés en « accidents ») et un discours privé explicitement suprémaciste. L'extrême droite a parfaitement compris comment s'engouffrer dans la brèche de la loi Moureau. De son côté, le Centre interfédéral pour l'égalité des chances UNIA s'est dit préoccupé « *par le fait que des policiers fassent de telles déclarations sur les médias sociaux* ». Mais, selon le directeur d'UNIA, il ne pouvait pas évaluer les commentaires publiés sur « *Thin Blue Line Belgium* », car il n'a pas lui-même mené d'enquête sur le groupe Facebook.

forte charge d'agressivité. En effet, lorsqu'on parle de racisme en Belgique avec des Blancs attachés au folklore colonial, ils ont la plupart du temps tendance à associer celui-ci au racisme assumé d'États racistes, tel que les lois Jim Crow aux États-Unis, à l'apartheid en Afrique du Sud ou encore l'eugénisme nazi. Étant donné qu'il n'existe pas un système d'apartheid inscrit dans l'état de droit, ils n'estiment pas qu'il existe de racisme en Belgique. Pour tenter de comprendre cette forme d'externalisation du racisme à travers ces projections fantasmatiques sur l'ailleurs²¹² américain, sud-africain ou nazi, il faut de nouveau faire un recours à l'histoire coloniale. Il faut, pour comprendre cette forme de déni, parvenir à rendre compte du poids de la propagande sur le psychisme, sur la vie psychoaffective des Blancs en Belgique. En effet, quasiment jusqu'à la fin, comme l'explique Amandine Lauro (Lauro, 2011 : 97-121), la rhétorique du Congo comme « colonie-modèle », parfaitement et surtout « naturellement » contrôlée – rhétorique développée par les autorités belges au sortir de la Première Guerre mondiale (mais qui puise ses racines dans un passé plus ancien) –, a fait l'objet d'un unique discours univoque diffusé auprès de la population belge. Le régime d'apartheid strict développé entre la colonie et sa métropole, à la différence des modèles anglais, français ou allemand de colonialisme – une extrême minorité de Congolais, Rwandais, Burundais étaient présents en Belgique avant les années 1990 –, fait que le seul discours disponible était celui de la propagande d'État et qu'il n'existait quasiment pas de visibilité des formes de contestation de cet ordre colonial. En effet, au sortir de la Première Guerre mondiale, la Belgique va s'affirmer de manière croissante comme une nation colonisatrice « modèle » et rejeter toute immixtion et toute critique dans ses affaires, deux attitudes qui domineront la politique coloniale jusqu'à l'Indépendance du Congo (Vanthemsche, 2007 : 106-115) et qui marquent encore profondément le type de nostalgie à l'égard de la période coloniale présente dans la population majoritaire. Le discours de la « colonie-modèle », qui prend son essor au début des années 1920, repose sur l'idée que la Belgique fait « mieux que les autres » dans sa colonie, qu'elle serait avant tout soucieuse du « bien-être » des populations indigènes, et que sa gouvernamentalité paternaliste ne rencontre que le succès. Cette propagande d'un ordre racial stable et paisible – la *pax belgica* censée régner au Congo – a eu comme effet, dans le temps long, de rendre invisibles, imperceptibles et impensables à la population métropolitaine les tensions, les conflits, les violences, les insubordinations, les résistances qui existaient au Congo comme dans n'importe quelle autre colonie. En réalité, la forme de gouvernamentalité belge au Congo n'a cessé d'être profondément divisée de l'intérieur entre ce discours sur la « colonie-modèle » que la Belgique défend sur la scène internationale (il s'agit d'un mythe construit comme repoussoir du régime criminel d'extraction du caoutchouc développé par l'État Indépendant du Congo) et les troubles incessants qui rongent cet État colonial nerveux (selon l'expression « A nervous state », cf. Hunt, 2011) dans l'histoire longue des contestations de l'autorité belge dans ses colonies (Lauro, 2011). Ces éléments historiques sont nécessaires pour comprendre le maintien d'une culture national-colonial comme « culture de l'innocence ». Ces éléments conjoncturels permettent de rendre compte d'une forme de négation de l'existence sociale de la race et du racisme en Belgique, une forme particulière de « cécité raciale » que les Anglo-saxons appelleraient le *color blindness*.

Ce que révèlent aussi ces controverses, c'est que les Blancs ont une définition et une compréhension simplistes du racisme, qu'ils résument à ses formes les plus radicales et les plus explicites. En effet, pour beaucoup de Blancs, le racisme est quelque chose qui a eu lieu aux États-Unis ou en Afrique du Sud dans le passé et ne persisterait que de façon résiduelle ou anachronique dans certains groupes d'extrême droite lorsqu'ils commentent attentat ou

²¹² Depuis les émeutes qui ont suivi le meurtre de Nahel par un policier à Nanterre, la France est devenue un pays lointain, comme l'ont été précédemment au moment de la mort de George Floyd, les États-Unis (cf. De Croo, « La France n'a rien à voir avec la Belgique »)

lynchage. Face à de tels actes, on parle alors le plus souvent de « recrudescence » ou de « retour » du suprémacisme blanc. Or le racisme prend bien des formes, suit bien des modèles et s'agence de différentes façons. L'impossibilité à penser la Belgique, au sein d'une analyse comparative avec les États-Unis et l'Afrique du Sud des formes d'apartheid et de leur impact aujourd'hui fait qu'il n'y a pas ou peu de discussion à propos de la race en Belgique aujourd'hui.

Ces controverses post-coloniales à propos du *blackface* révèlent aussi les sentiments sous-jacents des Blancs à l'égard des Noirs ou des Afrodescendants. J'ai aussi beaucoup entendu ressortir l'idée que les afrodescendants devraient se tenir reconnaissants du fait qu'ils auraient été autorisés à immigrer et à s'installer en Belgique plutôt que d'en critiquer la culture. Une réponse assez courante est : « *si vous n'êtes pas d'accord, vous n'avez qu'à rentrer dans votre pays* ». Mbembe rappelle, dans la préface de *Le Grand Repli*, que « *le racisme (...) fait désormais partie des dispositifs pulsionnels et de la subjectivité économique de notre temps* » (2015 : 10). Devenu atmosphérique (nanoracisme), ce mélange de lubricité, de brutalité et de sensualité se défend comme exercice du « droit à la bêtise », à « tourner en dérision plus faible que soi », contre le « politiquement correct ». Face aux critiques afrodescendantes, « *on s'étonne lorsque l'autre nous le fait remarquer ou encore nous rappelle à l'ordre. Il [ce racisme atmosphérique fait respiration et culture] nourrit notre besoin d'amusement et nous permet d'échapper à l'ennui ambiant et à la monotonie. On fait semblant de croire qu'il s'agit d'actes inoffensifs qui n'ont pas la signification qui leur est prêtée. L'on s'offusque qu'une police d'un autre ordre [wokisme] nous prive du droit de rire, du droit à un humour qui n'est jamais dirigé contre soi-même (autodérision) ou contre les puissants (la satire en particulier), mais toujours contre plus faible que soi – le droit de rire aux dépens de celui que l'on cherche à stigmatiser* » (Mbembe, 2015 : 11). La légitimité des afrodescendants à critiquer le folklore colonial dans ses effets négrophobes est ainsi rendue impossible. Ces controverses révèlent aussi un sentiment d'impatience, de colère et d'urgence des Afrodescendants face à la perpétuation du racisme sur plusieurs générations. Elles révèlent également que beaucoup d'Afrodescendants sont fatigués de tous ces clichés, stéréotypes et mensonges à propos de l'esclavage et de la colonisation.

Ce qui peut sembler le plus déroutant, en première analyse, dans les réactions de défense du folklore négrophobe, c'est leur caractère négrophile. À Deux-Acren comme à Ath, comme nous l'avons vu, les défenseurs de ce folklore expliquent que ce n'est pas du racisme parce que c'est justement un respect pour la décolonisation, pour les Noirs. Le « Sauvage » n'est pas raciste parce qu'il représente un « esclave qui se libère ». Il faut donc se souvenir ici, comme l'a montré Fanon dans « Racisme et Culture », que le projet raciste dans une société post-coloniale est un projet hanté par la mauvaise conscience. C'est pourquoi Fanon ne cesse de dire qu'en fin de compte la négrophilie est une forme en apparence plus sophistiquée de négrophobie. « *Ce pseudo-respect s'identifie en fait au mépris le plus conséquent, au sadisme le plus élaboré (...). Le souci constamment affirmé de "respect de la culture des populations autochtones" ne signifie donc pas la prise en considération des valeurs portées par la culture, incarnée par les hommes. On devine plutôt dans cette démarche une volonté d'objectiver, d'encapsuler, d'emprisonner, d'enkyster. Des phrases telles que : "je les connais", "ils sont comme cela" traduisent cette objectivation maximum réussie (...) L'exotisme est une des formes de cette simplification. Dès lors, aucune confrontation culturelle ne peut exister. Il y a, d'une part, une culture à qui l'on reconnaît des qualités de dynamisme, d'épanouissement, de profondeur (...); en face, on a des caractéristiques, des curiosités, des choses, jamais une structure* ». C'est pourquoi, plutôt que de voir les mutations post-coloniales du folklore négrophobe comme une atténuation du caractère raciste de ces pratiques, il faut au contraire inscrire ces mutations dans l'histoire longue de la raison nègre. Il faut réinscrire le *blackface*

dans l'historicité du désir négrophilique et de la fongibilité de la noirceur, comme « *un peu d'oppression stylisée qui revient à l'exploiteur et au raciste* » (Fanon, 2002).

La dimension la plus actuelle des formes de recompositions suprémacistes autour de la défense du folklore de type *blackface* comme « notre folklore » se repère aux réactions de types islamophobes extrêmement prégnantes de défense du « Sauvage ». En effet, la grande majorité des réactions hostiles à la décolonisation du folklore raciste que nous avons pu enregistrer, que ce soit à Ath ou à Lessines, est marquée du sceau de l'islamophobie. On retrouve dans ces réactions de franche hostilité à tout processus de décolonisation du folklore raciste de fortes analogies avec les réactions suprémacistes telles qu'elles ont émergé à la suite de la dénonciation du patrimoine esclavagiste à Charlottesville. On se rappellera que Donald John Trump avait considéré le retrait des monuments confédérés comme une « dilapidation de l'histoire ». Il avait ajouté : « *Donc cette semaine, c'est Robert E. Lee. J'ai remarqué que celle de Stonewall Jackson [un autre officier confédéré] allait aussi être enlevée. Et je me demande : est-ce que c'est George Washington le prochain ? Est-ce que ce sera Thomas Jefferson la semaine suivante ? Où est-ce que ça va s'arrêter ?* » (JDD, 16/08/2017)

Il est possible de problématiser ces conditions de production contemporaine de l'islamophobie à partir de ce deuil impossible de l'empire dont parle Gilroy (2004). En effet, tout se passe comme si au moment où les sociétés occidentales esclavagistes et colonialistes devaient faire face aux conséquences contemporaines post-coloniales en termes de colonialité, au cœur même des métropoles impériales, depuis la *praxis* politique des diasporas issues de l'immigration post-coloniale (Clette-Gakuba et Vander Elst, 2018), l'islamophobie devenait une sorte de refuge infantile de l'innocence blanche, une sorte de nouveau fantasme compensatoire. En réalité, du point de vue historique, ce lien entre islamophobie et innocence blanche est inscrit dans les premières heures du colonialisme belge au Congo. C'est un peu comme si le retour de la barbarie occidentale au cœur même du racisme d'État, des traitements discriminatoires et racistes que subissent les migrants (opérations Médusa, migrants qui meurent dans la Méditerranée ou la Manche, politique de non-régularisation, surexploitation de la main-d'œuvre sans-papiers et sans droits, etc.) et leurs descendants (violences policières, meurtres policiers ou attentats d'extrême droite, discriminations à l'embauche, au logement, à la santé, à l'école, discriminations spatiales, inégalités environnementales, etc.) engendrait, en miroir, la re-construction post-coloniale d'un « Islam » imaginaire et violent : « *les vrais barbares ce n'est pas nous, c'est eux* ». L'islamophobie apparaît ici comme un puissant opérateur du déni de réalité raciale en Belgique.

Il y a donc à la fois un fond commun, un nouage très ancien entre négrophobie et islamophobie, comme nous l'avons vu, inscrit dans la matrice coloniale belge depuis les premières heures et une actualisation contemporaine de ce nouage. Les autorités locales, comme nous l'avons vu, vont jouer ici un rôle important dans l'entretien de cette islamophobie : en sécurisant avec des forces de police supplémentaires (caméras en direct avec la police, plus de 400 policiers sur le terrain, barrages filtrants et fixes), la police fédérale sera sur place avec des blindés, interdisant tout port de signe distinctif susceptible d'entraîner ou d'encourager des troubles à l'ordre public afin d'« enrayer d'éventuels attentats » (cf. « La Ducasse d'Ath sous haute surveillance », *7sur7*, 18/08/2017), mais aussi en portant plainte contre Nordine Saïdi pour menaces « dans un contexte terroriste », les bourgmestres de Lessines et d'Ath entretiennent un climat génératif pour ce type de réactions suprémacistes.

4.9. Anthropologie du racisme pénal : actualités de l'anthropologie criminelle

Nous venons de voir combien le racisme culturel négrophobe constitué dans le temps long de l'esclavage et de la colonisation se trouvait pris dans des formes de réarticulations suprémacistes contemporaines. Ces formes d'activation que nous avons repérées à travers la défense de la pratique du blackface ne se produisent pas dans le vide, elles sont en quelque sorte supportées par un ensemble de rapports de pouvoir qui fonctionnent par localisation partielle (ce que Foucault appelle des formes d'opérations d'« étatisation continue ») par exemple à travers la justice, l'enseignement, l'hôpital ou des associations privées (de type entreprises ou syndicats) (Foucault, 1994 : 135). Pour clore cette dernière partie de la thèse avant la reprise conclusive, il nous a semblé intéressant d'effectuer une ouverture en direction d'une anthropologie du racisme pénal. Il s'agit donc d'une perspective vers de nouvelles enquêtes à faire, notamment en direction des procès contre les « meurtres aniotiques » tels que nous les retrouvons dans les archives (« Affaires indigènes et de la main-d'œuvre », portefeuille 1723). Il se pourrait donc que dans la suite de la recherche post-doctorale, nous soyons amenés à déplier davantage le nouage entre « défense sociale coloniale » et « défense sociale métropolitaine » afin de densifier cette période qui se situe entre l'établissement des stations de l'AIA (entre la conférence géographique de Bruxelles et la conférence de Berlin) et l'établissement d'une politique indigène. Cette séquence, qui se produit entre le retour de Storms vaincu à son domicile chaussé d'Ixelles et la réception des fruits étranges du massacre de 1884 au Musée de Tervuren (1930) et qui constitue autour de la « lutte contre l'anthropophagie » comme espace génératif dans la fabrication du droit colonial belge au Congo. Il s'agit pour l'instant d'une esquisse qui reste néanmoins appelée par cette question transversale, qui revient, point par point, à travers la problématique de la négrophobie dans le temps long, c'est-à-dire ce point de liaison avec la question contemporaine des violences policières (p. 13, p. 14, p. 17, p. 18, p. 21, p. 22, p. 49, p. 50, p. 60, p. 63, p. 78, p. 93, p. 199, p. 200, p. 206, p. 261, p. 280, p. 306,). Par ailleurs, en marge de cette monographie, à travers le procès visant à restituer la responsabilité dans la mort de la petite Mawda tuée par la police sur la E42 à la hauteur de Nimy dans la nuit du 16 au 17 mai 2018 (Comité Mawda – Vérité et Justice)²¹³, le procès intenté par la famille de Adil Charrot percuté par la police le long du canal à Anderlecht le 10 avril 2022 (cf. « Au cœur de l'impunité : les techniques policières d'interpellation »²¹⁴), les conditions d'incarcération ayant entraîné la mort de Sourour Abouda dans les cellules de la garde zonale dans la nuit du 11 au 12 janvier 2023 (cf. « #JusticePourSourourAbouda : la race tue trois fois »²¹⁵), etc., nous avons peu à peu développé, cas par cas, une forme d'ethnographie du racisme pénal en train de se faire. Ce terrain s'est construit depuis des procès publics, croisés avec des enquêtes d'investigation et des discussions avec les familles des personnes qui ont perdu un de leur proche lors d'interactions avec la police et qui se sont constituées comme parties civiles.

Meurtre de Ouassim Toumi et de Sabrina El Bakkali : un précédent judiciaire

Le cas²¹⁶ qui nous a semblé le plus pertinent, généalogiquement, du point de vue de l'archéologie de la race constituée jusqu'ici est celui du procès visant à établir les

²¹³ <https://www.facebook.com/ComiteMawdaVJ/>

²¹⁴ <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/010621/au-coeur-de-l-impunite-les-techniques-policieres-d-interpellation>

²¹⁵ <https://blogs.mediapart.fr/martin-vander-elst/blog/140223/justicepoursourourabouda-la-race-tue-trois-fois>

²¹⁶ Dans sa leçon inaugurale pour Le Mans Université Conférence, Barbara Cassin dit du « cas » qu'il n'est ni universel ni singulier mais particulier : « le « cas » ce n'est ni de l'universel, l'universel c'est de la morale – depuis Kant on sait qu'on doit agir de façon à ce que la maxime de notre action puisse être une loi universelle – ce n'est pas ça la politique ; si non qu'est-ce qu'il y a ? Il y a ce que les Grecs appelaient l'idiotie (grec *idios*), réfère à la simplicité, au caractère de ce qui est singulier, à ceci qui est en son « propre », c'est-à-dire

responsabilités dans la mort Ouassim Toumi et de Sabrina El Bakkali percutés par un véhicule de police à la sortie du tunnel Bailly à Bruxelles le 9 mai 2017. Le procès qui s'est tenu devant le tribunal de police de Bruxelles le jeudi 9 novembre 2023 et que nous pouvons analyser sur la base de comptes rendus d'audiences réalisés par Anas Amara dans le cadre des activités du *Comité Zone Midi contre les Violences Policières*²¹⁷ a eu lieu six ans et demi après les faits. Il est l'aboutissement d'un processus judiciaire mené depuis la volonté des familles de Ouassim Toumi et de Sabrina El Bakkali de comprendre l'enchaînement des responsabilités policières lors de cette soirée du 9 mai 2017 qui ont entraîné la mort de leur fils et de leur fille. Le parquet avait fait appel d'une première décision d'inculpation des policiers impliqués dans la mort de Ouassim et Sabrina pour « homicide involontaire » qui avait alors établi qu'il y avait des éléments suffisants pour qu'un dossier soit ouvert ; décision rendue par la chambre du conseil en août 2021 (« Décès de Sabrina et Ouassim, le parquet fait appel, des manifestations à prévoir », Sylvain Anciaux, *La DH*, 09/10/2021). C'était alors finalement la Chambre des mises en accusation qui avait décidé, en octobre 2022, d'inculper les policiers responsables de la course poursuite et leur renvoi devant le tribunal de police. Le mardi 05 décembre 2023, le tribunal de police de Bruxelles a condamné trois policiers à des peines de prison de 5, 8 et 10 mois avec sursis partiel. Trois policiers qui étaient directement impliqués dans l'accident ont été reconnus coupables d'*homicide involontaire* par défaut de prévoyance.

Avant de rentrer plus avant dans l'analyse de ce procès et de ses soubassements historiques, il nous faut effectuer un rapide rappel des faits judiciairisés, tels qu'ils sont reconstruits par l'instruction judiciaire. Le 9 mai 2017 en fin de journée, Ouassim Toumi va chercher en moto sa petite amie, Sabrina El Bakkali, à la sortie de ses cours, au croisement de la chaussée d'Ixelles et de la rue du Viaduc. Alors qu'ils se mettent en route, les inspecteurs G. et S. décident de les suivre depuis la chaussée d'Ixelles en direction de la place Flagey. La course-poursuite est décidée à la hauteur de l'avenue Géo Bernier, d'après les p.-v. d'auditions établis *a posteriori*, en raison de la « vitesse inadaptée » de la moto et d'une « absence de chaussures adéquates ». Bien qu'il s'agisse là de délits mineurs, les policiers ont décidé de « prendre en chasse » Ouassim et Sabrina, à l'aide de trois voitures de police. A la sortie du tunnel Bailly, la moto de Ouassim s'encastre dans un des véhicules de police qui s'était mis en travers de la route pour « faire barrage ». Ouassim Toumi, âgé de 24 ans, est tué sur le coup. Sa passagère, Sabrina El Bakkali, âgée de 20 ans, décède à l'hôpital, plus tard dans la nuit. L'affaire qui passe devant le tribunal de police le 05 décembre 2023, bien qu'elle constitue un cas particulier, n'est pas isolée d'autres affaires de jeunes bruxellois issus de l'immigration post-coloniale dont les vies ont été ainsi fauchées par la police, les plus médiatisées étant celle de Mehdi Bouda²¹⁸ et de Adil Charrot²¹⁹.

chacun afféré à son petit truc. Entre les deux qu'est-ce qu'il y a ? Il y a probablement la dimension du politique, c'est-à-dire ni l'universel ni le singulier mais le particulier. Il faut qu'on puisse élever le cas à la dimension qu'il faut. Allez au cas par cas mais en le portant à la bonne dimension. Ça c'est probablement un exercice de politique » (YouTube, 24 novembre 2023).

²¹⁷ <https://www.facebook.com/profile.php?id=100093000453876>

²¹⁸ Le 20 août 2019, vers 23H40 place de l'Albertine, face au Mont des Arts à Bruxelles, Mehdi Bouda reçoit un appel de sa mère qui lui demande de rentrer. Il dit au revoir à sept de ses ami.e.s de l'école d'art avant de prendre le dernier métro. C'est le dernier détail connu dans cette affaire. Son corps sera retrouvé au sol devant la galerie Ravenstein. La voiture de police qui a fauché Mehdi Bouda rue Ravenstein roulait à 98 km/h et n'avait pas actionné de sirène, selon une information de Bruzz. Le parquet de Bruxelles a ouvert une enquête, désigné un médecin légiste et un expert automobile, saisi les images de vidéo-surveillance à proximité du lieu de l'accident, et entendu des témoins, avant de conclure par un classement sans suite. Toujours en attente d'une décision d'inculpation du policier par la Chambre du conseil, le comité Justice pour Mehdi organise régulièrement des journées de commémoration dont un tournoi de basket annuel dont 2023 verra la 3^{ème} édition le 2 juillet au stade Roi Baudouin.

²¹⁹ Pris en chasse par une patrouille de la zone de police Bruxelles-Midi sur la Place du Conseil parce qu'elles ne respectent les règles de distanciation sociale, deux personnes en scooter se séparent. Alors que son ami part dans

Les affaires de meurtres policiers racistes sont marquées d'un irréductible point d'invisibilité : les personnes prises en chasse puis percutées à mort par la police ne sont plus là pour témoigner. Dans un poème important de Paul Celan intitulé *Aschenglorie* (« Gloire de cendres ») et qui figure dans le recueil *Renverse du souffle* (2003 : 78), il y a ces trois vers : « *Niemand zeugt für den Zeugen* » (« Personne ne témoigne pour le témoin »). Et il y a bien, dans chaque meurtre policier, quelque chose de la *catastrophe*²²⁰, c'est-à-dire quelque chose qui est nié dans son « avoir lieu » même. Les personnes assassinées par la police n'ont pas survécu à leur mise à mort, elles manquent. Il y a certes parfois des vidéos, comme cette vidéo difficilement supportable des derniers rôles de Lamine Bangoura asphyxié sous le poids de plusieurs policiers et publiée par De Morgen (« Het laatste uur van Lamine Bangoura », *De Morgen*, 30 octobre 2020) mais ce qui manque dans les images c'est justement la parole des absents, leur point de vue. Le terme qui nous importe dans les vers de Celan est celui de *Niemand* à valeur positive : « personne ». C'est peut-être alors Derrida qui l'écrit le mieux : « *Le poème (de Celan) témoigne. On ne sait pas de quoi et pour quoi, de qui et pour qui, témoignant pour le témoignage, il témoigne. [...] Là où rien ni personne ne peut répondre à sa place, là où il se tait, là où il garde son secret, [...] en taisant, en gardant silence, il s'adresse encore* » (Derrida, 1967 : 534). Deux personnes manquent ici irrémédiablement à la vérité : Ouassim Toumi et de Sabrina El Bakkali. C'est précisément depuis la catastrophe de la (mise à) mort, dans ce vide laissé par le parchocage, depuis cet effondrement du dire laissé par la mort, que les premiers pv de police vont venir remplir, que les premiers éléments de l'enquête se construisent. La police écrira donc seul le premier scénario qui fera *force d'instruction*, bien avant que les familles rescapées soient en mesure de se constituer partie civile et d'apporter une contradiction. Les familles Toumi et El Bakkali ont dû mener un long combat judiciaire pour parvenir à avoir accès au dossier et commencer à pouvoir exercer des devoirs d'enquête complémentaires. Renversant la charge de la preuve, l'instruction qui découle des p.-v. rédigés par les policiers le soir des faits efface la prise en chasse policière elle-même tout en sur-responsabilisant les victimes, assassinées – particulièrement Ouassim Toumi - qui ne peuvent donc plus témoigner. C'est dans ce nouage, nous le verrons, que le racisme pénal opère à plein régime. Les vers de Celan prennent ici toute leur force (« *Niemand zeugt für den Zeugen* ») : le plein de l'enquête, des témoignages de policiers, de tiers, des rapports d'expertise, des vidéos, des images n'efface pas l'absence de ceux qui ne peuvent plus témoigner. La place des morts demeure vide, rien ni personne ne peut plus répondre à leur place. *Deux personnes manquent à la vérité.*

Nous retrouvons ici un geste éthique que nous avons appris à mettre en œuvre dans la première partie à partir de la *vie des hommes infâmes*, c'est-à-dire des vies ultérieures de Lusinga. Maintenir cette absence tragique active, ne pas tuer une seconde fois, c'est-à-dire judiciairement, les témoins, c'est alors partir d'un autre commencement que celui établi par les pv de police. Cet *autre* point de départ c'est la prise en chasse (Chamayou, 2010 : 83). Lorsque la police prend en chasse de jeunes hommes arabes ou noirs, les personnes poursuivies se retrouvent *de jure* en situation de « délit de fuite », même si elles n'ont commis que des délits

une direction, Adil Charrot atteint le parking des abattoirs d'Anderlecht. Des piquets bloquent l'entrée. Adil peut passer avec son scooter, pas la police, qui appelle des renforts. Adil aurait percuté la deuxième voiture de police qui arrivait en sens inverse alors qu'il dépassait une Mercedes Vito. Le corps d'Adil a été retrouvé à une vingtaine de mètres du choc. Selon le journaliste du Morgen, il n'y aurait pas de traces de freinage sur le sol et l'expert de la circulation routière a constaté que le véhicule de la police avait dépassé de plus de 70 centimètres la bande centrale, ce qui prouverait que c'est bien la police qui a percuté Adil et non le contraire.

²²⁰ Cette dimension de la catastrophe, du différend hante des carnets de Emile Storms aux procès pour crimes racistes : « *l'état instable et l'instant du langage où quelque chose qui doit pouvoir être mis en phrases ne peut pas l'être encore. [...] Dans le différend, quelque chose « demande » à être mis en phrases, et souffre du tort de ne pouvoir l'être.* » (Lyotard, 1983 : 29-30).

mineurs. Ce qui est premier n'est donc pas la fuite des victimes ou leur « dangerosité » supposée et construite *a posteriori* mais bien la décision de prise en chasse par les policiers. C'est en effet la décision de « poursuivre » qui crée le cadre dans lequel des vies peuvent être fauchées et qui fabrique les conditions d'une mise à mort policière latente. Dans une poursuite policière (cf. 4.9.4), le rapport des forces est d'emblée marqué par la disproportion et l'asymétrie des moyens : voiture de police contre mobylette (Adil Charrot), voiture contre homme à pied (Mehdi Bouda), camionnette contre moto (Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali), etc. La fin est nécessairement tragique : l'arrêt-de-mort, l'arrêt mortel. Dans ces poursuites, les véhicules de police sont ainsi transformés en armes par destination. Cette technique morbide porte un nom : le « parchocage »²²¹.

D'après les pv et les auditions de policiers, les buts visés par les policiers en intervention lors de la prise en chasse de Ouassim Toumi et de Sabrina El Bakkali le 9 mai 2017 étaient de « *faire cesser les différentes infractions au code de la route* », d'« *identifier le conducteur et sa partenaire* » et de « *faire constater les infractions* » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023). La juge dans son rendu insistera sur le fait que les moyens utilisés n'étaient ni justifiés ni adaptés, qu'ils étaient hors de proportion. C'est donc l'opération de poursuite en tant que telle qui aura produit un excès de violence aux conséquences criminelles au regard de ses objectifs. La « conduite méchante » supposée du conducteur de la moto, qui sert de mobile *a posteriori* à la poursuite, est en réalité la résultante des actions des policiers eux-mêmes. Le dispositif policier produit ainsi le mobile de sa poursuite, il génère le comportement infractionnel (production d'illégalismes) qu'en suite il dit poursuivre, jusqu'à l'arrêt-de-mort. Les policiers reconnaissent d'ailleurs sans difficulté en audience qu'« *au départ tout se passe effectivement bien, il (Ouassim Toumi) ne roule pas très vite, il s'arrête* » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023). Le « comportement » du conducteur de la moto est donc la résultante de pressions policières exercées sur Ouassim et Sabrina. Si on déroule la poursuite policière depuis ses effets, on doit donc conclure, pour le cas d'espèce, que la prise en chasse produit l'inverse des mobiles avancés *a posteriori* par les policiers : plutôt que d'empêcher que Ouassim et Sabrina n'« engagent leur pronostic vital » ou ne « génèrent des accidents » (comme les policiers

²²¹ Si on peut parler de véritables opérations de prise en chasse (Chamayou, 2010), c'est dans la mesure où le « parchocage » peut être considéré comme une technique policière de capture. Malgré le grand nombre de personnes qui sont mortes des conséquences de cette technique, les courses-poursuites avec cette méthode d'intervention sont toujours considérées comme des techniques policières efficaces, normalisées et banalisées. Le parchocage, devenu une pratique courante dans les quartiers populaires, « *consiste à tenter d'immobiliser les véhicules, le plus souvent des deux roues, au moyen de la voiture de police, soit en les serrant contre le bord de la route, soit en les percutant.* » (Collectif Angles Morts, Vengeance d'Etat, Syllepse, 2011). Or cette technique criminelle (encore) régulièrement utilisée ne sert pas seulement à « intercepter » les jeunes, elle est également utilisée pour transformer des tentatives d'assassinats en accidents. Dans les groupes privés de policiers où abondent les messages racistes ainsi que les appels à la haine, où les jeunes issus de l'immigration post-coloniale sont qualifiés d'« ordures », de « rats » ou de « vermines », ces techniques sont explicitement promues pour leurs conséquences meurtrières (cf. groupe Facebook fermé destiné aux officiers de police, « *Thin Blue Line Begium* »). Sur ces groupes privés se transmettent des techniques d'interception « *qui ne figurent pas dans les manuels de formation* » et qui permettent de couvrir les violences racistes et les tentatives d'assassinats comme la technique du « placage ventral » ou de la « saisie à la gorge » ou encore le fait de « *pousser les personnes arrêtées dans le véhicule de police de sorte qu'elles se tapent la tête contre la carrosserie* ». D'autres messages appellent directement à la « noyade » dans le canal des « allochtones » (cf. « Racisme et appels à la violence dans des groupes fermés rassemblant des milliers de policiers », VRT, 01/09/2020). Les enquêtes révèlent que ces techniques sont également promues par des commissaires de police au sein de groupe Telegram privés sur lesquels sont inscrits les nouvelles recrues.

impliqués l'ont restitué lors des audiences du 05 décembre 2023), c'est bien la poursuite policière en tant que telle qui les aura tués.

Les comptes rendus policiers sont, comme les carnets de Storms, remplis de trous noirs et de blancs (cf. Vander Elst & Jamar, 2023 : 309-312). Au regard de l'instruction, des auditions devant le tribunal de police mais aussi des différents témoignages des policiers eux-mêmes, la mise à mort de Ouassim Toumi et de Sabrina El Bakkali demeure « inexplicable ». S'il y a bien une vidéo réalisée par un témoin oculaire directement après l'impact, il n'existe aucune image de l'impact. Par ailleurs le juge d'instruction n'a pas estimé nécessaire d'effectuer une reconstitution, il n'existe pas non plus de témoignage de tiers de l'impact lui-même. La mise en situation, qui est au cœur de l'expertise criminologique, n'a pas non plus repris toutes les coordonnées de la situation pour évaluer l'impact et les dégâts durant la course-poursuite. L'absence de cette reconstitution ne permet pas, par exemple, de déterminer avec précision à quel moment la voiture de la brigade canine, qui jouera la fonction de « barrage » et causera la mort de Ouassim et de Sabrina (cf. fig. 49), se positionne sur l'avenue Louise. Ce qui constitue pourtant un élément central dans la chaîne de responsabilités et de commandements qui entraînera la mort de Ouassim et Sabrina. Il existe donc, dans le procès lui-même, une zone d'opacité qui n'a pu être levée ni par l'instruction ni par les audiences devant le tribunal de police sur les circonstances précises de l'impact avec la VW Caddy de la brigade canine positionnée sur l'avenue Louise à la sortie du tunnel Bailly. Les policiers le reconnaissent eux-mêmes en audience : « *le crash de la moto est totalement incompréhensible.* » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023).

Racisme pénal (premiers éléments) : de la « conduite méchante » interprétée comme « attentat-suicide »

Nous avons pu repérer, dans les plaidoiries des avocats des policiers ainsi que dans le réquisitoire du procureur du Roi, une forme de dramatisation islamophobe particulièrement prononcée durant les audiences du 05 décembre 2023. Comme nous l'avons déjà montré, il n'existe aucun élément issu du dossier répressif qui permette d'objectiver ce qui s'est réellement passé au moment de l'accident. Le policier présent dans la VW Caddy qui a fait office de « barrage » et donc d'« arme par destination » restera très peu disert dans son audition sur cet événement. Il ne dit rien de l'impact, de l'encastrement du corps de Ouassim dans son véhicule, ni de l'intervention des services de secours.

C'est alors, nous allons le voir, la construction *a posteriori* de la « personnalité dangereuse » de Ouassim Toumi qui va venir remplir et suturer les manquements et les zones d'ombre de l'instruction. Le « contexte post-attentat » en Belgique va servir ici d'élément de sur-dramatisation raciale. L'accentuation de la pression policière sur la poursuite qui a généré la situation de mise en danger mortelle se trouve alors renversée et justifiée *a posteriori* par le risque que « *la personne conductrice soit un 'kamikaze' (et) veuille commettre un 'attentat-suicide' ou qu'il ait des 'vellétés suicidaires'* » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023). On perçoit distinctement ici comment la *race*, en tant qu'opérateur pénal, joue un rôle d'inversion et de fixation des responsabilités : la police n'aurait pas tué Ouassim et Sabrina des suites d'une voiture barrage transformée par les circonstances de la poursuite en « arme par destination », ce serait Ouassim Toumi qui se serait lui-même donné la mort en fonçant de façon « kamikaze » dans le véhicule de police. C'est son comportement qui aurait poussé au crime.

Nous pouvons alors identifier une machine policière d'écriture de matrice islamophobe qui des pv de police au réquisitoire du parquet se constitue sur le silence des victimes/témoins qui précisément ont perdu la vie dans ces dispositifs policiers de poursuites. Cependant, la déresponsabilisation pour ces mises à mort n'est pas un processus qui serait extérieur au droit pénal libéral, une simple « mythomanie policière » visant à cacher les véritables mobiles des agents. Au contraire, les figures du « kamikaze »²²² ou de l'« attentat-suicide » (cf. Talal Asad, 2018) telles que nous les retrouvons ici se constituent en droit comme autant de réactivations, aux conditions de l'islamophobie contemporaine, de la veille figure de la « monomanie homicide » telle que l'anthropologie criminelle de la fin du XIXe siècle l'avait instaurée. Comme nous le verrons, les grandes réformes pénales de la seconde moitié du XIXe siècle, portées par des libéraux conservateurs comme Adolphe Prins en Belgique ou Gabriel Tarde en France, ont déplacé l'attention de l'acte criminel en tant que tel à la « personnalité du criminel » et au « milieu criminogène », instaurant autre chose qu'un code : une véritable herméneutique du sujet criminel. Le racisme d'État de matrice libérale (Foucault, 1997) tel qu'il s'est fondé durant la seconde moitié du XIXe siècle aura ainsi expliqué le « crime » et la « récidence » par une sorte de *folie criminelle* indigène en tant que régression primitive. La *race* n'est alors rien d'autre que l'effet, dans le champ pénal, de ces théories positivistes. En effet, le droit pénal libéral moderne, nous le verrons, s'est constitué au croisement de l'anthropologie criminelle, de la psychiatrie et de l'ethnologie coloniale.

Le 05 décembre 2023, devant le tribunal de police de Bruxelles, c'est le « contexte terroriste » qui joue le rôle d'indice de la *race* dans l'effectuation du droit tel qu'il se fait en Belgique. Dans cette matrice coloniale de fabrique de la criminalité, Ouassim Toumi n'est plus la victime d'une poursuite policière qui s'est brutalement arrêtée par la disposition mortelle d'un véhicule de police sur la trajectoire à l'intérieur de laquelle il se trouve asphyxié, transformée par les circonstances en « arme par destination ». Il est reconstruit comme potentiel « kamikaze » qui aurait pu transformer cette poursuite en « attentat-suicide ». C'est donc bien la *race*, en droit, comme nouvelle fabrique des *hommes dangereux* (terroristes) qui fait ici d'une personne identifiée comme musulmane, une coextension « naturelle » de ce « contexte terroriste » comme « milieu criminogène ». Ce que la *race* produit alors sur le plan pénal, ce n'est plus seulement du mensonge ou de la mythomanie, c'est une transformation du régime de véridiction. Le « dire vrai » de la police s'effectue sous condition de l'inversion et de la fixation des régimes de responsabilité : responsabilité policière, toujours déjà secondarisée, derrière la construction des figures contemporaines du monstrueux. L'herméneutique du sujet islamophobisé (de la « conduite méchante » interprétée comme « attentat-suicide ») ne se construit pas sur le registre d'une impunité abstraite et anhistorique mais selon un régime de vérité judiciaire profondément raciste dont il est parfaitement possible de reconstituer la généalogie. La philosophie pénale à l'œuvre dans le procès devant le tribunal de police de Bruxelles, telle que nous avons pu la restituer sur base de comptes rendus d'audiences fonctionne par l'injection d'un sur-savoir raciste, ici islamophobe, fonctionne de façon à remplir et saturer les trous, les zones d'ombre et les blancs de l'instruction.

Outre le registre de l'« attentat-suicide », se rejoue ici, dans le procès pour déterminer les responsabilités dans la mort de Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali, dans les différentes plaidoiries des avocats des policiers ainsi que dans le réquisitoire du procureur du Roi, un second leitmotiv islamophobe : l'homme indigène « fanatique » (Tarde, Prins) qui mettrait ainsi en danger, dans la perception raciste de la police et du procureur, l'« innocente femme blonde » (Sabrina) que l'État de la *défense sociale* (Foucault, Tulkens) aurait pour mission de protéger

²²² L'exemple le plus célèbre du « terrorisme suicidaire » reste sans doute celui des aviateurs « kamikazes » de la Seconde Guerre mondiale (Baechler, 2009 : 83 et 559-566).

du patriarcat indigène, même post-mortem. « *Nous ne sommes pas certains que Sabrina était consentante à accompagner Ouassim* » affirme la police. Dans les différentes plaidoiries, y compris de l'avocate des parties civiles, la blondeur (blanchité) de Sabrina (« *ses cheveux blonds qui sortaient de son casque* ») sera évoquée comme un signe d'innocence. La surculpabilisation de Ouassim et la matrice de *défense sociale* policière à l'endroit de Sabrina vise essentiellement à défaire la responsabilité des prises de décision des policiers dans ce qui produira la mise à mort de Ouassim et Sabrina. Le parquet comme les médias ont ainsi tenté de briser le lien entre Ouassim et Sabrina afin de fabriquer Sabrina comme « doublement victime », du « comportement » de Ouassim et aussi « *de la violence du choc avec la voiture du police qui s'est interposé* » (LN24, 06/12/2024). Cette construction d'une co-responsabilité inversée (Ouassim serait responsable à 60 %, la police à 40 % et Sabrina à 0 %) a évidemment comme conséquence de faire diminuer le degré d'intentionnalité et donc de responsabilité des actions des policiers. La *damnation* de Ouassim est ici directement proportionnelle à l'*immunisation* des policiers et la constitution du caractère « involontaire » de l'homicide. La solidarité des familles de Ouassim et de Sabrina tout au long des années d'instruction et de procès aura cependant permis de désamorcer cette tentative de division policière.

Dans le procès visant à établir les responsabilités dans la mort de Ouassim Toumi et Sabrina El Balakli, le racisme pénal de matrice libérale se construit alors selon une double capture : 1) *protéger* la « femme indigène innocente et influençable » et 2) *reléguer* le « dangereux fanatique ». Ce geste est issu lui-même d'un geste plus ancien de l'anthropologie criminelle de la fin du XIX^e siècle sur lequel nous reviendrons : séparer les « meneurs », construits comme de véritables monstres pénaux, souverains, insensibles, pervers et récidivistes des « menées », victimes, influençables, faibles et vulnérables que la société se doit de *protéger*. On retrouvera également cette matrice coloniale dans la répression des mouvements kimbanguistes dans la Congo belge où les leaders indépendantistes ont été déportés dans des Colonies Agricoles pour Relégués Dangereux (qui sont de véritables camps de travail forcé). On peut repérer ce leitmotiv racial, dans le cas qui nous occupe ici, lorsque les policiers déclarent, à propos de la course poursuite contre Ouassim et Sabrina, que les « *gaz* (mis par Ouassim) *finissent par les* (policiers) *terrasser* » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023). C'est donc toujours la « folie homicide » (voir suicidaire) de l'individu ainsi racialisé négativement qui constitue le mobile rétrospectif de la poursuite, donc de l'innocentement de la police et la « proportionnalité » de ses mises à mort : « *S'il y a un responsable dans ce tragique accident, ce n'est pas monsieur Dewael, ce n'est pas ses collègues. Dans une opération post-attentat, le seul responsable c'est le motard.* » (Maître Haulotte, avocat du conducteur de la VW Caddy). Comme le résume Mohamad Amer Meziane, « *La race est ce qui autorise le pouvoir impérial à attribuer la violence aux corps qu'il soumet à son joug tant et si bien que la violence qu'il déploie apparaît sous les traits d'une contre-violence pacificatrice.* » (Meziane, 2021 : 109). Le racisme d'État converti ainsi l'agression, le massacre, le meurtre en « légitime défense ». Il se constitue épistémologiquement comme *normalisation* de cette possibilité constante de la mise à mort (Mbembe, 2020 : 19-22).

Un prononcé du jugement robuste : la mise en danger vient de la poursuite elle-même

Avant de creuser de façon plus profonde l'archéologie de ces figures juridiques, il nous importe de le souligner comment le rendu du jugement de ce 05 décembre 2023 écorne cette matrice coloniale. En effet, il y a toujours des points de retournement, des coups d'arrêt, des limitations, des torsions possibles dans la reproduction des schémas du pouvoir, par où il peut y avoir de la politique. C'est parce qu'il y a une tension constitutive entre pouvoir chasseur (hors du droit) et état de droit démocratique que les familles de victimes de meurtres policiers

racistes se portent parties civiles et construisent une confiance pragmatique et active (qui est tout sauf naïve) dans la justice. L'enjeu d'une ethnographie activiste dans une telle conjoncture n'est certainement pas de figer l'espace du conflit dans des discours paternalistes sur la justice de classe/race qui ne pourrait que mécaniquement (structurellement) reproduire l'impunité policière. Elle est au contraire d'accompagner le geste de constitution de partie civile en tentant d'apporter une densité généalogique à ces combats juridiques pour densifier leur puissance critique.

Si nous reprenons les obligations prescrites par la loi sur la fonction de police (1992), on constate tout le long de la mise en place du dispositif de blocage sur un axe bruxellois structurant, l'avenue Louise, en semaine, à 21h30, qu'il n'y a aucune communication entre les différents véhicules de police. Or, une telle communication aurait dû contraindre la voiture VW Caddy à adapter sa position frontale, ce qui aurait pu permettre d'éviter la mort de Ouassim et de Sabrina. L'inspecteur D. et son passager K., arrivés aux environs du tunnel de Louise, se rendent pourtant compte, d'après leurs propres témoignages, que la VW Caddy située à environ 400 m au bout du tunnel est en position létale au vu de la poursuite elle-même mais n'entreprennent aucune action pour faire cesser ce risque. Comme le rappelle la juge dans son prononcé, l'art. 37. de la loi sur la fonction de police prescrit pourtant de tenir « compte des risques que cela comporte », des « dommages collatéraux » et parle d'une « extrême vigilance ». Concernant les éléments de droit qui encadrent les missions des véhicules prioritaires, les articles 37.1, 59.13 de la loi du 16 mai 1968 prescrivent de « rouler à vitesse modérée », et de « ne pas causer de danger pour les autres usagers ». Le Comité P dans son manuel général est également très clair et explicite en fixant des réglementations strictes dans l'usage des courses-poursuites qui imposent aux policiers une « évaluation permanente du risque ». Ces différents défauts et manques de vigilance qui se sont manifestés dans les initiatives de barrage auront eu comme conséquences de produire les conditions de la mise à mort de Ouassim et Sabrina. En disposant le véhicule à l'arrêt de sorte à freiner la circulation, comme il l'indique lui-même en audience, le policier prend ainsi le risque de créer un « *système de blocage disproportionné accentuant les facteurs de sur-accident* » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023) et donc de mortalité probable.

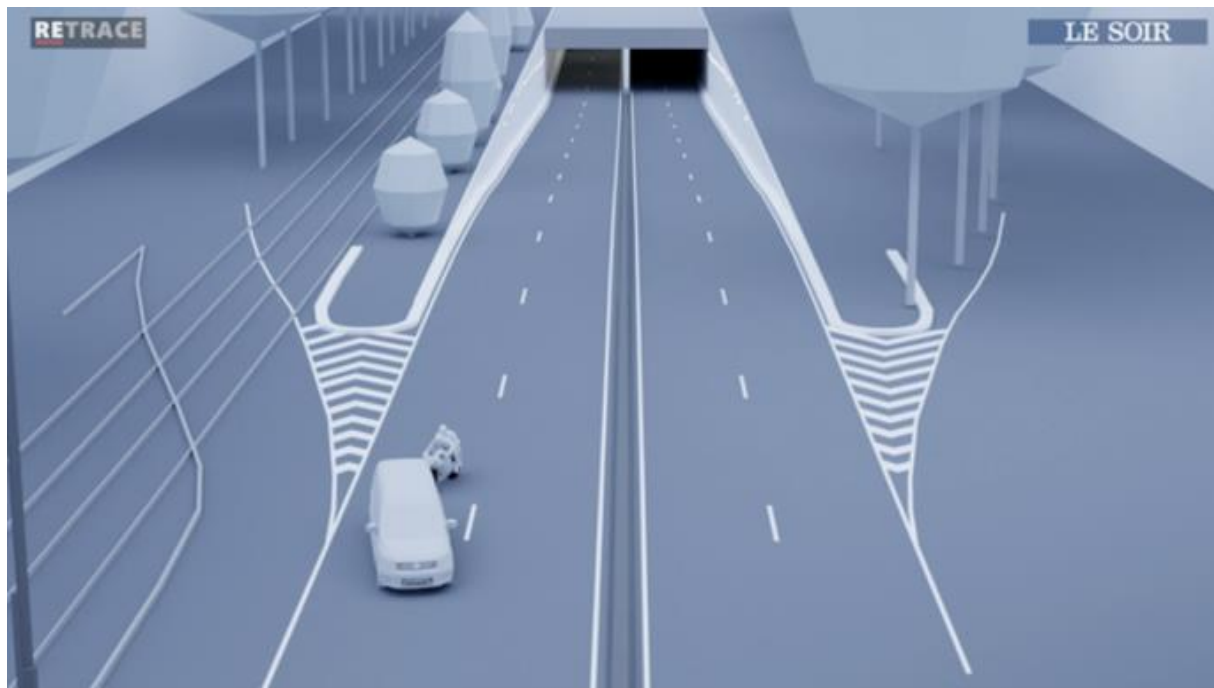


Figure 49

A partir de la modélisation 3D de la scène de l'accident et d'une reconstitution de la course-poursuite, l'enquête vidéo à laquelle « Le Soir » a collaboré aux côtés du groupe de recherche Retrace permet de visualiser de façon inédite les faits. - Retrace/Le Soir, 04/11/2023.

L'extension de la zone d'intervention par le commissaire divisionnaire en aura donc accentué les « risques accidentogènes » et produit *in fine* la mort de Ouassim et Sabrina. Le policier qui décide de garer son véhicule de façon à entraver la circulation et met ainsi, de sa propre initiative, l'application d'un système de blocage, reconnaît n'avoir reçu aucune formation portant sur la gestion des véhicules en mouvement. Il n'a pas non plus pris soin de donner sa position au dispatching alors que celui-ci est censé coordonner l'ensemble du dispositif et que toutes informations relatives au positionnement des policiers participant à l'action doivent absolument être fournies. Le policier affirme lui-même qu'« *il n'a jamais bougé sa voiture à compter du moment où elle était garée* » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023), ce qui précisément a fait barrage et mis Ouassim et Sabrina en danger de mort.

Dans son prononcé, la juge insiste sur le fait que les policiers en charge de la poursuite auraient dû faire preuve d'un « respect inaliénable » de l'intégrité physique de la personne en exigeant un degré de « prévisibilité » continue dans l'évaluation de la situation. La faute et la responsabilité de la personne fuyante « *ne sursoit le policier du respect des 3 critères encadrant l'usage de la force* » (article 37 de la loi sur la fonction de police du 5 août 1992). Dans l'exercice de ses missions de police administrative ou judiciaire, tout fonctionnaire de police peut, « *en tenant compte des risques que cela comporte* », recourir à la force pour poursuivre un objectif légitime qui ne peut être atteint autrement. Tout recours à la force « *doit être raisonnable et proportionné à l'objectif poursuivi* » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023). Tout usage de la force doit également être précédé d'un avertissement, à moins que cela ne rende cet usage inopérant. Si, par définition, la loi confère à la police le recours à la contrainte et à la force, le jugement rappelle cependant que la notion de « conformité » ne suffit pas (toujours) à l'évaluation de situations dans lesquelles la contrainte ou la force auraient été exercées. Il est bien sûr nécessaire d'agir en conformité avec

le cadre légal mais il importe que les actes soient également assortis de la notion de « discernement ». Cette notion se trouve notamment inscrite dans le code de déontologie policière. Elle sert à mettre en perspective les actes (ou paroles) en fonction des circonstances, du temps imparti mais également des « *conséquences possibles* » de ces actes (ou paroles) et *in fine* d'adopter la réaction la plus adaptée, la plus congruente (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023).

La juge rappelle donc par ce jugement que les interventions policières doivent faire l'objet d'une « analyse adéquate » ainsi que d'une « réaction adaptée » dans des « *situations propices à l'escalade et à l'incompréhension mutuelle* » (circulaire OOP41). Elle reconnaît donc ici l'impact de la poursuite en tant que telle sur le comportement des personnes poursuivies. Il ne s'agit donc plus d'un acte abstrait, ni d'une demande d'obtempérer sans sol institutionnel, racial et géo-social mais d'une poursuite avec des moyens violents et contraignants qui génère en elle-même, en tant qu'opération de chasse policière et donc de profilage, une « escalade ». Ce qui d'habitude est exclu du champ des percepts judiciaires, par la pratique d'invisibilisation policière (constitution d'un périmètre d'opacité, interdiction de filmer, menaces d'arrestation, « *circulez, il n'y rien à voir* », arrestations arbitraires, pressions sur les témoins oculaires, diffamations, etc.), c'est-à-dire les actes qui vont produire ce qui sera recodé en « fuite » ou « rébellion » (insultes, menaces, coups, provocations, humiliation, profanation, accélérations/décélération brutale, prise en tenaille, etc.) est ainsi réintégré par la juge en tant éléments constitutifs de la responsabilité à charge des policiers engagés dans ces actions.

La juge rappelle en outre que la compétence du recours à la force se distingue des autres compétences par cette particularité de ne pas être une « compétence isolée » (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023). Si un fonctionnaire de police, en unité constituée ou non, intervient sous la direction d'un supérieur présent sur les lieux ou avec qui il est en liaison directe, il agira, en matière d'usage de la contrainte, sur base d'instructions du supérieur en question. Le policier qui décidera d'intervenir dans une course-poursuite n'est donc pas un individu-cowboy qui interviendrait seule en fonction d'un risque évalué individuellement mais la juge insiste lourdement sur le fait qu'il doit s'inscrire dans un réseau d'intervention hiérarchisé en fonction d'actions préalables et d'un commandement global. Cette action en réseau est produite par l'obligation d'une évaluation continue des risques afférents au but à atteindre qui est en droit un préalable à toute tentative de course-poursuite (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023). Le policier doit systématiquement garantir la sécurité de l'environnement en se refusant d'amplifier le comportement infractionnel du fautif (*risque d'escalade*).

Au regard d'une évaluation minutieuse de l'ensemble de ces paramètres, il ressort que le comportement infractionnel du fuyant ne nécessitait pas une prise de risque inconsidérée des policiers. Dans le cas d'espèce, les policiers n'étaient pas dispensés des règles élémentaires de prudence régi par l'article 37.4 du Code de la route portant sur les véhicules prioritaires. Le législateur impose au conducteur du véhicule prioritaire non seulement de signaler sa présence aux autres usagers (gyrophares et sirènes) mais également de limiter sa vitesse et de ne pas mettre en danger les autres conducteurs, cyclistes ou piétons. Dans ce contexte, il ressort, d'après le jugement, que la course-poursuite était absolument contre-productive. Les policiers auraient simplement dû rebrousser chemin et opérer à une arrestation domiciliaire *a posteriori* (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023). La juge rappelle également qu'un seul refus d'obtempérer ne peut pas, selon la doctrine policière citée, faire office de motif impérieux. La probabilité d'intercepter une moto alors que la circulation

est dense est quasi nulle, alors que des éléments essentiels à leur identification ont été communiqués lors de la poursuite. Les poursuivants ont donné la plaque de la moto à leur dispatching durant les faits, celle-ci n'était pas signalée comme volée et était identifiée au nom de Ouassim avec une adresse enregistrée à Uccle. La tentative d'échapper à une arrestation n'est pas un facteur de gravité et ce même lorsque la personne fuyante est recherchée pour de graves faits criminels (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023).

Les policiers se doivent de garantir la sécurité d'ensemble en ajustant leurs actions à l'aune des paramètres spatio-temporels, à l'aune des prescrits des manuels d'encadrement des poursuites mais également de la mise en danger possible des fuyants eux-mêmes. Dans le cas qui nous concerne, les deux fuyants étaient placés en situation de vulnérabilité extrême au regard de leur véhicule et des infractions commises pour non-respect des mesures de sécurité minimales (pas de bottes de sécurité, oubli d'un clignotant, etc.). C'est donc cette sécurité et celle de l'environnement qu'auraient dû garantir les policiers de par leur intervention. La poursuite n'a donc pas pris en compte les premières données de vulnérabilité des personnes sur la moto et a ainsi contribué à aggraver les risques (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023), jusqu'à tuer Ouassim et Sabrina.

L'intention du conducteur de la brigade canine (VW Caddy) situé à la sortie du tunnel, peu après la montée (cf. fig. 49), visait, selon ses dires, à produire un bouchon de sorte à générer un ralentissement de la conduite effrénée du conducteur. La délimitation de la zone était connue de tous et confirmée par de nombreux témoignages de voisins qui indiquent qu'il n'était pas possible d'ignorer la course-poursuite. Le conducteur de la voiture canine affirme quant à lui s'être positionné à cet endroit par hasard et qu'au « *moment concomitant ou quasi concomitant* » de l'arrivée de la moto, le policier avait « *constitué de fait un obstacle imprévisible* » à la moto. Pour la juge du tribunal de Bruxelles, outrepassant de la sorte de nombreux prescrits repris dans la doctrine policière en matière d'interceptions de véhicule, « *Monsieur D. aurait dû prévoir que son positionnement était de nature à générer cet accident* ». Le risque encouru par la formation d'un tel bouchon au regard de la saturation préalable du trafic, a ainsi accentué la létalité de l'intervention. Les risques accrus de télescopage, l'inexistence de chemin de fuite, le manque de visibilité de la voiture policière, le temps de freinage, le caractère extrêmement rapide de la course-poursuite, le temps de réaction, la présence d'une passagère, auraient dû suspendre l'initiative de blocage du conducteur de la brigade canine. De plus, l'absence de communication sur sa position et donc l'impossibilité pour le dispatching d'informer les policiers conducteurs des risques supplémentaires encourus par la continuation de la course-poursuite le rend d'autant plus responsable (compte rendu d'audience, tribunal de police de Bruxelles, le 05 décembre 2023).

Dès le lendemain de la décision du tribunal de police de Bruxelles de condamner trois policiers à de la prison (allant de 5 à 10 mois avec à chaque fois sursis pour la moitié de la durée), des appels à manifester, des communiqués de soutien aux « collègues policiers injustement condamnés », des mots particulièrement durs face à l'institution judiciaire se sont fait entendre au sein de la police. Le jour même du jugement, dont les policiers condamnés ont depuis fait appel, le chef de corps de la zone de police de Bruxelles-Capitale-Ixelles se fendait d'un communiqué réitérant explicitement son soutien aux concernés, travaillant toujours au sein de la zone. Quelques policiers se sont également rassemblés le lundi 11 décembre 2023 sur la place Poelaert pour s'opposer au jugement qui criminaliserait, selon les syndicats policiers de droite, « *les interventions policières* » et ébranlerait la « *confiance envers l'institution pour qui nous œuvrons tous les jours* » (La DH, 10/12/2023). Les familles Toumi et El Bakkali sont donc

en attente du procès d'appel. Une nouvelle marche blanche est organisée par le Comité Vérité et Justice pour Sabrina et Wassim le 05/05/2024.²²³

Chasses à l'homme, chasses aux nègres, chasses aux arabes, chasses policières : anthropologies criminelles

Lorsque le 09 mai 2017 en fin de journée, les inspecteurs G. et S. décident de prendre en chasse Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali depuis la chaussée d'Ixelles en direction de la place Flagey, à la hauteur de la rue du Viaduc, nous ne nous trouvons pas dans le schéma hégélien d'un face à face entre deux consciences égalitaires aux positions interchangeables. On se situe ici d'emblée dans un rapport dissymétrique, de chasse à l'homme. Les policiers qui amorcent la traque sont toujours déjà en position de légitimité et de pouvoir, avant même que ne commencent les opérations (Chamayou, 2010 : 86). Il est donc possible, comme le fait Grégoire Chamayou dans *Les chasses à l'homme* (2010) de restituer la généalogie des différents « pouvoir chasseurs » : des chasses aux Indiens, aux nègres marrons en passant par les chasses aux juifs, aux vagabonds, aux pauvres en passant par la chasse aux hommes illégaux de façon à saisir la rationalité politique qui est en jeu dans les affects et les logiques de déresponsabilisation pénales que nous avons pu resituer depuis le procès visant à établir la responsabilité dans le meurtre de Sabrina El Bakkali et Ouassim Toumi.

Cette nouvelle coupe verticale dans le matériau archivistique nous est en quelque sorte suggérée par la topographie du crime lui-même. En effet, la course-poursuite de Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali et son issue fatale n'a pas lieu *dans un espace neutre et blanc, dans le rectangle d'une feuille de papier* (Foucault, 2019). Elle a lieu sur l'avenue Louise à Bruxelles. Cette avenue bruxelloise s'étend de la place Louise au bois de la Cambre et constitue l'artère principale de l'extension sud de la ville de Bruxelles. Il s'agit d'une des avenues les plus chères et les plus réputées de la capitale. Cette avenue est tracée en 1847, lorsque l'idée de relier le centre-ville au bois de la Cambre et à la forêt de Soignes par une voie rectiligne d'aspect monumental se fait jour. Elle est nommée ainsi en l'honneur de la princesse Louise, fille aînée de Léopold II, tout comme la place Stéphanie est nommée en l'honneur de sa sœur Stéphanie. C'est Léopold II lui-même qui fit élargir l'avenue Louise en 1864 pour donner plus de place aux piétons par rapport aux voitures. Avec l'avenue de Tervuren et le boulevard Général Jacques, l'avenue Louise représente une des réalisations urbanistiques les plus spectaculaires du potentat colonial. La philosophie léopoldienne y était la même dans ses différents ouvrages : relier la ville à des zones boisées, via des avenues longues de plusieurs kilomètres, étonnamment larges, abondamment plantées et pourvues d'allées pour cavaliers, cyclistes et piétons, au grand ravissement de la bourgeoisie de l'époque.

²²³ <https://www.facebook.com/events/1456485171570247/?ref=newsfeed>.

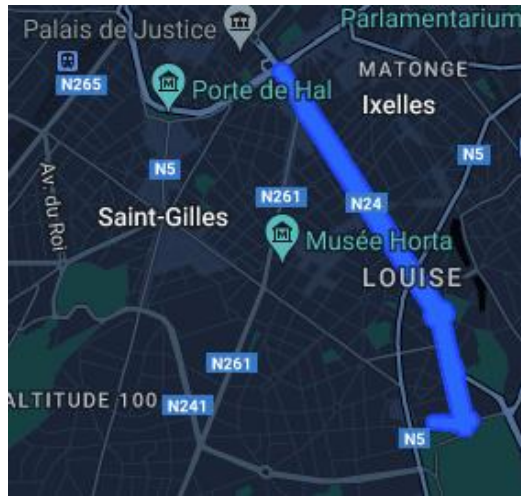


Figure 50

Plan de l'avenue Louise (Palais de Justice – Legrand), Google Maps.

Au tout début de l'avenue Louise, depuis le bois de la Cambre, à l'arrêt de tram Legrand, au milieu du square, trône une statue intitulée : « Nègres marrons surpris par des chiens ». Il s'agit d'une sculpture en marbre de Carrare (d'après un plâtre de 1869), réalisée par le sculpteur Louis Samain. Acquisée par l'État belge en 1894 et offerte à la Ville, elle est placée sur l'avenue en 1895. La scène mise en marbre s'inspire directement du célèbre roman de Harriet Beecher-Stowe, *La case de l'Oncle Tom* (1851).



Figure 51

Statue « Nègres marrons surpris par des chiens », arrêt Legrand.

On retrouve un second exemplaire de la statue, du même nom et toujours du sculpteur Louis Samain, à l'autre extrémité de l'avenue Louise – qui constitue bien le *topos* de la prise

en chasse de Ouassim et Sabrina – au Palais de justice. Elle se trouve dans une alcôve, à côté de la porte de sortie du bâtiment. Elle représente un homme noir, dénudé. Ses pieds sont enchaînés. Il porte son fils et tente de le protéger de deux chiens qui le mordent.



Figure 52

Statue « Nègres marrons surpris par des chiens », palais de justice.

Dans les plantations, lorsque les esclaves s'étaient enfuis de l'habitation de leur maître, le *rachero* (chasseur d'hommes attaché comme un garde à l'habitation) sifflait ses chiens, se mettait alors en place des *runaway slaves* comme ils ont eu également lieux aux Etats-Unis. Dans les Caraïbes (Gavatao), on dressait tout spécialement des « chiens dévorateurs de noirs » ou des « chiens de sang »²²⁴. On retrouve ici un schéma de pouvoir à trois termes : chasseur – chiens – chassé. Ce qui vient dès lors se glisser dans cet écart avec le schéma de la *Phénoménologie de l'esprit*, sa leçon fanonienne en quelque sorte, c'est le sentiment d'immunité du maître produit de l'asymétrie du rapport et des moyens : le pouvoir de mettre en jeu la vie des autres sans jamais avoir à risquer la sienne propre. C'est depuis ce rapport qu'il nous semble possible de faire l'histoire des affects des dominants : cruauté, plaisir (fongibilité) et sentiment de toute-puissance. Lorsque le malheureux fugitif, atteint par les chiens, blessé et réduit aux abois, implorait la compassion et la miséricorde de ceux qui le poursuivaient, on se riait alors de ses souffrances et ensuite on lui coupait la tête (cf. Morénas, 1829 : 87). Nous avons, pour notre compte, retrouvé ce théâtre de la cruauté et de l'hilarité, celui du blackface, dans les carnets Lapière et Storms. On pourra aussi évidemment penser, pour le contexte colonial, au thème critique césairiens de la « bestialisation » et de l'« ensauvagement » des maîtres (Césaire 1989 : 11).

La conquête du Nouveau Monde donnera lieu pendant près de quatre siècles, sur tout le continent américain, à de vastes chasses à l'homme. Nous avons pu restituer la trace folklorique de ces attaques contre les tribus autochtones pour les capturer et les vendre comme esclaves avec le « Sauvage » de la Ducasse de Ath capturé sur l'île de Gavatao, enchaîné au bateau et

²²⁴ Ayant au préalable privé un chiot de nourriture, on plaçait de la viande à sa portée, dans le ventre d'un mannequin peint en noir : une fois le chien « *accoutumé à cette nouvelle forme de repas (...) dès que le mannequin se balance dans sa cage, il s'élance et le déchire (...)* Alors on donne à ces figures une ressemblance plus exacte avec les nègres ; on les fait mouvoir à distance ; on leur imprime tous les mouvements de l'homme ; on les approche de la cage où est enfermé l'animal affamé. Celui-ci se précipite sur les barreaux, cherche à saisir la proie et fait entendre des aboiements furieux. Enfin, lorsque sa fureur et son appétit sont également excités, on lui donne la liberté ; il court sur sa victime que les instructeurs font débattre en efforts simulés sous sa dent impitoyable » (Regnault, 1849 : 102).

ramené des Antilles par les Braves de la Dendre. La chasse aux Indiens constituant pour les colons européens à la fois une forme de vie et un plaisir cruel, donc aussi un loisir et un passe-temps. La fameuse controverse de Valladolid nous rappelle que toute chasse à l'homme suppose toujours une théorie de sa proie, une anthropologie criminelle. Sepulveda s'appuiera en effet sur la théorie aristotélicienne de l'esclavage par nature : « *un art de la chasse qu'il convient d'employer non pas seulement contre les bêtes, mais aussi contre les hommes qui, nés pour obéir, refusent la servitude* » (Aristote cité par Sepulveda, 1892 : 260-369). Avec la doctrine chrétienne de la « conversion », basée sur l'unité du genre humain et de l'égalité universelle, Sepulveda apporte cependant une révision cardinale pour l'histoire de la modernité à la thèse esclavagiste d'Aristote : l'assujettissement légitime, nécessaire des humains de moindre humanité (« *homunculi* » écrit Sepulveda, c'est-à-dire des hommes diminués dans lesquels on trouve à peine une trace d'humanité, cf. Sepulveda, 1892 : 308) se fera désormais sous le prétexte non plus d'une imperfection de leur nature, mais encore en vue de leur *humanisation* (évangélisation, inculturation). On se rappellera que c'est bien la question de l'anthropophagie qui se trouve au cœur de la controverse : l'inhumanité morale des indiens qui « *dévorent de la chair humaine* » (Sepulveda, 1892 : 348) et qui pratiquent des « *rites monstrueux avec l'immolation de victimes humaines* ». L'argument se double donc déjà d'un impératif de conquête humanitaire : peut-on abandonner à leur sort les victimes innocentes à des barbares qui immolent et mangent leurs proies ? Il s'agit alors, d'un point de vue théologique, d'un droit divin (« guerre juste ») confié à l'homme blanc : « *la loi divine et la loi naturelle sont contraignantes pour tous les hommes à repousser et punir, si possible, à l'insulte faite à d'autres hommes* » (Sepulveda, 1892 : 349). Au schéma dialectique hégélien symétrique et anhistorique, la controverse de Valladolid instaure un triple rapport de pouvoir dont nous avons retrouvé différents développements historiques tout le long de cette thèse entre : le maître d'esclaves, le souverain et le pasteur. La mission civilisatrice léopoldienne au Congo s'intégrera parfaitement dans cette théorie du pouvoir colonial : les peuples indigènes « défigurés » par l'esclavage, la polygamie et l'anthropophagie qui ont développé un mode de vie qui diverge tellement d'avec les normes raisonnables se sont ainsi mis hors la loi eux-mêmes par rapport à la loi de la nature (cf. Bacon, 1859 : 442). Il ne s'agit plus de soumettre les indigènes mais de les « civiliser », de les « coloniser », c'est-à-dire de régénérer des « races nègres » entrées en décadence et qu'il faut sauver d'elles-mêmes. Valladolid inaugure donc, à partir d'une anthropologie aristotélicienne christianisée, un nouveau concept de proie : l'« ennemi commun du genre humain », c'est-à-dire l'exclusion pastorale des Indiens en tant qu'ils étaient anthropophages. La proie n'est plus réputée « inférieure par nature » mais « naturellement-hors-la-loi ». La proscription de l'anthropophagie est donc à la base d'une nouvelle anthropologie criminelle de la chasse, une chasse aux chasseurs cannibales en quelque sorte qui jette « *les bases d'une souveraineté impériale présentée comme police de l'humanité* » (Chamayou, 2010 : 59).

Les esclaves, comme les indiens ... ou aujourd'hui les « kamikazes » ou les « passeurs », prendront tour à tour la place des « hommes-loups » de l'ancien droit romain mais dans le cadre d'autres formes de rationalité juridique. La guerre coloniale comme prolongation de la « chasse aux Indiens » en tant que guerre sans fin n'est dès lors plus une guerre contre un ennemi mais déjà une « traque policière », c'est-à-dire un rapport de force qui est marqué par une radicale dissymétrie des armes. Dans ce rapport, la conscience du chasseur ne reconnaît pas l'ennemi en tant qu'ennemi, c'est-à-dire en tant que sujet souverain en face, mais en tant que proie, c'est-à-dire en tant que cible en mouvement. Si la chasse aux fugitifs prenait l'aspect d'un sport aristocratique dans les plantations (des parties de chasse aux Nègres marrons) avec la police moderne, cette fonction s'est à la fois démocratisée et concentrée.

Au même moment que se déroulaient les « chasses aux Indiens » (et on se souviendra que le Géant Hennepin qui est promené dans la ville de Ath lors de la Ducasse tient fermement entre ses mains un *calumet* comme trophée de guerre), sur l'autre rive de l'Atlantique, d'autres chasses avaient commencé. Elles avaient les mêmes motivations. La « chasse aux nègres » prit en effet toute son ampleur avec la constitution du capitalisme transatlantique. Nous avons vu comment les politiques des chefferies et de la gouvernementalité indirecte jouèrent un rôle important dans l'hégémonie coloniale belge sur le Congo par la constitution d'intermédiaires. Les cas de Hamed bin Mohammed el Marjebi (dit Tippe Tip) ou de Lusinga nous indiquent que cette hégémonie n'est pas une pure relation de pouvoir *ex nihilo* mais un recodage des relations esclavagistes préexistantes en relation avec le sultanat de Zanzibar. Aux razzias des explorateurs européens, aux raptés sporadiques succéda peu à peu un système organisé de captures et d'approvisionnement esclavagistes européens à la base de l'essor du commerce triangulaire. L'état de guerre incessant imposé par les marchands Européens aux peuples africains prend la forme, comme le précise Kabolo Iko Kabwita dans *Le Royaume Kongo et la mission catholique, 1750 - 1838*, moins « d'une guerre classique que d'une chasse à l'homme » (2004 : 103). Alors que les Européens ne vont cesser de jouer avec les rapports de pouvoir internes aux sociétés africaines, en les *inculturant*, c'est-à-dire en les ré-agençant à leur avantage et en fabriquant souvent de toutes pièces des intermédiaires locaux, c'est au cœur du système esclavagiste que se développera l'argument de la culpabilité endogène africaine, qui fut le grand *topos* du discours impérialiste jusqu'à aujourd'hui : discours que l'on retrouve par exemple chez le père Moinet dans *A l'assaut des pays nègres* (1884 : 316). Le père Moinet fut Père Blanc et missionnaire au Tanganyika, c'est lui qui fit le lien entre les préceptes de l'inculturation tels que Lavigerie les développa dans sa lettre d'Alger et la mission catholique en Afrique de l'Ouest en suivant la route qui passe par Zanzibar.²²⁵ C'est lui que nous avons déjà croisé (p. 152), lorsque Léopold II demanda à Mgr Lavigerie de bien vouloir remplacer par des missionnaires les agents de l'A.I.A. qu'il retirait des deux stations du lac Tanganyika. Le Père Isaac Moinet arriva à Mpala le 5 juillet 1885 pour prendre la relève de Storms. Ce discours nous l'avons aussi retrouvé chez Lucien Cahen qui fut directeur du Musée de Tervuren de 1955 à 1977, c'est-à-dire durant la période de formation des politiques post-coloniales de coopération au développement : « *L'œuvre d'art africaine a connu l'exode pour plusieurs raisons : les pays d'Afrique étaient pauvres et beaucoup le demeurent, ils étaient faibles et certains le sont encore. Les relations entre colonisateurs et colonisés ont aggravé la situation, mais le phénomène n'est pas propre au fait colonial* » (Cahen, 1973 : 112.). Il fallait conserver le « patrimoine africain » (que l'on avait préalablement pillé) contre les africains eux-mêmes qui le détruisait une fois sa valeur d'usage rituelle accomplie, les Blancs tiraient là leur nouvelle mission civilisatrice conservatrice au nom de l'humanité (cf. déclaration des musées universels). Dans sa variante historico-ethnographique, l'argument de la « culpabilité africaine » consiste à présenter la « chasse aux esclaves » comme une « tradition locale africaine » dont la traite transatlantique n'aurait été que le simple prolongement (Chamayou, 2010 : 69) et dont l'action civilisatrice de l'Association Internationale Africaine viendrait aujourd'hui (en cette fin du XIXe siècle) « libérer les Africains ». C'est encore cet argument que nous retrouvons dans les plaidoiries des avocats des policiers impliqués dans la (mise à) mort de Ouassim et Sabrina : celui qui, par négligence ou par vice (« criminel d'habitude »), appelle en quelque sorte le meurtre, demeure encore coupable en un certain sens, *post mortem*. C'est l'idée d'un comportement « pousse-au-crime » (Chamayou, 2010 : 75) ou de la « colonisabilité » des Africains. Cet argument de la « culpabilité de la victime » rend possible, d'un point de vue philosophique, la logique hégélienne²²⁶ d'une pédagogie paternaliste de la

²²⁵ https://www.kaowarsom.be/documents/bbom/Tome_IV/Moinet.Isaac.pdf

²²⁶ Après avoir affirmé qu'« il est d'une importance capitale pour les rois de vendre leurs sujets et qu'ainsi l'esclavage a fait naître plus d'humanité chez les nègres », Hegel conclut : « l'abolition graduelle de l'esclavage

liberté, ce que nous avons appelé l'« éducationnalisation » (Roland, De Pape) et que nous retrouvons dans le discours évolutionniste d'un Jacques par exemple. Cette pédagogie de l'émancipation est fondée sur le postulat raciste d'un naturel de la « race nègre » à dompter (la monogamie, l'esclavage, les crimes aniotiques, l'animisme, l'anthropophagie, etc.). Le projet (sans fin) du gouvernement civilisateur belge au Congo est en effet celui d'une abolition graduelle de l'esclavage, conduite sous la houlette des colons, dans l'ordre et dans la discipline (pastoralité chrétienne, grands schémas de la pédagogie). Promesse d'une liberté à jamais à venir que seule l'affirmation *hic et nunc* de l'Égalité (dont un des noms fut dans les années 1950-1960 « Indépendance ») peut venir interrompre. Dans le schéma dialectique hégélien, le rapport de violence génératif étant nié, depuis cette fausse équivalence de deux consciences (maître & esclave) qui se feraient face comme déni de l'historicité de la capture et de la traque esclavagiste puis coloniale, les Nègres semble « mourir à la légère » : « *Ils n'ont pas la conscience que l'homme est libre en soi. L'amour familial est faible voire inexistant. Le fils vend ses parents, ses sœurs, son épouse et ses enfants. Contre toute considération éthique, l'esclavage domine en grand. L'homme ne vaut rien en lui-même. On ne peut pas parler de mépris de la mort, mais il existe chez eux une non-considération de la vie en ce qu'ils n'ont pas de fin éthique. La mort n'est rien pour eux. Ils meurent à la légère* » (Hegel, 2010 : 231). L'argument que l'on dirait aujourd'hui « victim blaming » est en réalité une inversion du rapport de pouvoir entre chasseur et chassé. Les traductions islamophobes contemporaines de la « monomanie homicide » en « attentat suicide » et « conduite kamikaze » récapitulent alors cette philosophie de l'histoire impérialiste. Or, comme nous le sentons bien à présent, dans toute sa densité historique nouée dans cette thèse, la situation initiale est bien une situation où la domination préexiste et où déjà, l'un court parce que l'autre s'est lancé à ses trousses (Chamayou, 2010 : 83). La chasse à l'homme, la chasse aux nègres marrons, comme la chasse aux arabes et les chasses policières actuelles n'instaurent donc pas un rapport dialectique de face à face mais une triangulation, un rapport qui passe toujours par des tiers et par des médiations, c'est-à-dire par des dispositifs et des stratégies de pouvoir. C'est le rôle que jouaient les chiens dans les chasses aux esclaves fugitifs et la scène archaïque qu'installe la statue du square Legrand au bout de l'avenue Louise. C'est aujourd'hui le rôle que jouent les pare-chocs dans les courses poursuites policières, lorsque les véhicules de police sont transformés en armes par destination.

Les chiens furent également utilisés dans les opérations de police et dans les chasses aux « dangereux vagabonds », d'abord en Belgique puis en Allemagne (Viller, 1907 : 368). On devrait aussi parler de cette forme policière actuelle de chasse qui est la « chasse aux passeurs » : les opérations Medusa. On sait que des chiens sont aussi ici utilisés pour « trouver » les proies dans les camions, dans les bosquets, les bois, etc. avec des laisses suffisamment longues pour entrainer des morsures. La « chasse aux passeurs » constitue en effet aujourd'hui la base d'une inflation d'un pouvoir de police s'exerçant sur des sujets privés de protection légale (Arendt, 2002 : 587 ; Vander Elst, 2021).

L'institution moderne de la chasse c'est donc la police à partir d'un long processus historique de centralisation étatique des fonctions de traque et de capture. La police qui a monopolisé le pouvoir de traque légitime, « *c'est l'institution chasserresse, le bras chasseur de l'État* » (Chamayou, 2010 : 128). S'il n'y a pas de chasse sans *savoirs chasseurs*, c'est l'anthropologie (anthropométrie, anthropologie criminelle, ethnologie coloniale, etc.) qui va servir de base épistémique à faire la « chasse à l'homme ». Comme l'écrit Alphonse Bertillon (criminologue et anthropologue français, pionnier dans le domaine de l'identification judiciaire,

est donc une chose plus convenable et plus juste que n'en serait la suppression soudaine » (Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Vrin, Paris, 1987, p. 79).

1853-1914) dans *Identification anthropométrique : instructions signalétiques* (1893) : « Nul doute que les policiers de l'avenir n'arrivent à appliquer à leur chasse particulière les règles de l'anthropologie. » (Bertillon, 1893 : 7). Il y a donc une contradiction constitutive entre état de droit démocratique et pouvoir policier de chasse armé par l'État. Ce qui est caractéristique l'État moderne, ce qui devrait fonder le pouvoir moderne de la traque, c'est que la police est censée demeurer dans le strict cadre de la loi. Or, « la police comme pouvoir de poursuite ne traite pas avec des sujets de droit mais avec des corps en mouvement » (Chamayou, 2010 : 130).

C'est peut-être alors à Leopold von Sacher-Masoch, dont le père était préfet de police à Lemberg (Lviv, partie occidentale de l'Ukraine), que l'on doit la formule la plus frappante : « *Le métier d'agent de police me semble la forme la plus amusante, l'expression suprême de la chasse : n'est-ce pas la chasse à l'homme ? Comme je suis une chasseresse déterminée, vous comprenez l'intérêt que j'y prends. Je ne connais pas de plus grand plaisir que de chevaucher à travers la steppe, et de poursuivre les lièvres et les renards avec une meute de lévriers. Mais combien ce doit être plus beau, plus passionnant de suivre les hommes à la piste, de les relancer, de les pousser au filet ! Faites-moi participer à ce plaisir diabolique dont vous jouissez.* » (Sacher-Masoch, 1991 : 259). Les agents G. et S. qui décident de prendre en chasse Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali depuis la chaussée d'Ixelles en direction de la place Flagey, à la hauteur de la rue du Viaduc, ont bien affaire avec des corps qui passent et qu'ils doivent intercepter. Si le rapport n'est pas de droit, ou plutôt qu'il est secondairement judiciarisé, c'est donc parce que le rapport fondamental ici, ce qui se vérifie aussi du point de vue de la généalogie, c'est un rapport de traque. « *La police ne fonctionne pas au respect de la loi – ce n'est pas là sa motivation principale – mais au plaisir de la chasse* » (Chamayou, 2010 : 131). Comme l'écrit Balzac dans *La Comédie humaine* : « *L'homme de police a toutes les émotions du chasseur* » (Balzac, 1846 : 298).

L'autre grande figure de l'ennemi intérieur sur laquelle s'est fabriquée la *défense sociale*, outre le « bandit » et l'« ennemi public numéro 1 », c'est tout au long du XIXe siècle, le spectre de la révolte ouvrière. C'est, nous allons le voir au prochain point, la base de la criminalisation des « coalitions » et des « crimes de foules ». Dans les phases de répression, c'est alors l'armée qui prend le relais de la police et la répression peut prendre « *les formes de la guerre cynégétique autrement employé dans les colonies* » (Chamayou, 2010 : 140). Lorsque les pauvres se révoltent, on leur donne la chasse comme aux indigènes. Le baron van der Smissen qui sous les ordres de Léopold II écrasera la grève insurrectionnelle de 1886 avait fait ses armes aux colonies. En 1851, il combat quatre mois en Kabylie dans les rangs de la Légion étrangère. Il y acquiert l'estime du général de Saint-Arnaud²²⁷ — ce même général ayant instauré une prime à la tête coupée pour donner du cœur à l'ouvrage de ses troupes — et reçoit la Légion d'honneur (Libert, 2014). Au Mexique, en mars 1865, le corps des volontaires belges exécute sa première mission militaire sous les ordres de van der Smissen (Bar, 1920). François Achille Bazaine²²⁸ ordonne au général belge une expédition punitive envers la population rebelle de Zitacuaro. L'endroit est désert et les légionnaires belges ne trouvent plus personne, Alfred van der Smissen fait alors détruire l'église, pille et incendie les habitations. Des familles entières des villages voisins s'enfuient dans les rues, tandis que les chevaux, les mules et le bétail sont abattus. Le 10 mars 1867, il rentre en Belgique, s'installe au numéro 11 de la rue du

²²⁷ Général de division, ministre de la Guerre et maréchal de France qui s'est fait connaître au sein de l'armée d'Afrique au cours de la conquête de l'Algérie.

²²⁸ Général de division et maréchal de France. Il combat en Algérie, en Espagne, en Crimée, en Italie puis commanda le corps expéditionnaire français durant l'expédition du Mexique. Napoléon III le fait maréchal de France et sénateur du Second Empire en 1864 en récompense de sa conduite.

Marteau à Bruxelles et il est nommé officier d'ordonnance du roi Léopold II. Lorsque l'insurrection éclate à Liège, à Charleroi, à Roux, et que le 26 mars 1886 le château de l'industriel Eugène Baudoux à Jumet est pillé et incendié, le gouvernement charge le général van der Smissen de réprimer les troubles, ce qu'il fait sans aucune retenue (Cf. Bartelous, 1983 : 193) et en faisant fi des lois en vigueur, en donnant l'ordre de tirer sur n'importe quel groupe de protestataires, sans la moindre sommation, à la seule condition que le groupe marche en direction de la troupe.²²⁹ Pour le cas français, on pense évidemment à Galliffet, bourreau de la Commune de Paris qui avait précédemment combattu en Algérie ou encore Bugeaud, dont le nom demeure associé au massacre de la rue Transnonain, toujours actif à Paris en 1848, et qui fut l'un des généraux qui dirigea la politique des enfumades²³⁰ en Algérie. Chaque type de chasse possède une rationalité politique qui lui est propre et fabrique un type de cible sur une forme singulière d'anthropologie criminelle. Il existe donc plusieurs types historiques d'anthropologie criminelle. Pour saisir celle qui se joue dans le procès pour établir les responsabilités dans la mort de Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali, il nous faut alors en creuser la fabrique belge.

Contexte d'émergence de la « menace » comme délit *sui generis*

La question de la « menace » telle que nous la retrouvons sous la figure de la « conduite méchante » interprétée comme « attentat suicide » dans le procès visant à instruire les responsabilités dans la mort de Ouassim et de Sabrina prend elle aussi appui sur une archéologie de la race. Pénalement, elle se trouve définie dans l'ouvrage de procureur de Mons, Ignacio de La Serna intitulé *Les infractions* (2010), au volume 2, chapitre « Les menaces » : « *ce que la loi sanctionne, c'est le trouble qu'il peut inspirer à la victime, le trouble qu'il porte ainsi à la sécurité publique ou privée* ». Jurisprudentiellement parlant, le caractère de « délit en soi » de la « menace », y compris « *lorsqu'elle a pour but d'empêcher l'accomplissement d'un délit* » s'appuie sur un jugement de la Cour d'appel de Bruxelles du 18 juin 1884.

Nous retrouvons donc ce jugement dans *La Belgique judiciaire*. L'affaire est plaidée par Me Frich devant la première chambre présidée par M. Jamar, en tant que premier président. La Cour d'appel de Bruxelles rappelle que « *les menaces de mort sont punissables alors même que celui qui les profère n'aurait aucune intention de les réaliser* ». Le jugement précise que « *le Code pénal s'est écarté, sur ce point, de la législation* ». La « menace » proférée par X – « *si vous touchez à mon honneur, je tuerai votre fils* » – n'est plus interprétée ici comme un appel au duel (comme cela fut le cas jusque-là dans les juridictions d'ancien régime)²³¹, mais bien désormais comme une « menace d'un attentat contre les personnes ». Le Code belge s'écarte ici de la théorie pénale, car il punit, non plus la résolution criminelle manifestée par une menace sérieuse, mais bien « *les troubles portés à l'ordre public par des atteintes à la sécurité ou à la liberté des concitoyens* ». Le jugement de la Cour d'appel de Bruxelles du 18 juin 1884 fait référence, pour expliquer cet écart, aux discussions législatives relatives aux titres VI du livre II

²²⁹ Dans un télégramme au ministre de la Guerre du 26 mars, il écrit : « *Le colonel Kerrinx doit agir contre les anarchistes et les incendiaires avec la plus grande vigueur et en faisant résolument usage des armes...* ». « *La garde civique est tenue de faire feu sans sommation sur les émeutiers et il faut donner des ordres en conséquence, je sais que c'est illégal, mais je me moque de la légalité, on m'a envoyé ici pour rétablir l'ordre et je le rétablirai par n'importe quel moyen.* » écrit le Général van der Smissen à l'échevin de Charleroi Defontaine (Libert, 2014.).

²³⁰ « *Si ces gredins se retirent dans leurs cavernes, imitez Cavaignac aux Sbeahs ; fumez-les à outrance, comme des renards.* » (Charles Taillart, *L'Algérie dans la littérature française*, E. Champion, Paris, 1925, p. 232).

²³¹ On trouve encore un dernier exemple de duels, le « samedi du carnaval 1884 » dans les archives de la Cour d'appel de Bruxelles, Série II. Dossiers des appels correctionnels, 1811-1884 : Sannes Gustave Emile, courtier en grains (ancien capitaine de la garde civique à Anvers-Antwerpen). Provocation en duel pour injure d'un général de la garde civique, le samedi du carnaval. 1884 (Rijksarchief te Vorst / Archives de l'État à Forest - I 38 – 3349).

de ce code et au rapport de M. Pirmez à la Chambre au nom de la commission spéciale. Le jugement poursuit : « *il est indifférent que le prévenu se soit abstenu de toute tentative ultérieure d'exécution de cette menace, puisque celle-ci était suffisamment grave et sérieuse pour constituer une véritable atteinte à la liberté de celui contre lequel elle était dirigée* ».

COUR D'APPEL DE BRUXELLES.
Première chambre. — Présidence de M. Jamar, premier président.
18 juin 1884.
MENACES DE MORT. — CARACTÈRES CONSTITUTIFS. — RESPONSABILITÉ.
Les menaces de mort sont punissables, alors même que celui qui les profère n'aurait aucune intention de les réaliser.
Le code pénal belge s'est écarté, sur ce point, de la législation antérieure.
(BERGER C. LE MINISTRE PUBLIC.)
ARRÊT. — « Attendu que le 8 avril 1883, à Mons, le prévenu a dit à Emile Masquelier : « Si dans l'affaire Villegorais vous touchez à mon honneur, je tuerai votre fille ; »
« Attendu que ce propos ne constitue pas une menace de provoquer éventuellement en duel, soit Emile Masquelier, soit son fils, comme le soutient le prévenu, mais bien la menace verbale, avec ordre ou sous condition, d'un attentat contre les personnes, punissable de la peine de mort ;
« Attendu que cette menace, dirigée principalement contre Emile Masquelier qu'elle atteignait dans ses plus chères affections, l'était également contre son fils, auquel le propos qui venait d'être tenu fut presque immédiatement rapporté ;
« Attendu que le code pénal belge, s'écartant en cela de la théorie pénale admise jusqu'alors, punit, non la résolution criminelle manifestée par une menace sérieuse, mais le trouble porté à l'ordre public par des atteintes à la sécurité ou à la liberté des citoyens ; que cela résulte clairement des discussions législatives du titre VI du livre II de ce code, et des termes expressés du rapport, fait par M. Pirmez à la Chambre des représentants au nom de la commission spéciale ;
« Attendu qu'il est donc indifférent que le prévenu se soit abstenu de toute tentative ultérieure d'exécution de cette menace, puisque celle-ci était suffisamment grave et sérieuse pour constituer une véritable atteinte à la liberté de celui contre lequel elle était dirigée ;
« Attendu que vainement le prévenu invoque les termes de l'article 483 du code pénal, portant définition de la menace, pour conclure à son absolution ; qu'en effet, cet article définit les menaces, circonstances aggravantes du vol, et nullement l'infraction de menaces prévue par les articles 327 et suivants du code pénal ; qu'il se voit par les discussions et notamment par le rapport de M. Pirmez, que le mot *imminent* a été introduit dans cette définition, précisément pour éviter toute confusion entre ces deux ordres de menaces absolument différents ;
« Attendu que le prévenu soutient sans plus de raison que la loi ne défend pas d'empêcher par une menace l'accomplissement d'un délit et que, par suite, l'atteinte à l'honneur d'autrui constituant une infraction, la condition mise par lui à la menace qu'il adressait à Emile Masquelier rendait celle-ci parfaitement licite ;
« Attendu que la loi ne fait aucune distinction de cette nature et que le rapport de M. Hays, adressé à M. le ministre de la justice au nom de la commission du gouvernement, repousse cette

« La Belgique judiciaire », p. 87²³²

Pour creuser la généalogie pénale de la « menace » comme délit *sui generis*, il faut alors exhumer le contexte parlementaire des années 1879-1884. On est ici en pleine première guerre scolaire²³³ qui va préparer un changement de paradigme avec l'émergence d'une nouvelle forme de la gouvernementalité libérale, la *Défense Sociale*, dans la Belgique post-1886 (émeutes ouvrières). En effet, Eudore Pirmez, député libéral, ancien ministre, avocat et industriel, à qui on doit la reformulation du délit de « menace », sera aussi celui qui affirmera, lors de la commission à l'initiative de l'enquête sur le travail qu'il présidera, que « *la sécurité sociale, c'est le maintien de l'ordre public* » (Pirmez, 1884 : 39). À Bruxelles, la guerre scolaire pose de façon cruciale la question du « maintien de l'ordre » aux abords du parlement et des résidences royales. Bruxelles est alors le fief principal du libéralisme en Belgique. Par ailleurs, l'opposition de Charles Buls, bourgmestre de Bruxelles, aux catholiques en matière scolaire va

²³² http://arch93.arch.be/BIB_D4P19/BIB_D4P19_1884_000_0040-0060.pdf.

²³³ Les guerres scolaires renvoient à plusieurs conflits ayant eu lieu en Belgique fin du XIX^e siècle et début du XX^e siècle : la première guerre scolaire est une crise qui dura de 1879 à 1884 ; la deuxième guerre scolaire est une crise qui dura de 1950 à 1959 et qui aboutit au pacte scolaire. La première guerre scolaire qui nous occupe ici est une crise politique qu'a traversée la Belgique entre 1879 et 1884. L'enseignement belge actuel est organisé en réseaux complexes qui trouvent leurs racines dans l'histoire de la politique belge. Au cœur des luttes idéologiques et de pouvoir, l'enseignement est un enjeu sociopolitique crucial puisqu'il véhicule les valeurs de la société et forme les futurs citoyens, les électeurs, les parents et les élites. La création des établissements scolaires, le choix des matières enseignées, la désignation des enseignants, le contrôle des manuels utilisés sont autant de sujets de discordance dans la société belge. La première guerre scolaire éclate à la fin du XIX^e siècle dans un contexte tendu, où les réformes visant à la laïcisation de la société par les libéraux se succèdent et rencontrent la résistance combative du clergé catholique.

accentuer la cristallisation du conflit dans la capitale. En effet, les libéraux vont rejeter le texte de Jacobs, « destiné à réduire notre enseignement public » (Buls). Buls va alors réunir l'assemblée des bourgmestres libéraux pour combattre le projet de loi « par tous les moyens légaux ». Des manifestations libérales sont prévues entre le 5 et le 30 août 1884 aux abords du parlement. Malou rassure alors Léopold II et lui certifie que les « *manifestations ne sont pas destinées à se substituer aux délibérations du pouvoir législatif* ». Des carabiniers de garnisons et des gendarmes sont placés autour du parlement. Or, jusque-là, l'intervention de l'armée n'était autorisée qu'en cas de troubles et après épuisement des autres forces (circulaires du 28 novembre 1845, du 9 novembre 1854, du 13 septembre 1854 et du 6 décembre 1857). Ainsi Jacobs stigmatise la « politique des grandes voiries » et affirme que « *les mouvements de la rue sont d'autant plus coupables que dans notre pays, la liberté est plus complète que partout ailleurs* » (Annales Parlementaires, Chambre, session ext., 1884, p. 59).²³⁴

L'article 2 du Code pénal de 1867 parlait de la « menace » comme d'une « *atteinte au libre exercice de l'industrie ou du travail* ». Les travaux préparatoires (rapport Pirmez, 17 novembre 1858, commission spéciale in Nypels, 1867) indiquent que « *la peine doit se proportionner à l'immoralité de fait et aux exigences de maintien des droits* ». Contre les « atteintes à la liberté de travail », il s'agit alors d'inscrire une « aggravation de la pénalité ». Outre l'« injure » considérée comme une infraction contre l'honneur ou la sûreté de celui qui en est l'objet, le « menace » est définie comme le fait de « *contraindre quelqu'un à un acte auquel il n'est pas astreint* ». Elle est considérée comme un délit, car elle contreviendrait au principe de « *libre disposition de soi-même* ». Il conviendrait alors de « *réprimer sévèrement l'attaque dont il est l'objet* ».

Le débat parlementaire de 1879-1884 autour de l'infraction de « menace » s'inscrit dans le contexte d'une intensification du conflit de classe (Marx & Engels, 1848) et qui entraîne la criminalisation de plus en plus importante des « coalitions ». Les années 1880 sont marquées par une forte croissance et une prospérité constante pour les milieux bourgeois, ce qui contraste avec la misère structurelle grandissante des classes populaires. La forte industrialisation capitaliste (entre 1840 et 1900, la Belgique est la deuxième puissance industrielle mondiale) entraîne de nouveaux besoins de rationalisation (machinisme) et de concentration ainsi qu'un nouveau type de travailleur. La Belgique connaît cependant une phase de récession entre 1873 et 1895. En 1885, la crise économique atteint son sommet et le chômage touche une population de plus en plus importante (Deneckere, 2005 : 15). Dans un tel contexte d'antagonismes de classe, les tentatives pénales bourgeoises de criminalisation de la grève ouvrière tournent autour de la notion de « contrainte » : « *les espérances dont se bercent souvent ceux qui se jettent dans une coalition les forcent à user de la force pour faire plier les volontés qui résistent, augmentant*

²³⁴ Pour les journaux libéraux, ce dispositif militaro-policiier préventif est une « provocation ». Dans ce contexte de mesures d'ordre public de plus en plus strictes, le parlement est transformé en « zone neutre » avant l'heure : tout rassemblement suspect y est interdit. Le 30 août 1884, la loi Jacobs est adoptée au parlement malgré l'opposition des libéraux, ce qui va entraîner une riposte des conservateurs. Mais Buls ne va autoriser que le cortège des libéraux. La manifestation catholique qui va suivre tournera à l'émeute. Les journaux conservateurs vont tirer à boulets rouges contre Buls. En réalité, ce que montrent les archives de l'époque, c'est que la police fut submergée, le procureur du roi Willemaens soulignera la « *pauvreté de ses effectifs* ». Le 9 septembre, Jacobs introduit un projet de loi modifiant les dispositions provinciales et communales sur le maintien de l'ordre. Le premier magistrat interdit à l'avenir toute manifestation publique à Bruxelles sur fond de craintes léopoldiennes que des élus bruxellois en profitent pour réclamer la république en Belgique. On assiste alors à un véritable climat de psychose. « *La loi scolaire est promulguée. À partir de ce moment, il est du devoir de tout citoyen d'y obéir, de tout magistrat de la faire respecter* ». Buls promulgue une interdiction de toute manifestation publique. Durant tous les troubles cléricaux libéraux (1857, 1871, 1884) que ce soit de Brouckère, Anspach et Buls, on assiste à une même stratégie du maintien de l'ordre sous la « menace des baïonnettes ». Le 10 juin, les libéraux bruxellois sont vaincus, des bagarres et le désordre déferlent dans tout le pays.

le danger de l'infraction ». Pour appuyer son propos, Pirmez fait référence à l'Angleterre où malgré que des « crimes odieux ensanglantent les coalitions », sa législation ne « permet pas une répression assez énergique de ses tendances ». Il s'agirait alors pour Pirmez de ne pas créer dans le droit pénal belge une lacune qui serait « la ruine de tout le système de liberté qu'il consacre ». C'est pourquoi il affirme, dans une discussion liée à l'article 416 du Code pénal (légitime défense), que « quelque légère qu'elle soit, quelque forme qu'elle revête, la contrainte doit être réprimée ». Durant la séance du 30 mars 1860 (Ann. Parl., p. 1034 et suiv.), M. Guilbert annonce, pour défendre son amendement, que « dans le droit commun, la menace n'est punie que lorsqu'elle se rapporte à des faits d'une gravité extraordinaire ». Guilbert propose qu'il y ait une aggravation de la pénalité lorsque la « menace » est proférée dans le cadre d'un rassemblement, car, dans ce contexte, « elle peut présenter un caractère d'intimidation ». Elle représenterait alors « une atteinte à la liberté ». De nouveau, on est ici dans un débat qui tourne autour de la pénalisation des « coalitions » : « ceux qui se coalisent pour cesser le travail abusent de la force ». Guilbert parle alors de la « tyrannie de l'ouvrier sur l'ouvrier » qui serait « cent fois plus cruelle, cent fois plus à craindre » que la tyrannie que peuvent exercer les patrons sur les ouvriers. Guilbert affirme que « ceux qui veulent continuer à travailler doivent être protégés »²³⁵. La « menace » en tant que telle doit être poursuivie, car elle crée « un sentiment d'alarme », plus fondamentalement encore, elle constitue « des faits de nature à préparer ou à faciliter l'exécution de certains crimes, soit qu'ils révèlent chez les acteurs une manière d'être ou de vivre constituant un milieu favorable aux entreprises criminelles » (« Les crimes et les délits du Code pénal ». Livre II du Code pénal du 7 juin 1867. Titre VI. Des crimes et des délits contre la sécurité publique, p. 3, nous soulignons). On retrouve ici cette idée de sujets pousse-au-crime, non plus dans leur nature mais depuis leurs milieux génératifs. La raison de leur répression, poursuit Guilbert, « est qu'ils sont par eux-mêmes des actes "compromettant" ». Pirmez qui est ici le rapporteur parle alors d'une « contrainte morale produite par la crainte d'un mal immédiat ». Il rappelle que le principe de « la loi pénale est de prévenir les crimes ». On peut parler d'une « violence morale » dans la mesure où « les faits obligent la victime à céder aux dessins de l'agent ». Dès lors, « à côté du

²³⁵ On retrouve dans les ordonnances de justice pour empêcher les travailleurs de chez Delhaize de faire des piquets de grève, lors du conflit mené contre la franchisation des enseignes, le même principe : avec la collaboration de la police, les huissiers de justice harcèlent et menacent les travailleurs de chez Delhaize qui sensibilisent les clients sans bloquer l'entrée du magasin. On assiste ici à une forme de retour de l'article 310 du Code pénal aboli après la Première Guerre mondiale qui étend l'interdiction de faire grève et la notion de « menace » à l'intention. Dans ce contexte de conflit syndical, la personne même du travailleur syndicalisé qui est une « menace sui generis » pour la police et la justice. Tout se passe alors comme si Delhaize considérait les clients comme sa propre propriété privée face à laquelle toute influence syndicale ou politique doit être éloignée. Le droit de grève n'est pas un acquis progressiste, mais l'enjeu d'une lutte de classes extrêmement intense entre le capital et le travail. Il n'y a jamais eu de reconnaissance effective du droit de grève, celui-ci a toujours été fortement limité et encadré. C'est ce que vient réactiver la lutte historique des travailleurs de Delhaize contre la francisation. Avec le néolibéralisme, c'est bien le spectre pénal de l'article 310 qui revient : l'interdiction de la mise en œuvre effective de la grève. Lorsqu'après trois grèves générales, à l'issue de la Première Guerre mondiale, l'article 310 a été aboli, la bourgeoisie a été... rassurée. Car, selon elle, il restait encore assez d'autres articles dans le Code pénal pour réprimer les grèves. En 1984, la FEB fait un copier-coller de ce qui se passe au Royaume-Uni et aux États-Unis et en tire un cahier de revendications dans lequel elle développe neuf points, dont l'un dit qu'elle veut le retour de la pénalisation de la grève. Elle veut aussi la pénalisation en cas d'actions chez des tiers, c'est-à-dire une grève de solidarité avec une autre entreprise par exemple. Elle dit qu'elle va faire appel à la police, aux bourgmestres, à chaque grève. Et elle demande la « protection pénale de la liberté du travail ». C'est la réintroduction de l'article 310. Le patronat belge s'inspire de son homologue britannique : à chaque piquet, il va au tribunal civil pour le casser sous peine d'astreintes. Si le droit de grève est formellement reconnu, ce qui est interdit par les tribunaux, ce sont tous les éléments qui rendent une grève efficace. C'était l'objectif de l'article 310.

vol avec menace (...) existe l'infraction de menace où cette circonstance est l'infraction même ».

Ces discussions parlementaires autour de la pénalisation du délit de « menace » sont assez caractéristiques de cette transformation du racisme d'État qu'analyse Foucault dans *Il faut défendre la société* (1976). L'emboîtement de « savoir de l'hérédité » (développé par l'anthropologie criminelle) et de la théorie psychiatrique de la « dégénérescence » va entraîner une nouvelle forme de prophylaxie sociale : si l'*homo criminalis* devient un « délinquant d'habitude », c'est surtout les milieux ouvriers qui sont redéfinis comme des milieux « retardés », « primitifs », susceptibles de « régressions négatives », comme des « milieux favorables aux entreprises criminelles ». C'est pourquoi le débat parlementaire autour de la « menace » et de la « pénalisation des coalitions » est lui-même emboîté dans le débat sur les « provocations criminelles » en tant qu'infraction autonome telle qu'elle a été formulée dans le droit pénal après la révolution de 1830 « *afin d'éviter les effets à long terme des messages rebelles des dirigeants socialistes et des émeutiers anarchistes* ». Il est sémantiquement fait référence à ce que de tels propos produisent en termes d'« agitation de l'opinion publique ». Le débat autour de la constitution de l'infraction de « menace » comme délit *sui generis* prépare et d'une certaine façon amorce le tournant interventionniste post-1886. En effet, le 15 avril 1886, le gouvernement belge déclare la constitution d'une commission ayant pour objectif « *d'étudier l'état de la classe ouvrière, d'examiner les institutions à créer ou les mesures à prendre pour améliorer la situation* ». Cette commission sera présidée par Pirmez. Durant les travaux, il ressort très nettement que les travailleurs sont décrits comme « influençables », « immoraux », « impulsifs », etc. Le mouvement ouvrier n'est appréhendé que comme une question d'ordre public. Le paradigme de la *défense sociale* qui se met peu à peu en place est alors pensé comme un outil de maintien de l'ordre libéral. Il s'agit de « *préserver les travailleurs de l'influence pernicieuse des agitateurs* ». Le tournant de la *défense sociale* mis en œuvre sous la pression d'une industrie forte et d'organisations patronales puissantes suit de près un tournant identique d'interventionnisme d'État inauguré en Allemagne à partir de 1883 : entre 1883 et 1889, l'Empire allemand sous l'initiative de Bismarck introduit l'« assurance maladie et accident obligatoire », ainsi qu'une « assurance vieillesse et invalidité » pour les travailleurs et autres salariés.

Colonialité du savoir/pouvoir en Belgique : la défense sociale

Il nous faut effectuer une coupe supplémentaire, du point de vue de l'archéologie du droit pénal belge, pour parvenir à restituer comment le droit qui irrigue encore l'exercice coutumier de la justice aujourd'hui est l'héritier d'une transformation d'un droit pénal néo-classique par un nouveau régime pénal libéral dit de « défense sociale », transformation épistémique qui se construit petit à petit durant la seconde moitié du XIX^e siècle et les premières décennies du XX^e siècle. Sous l'impulsion de l'anthropologie criminelle italienne et de l'école de droit pénal belge, c'est la notion juridique de « responsabilité »²³⁶ qui va se trouver

²³⁶ C'est d'abord dans le droit civil qu'on peut repérer, entre la fin du XIX^e siècle et le début du XX^e siècle, une transformation importante des logiques d'imputabilité et de responsabilité qui tournent autour de la notion d'« accident », de sa probabilité, de ce qui permet de diminuer sa probabilité, de compenser ses effets, etc. (Foucault, 2012). En effet, les notions d'« accident », de « risque » et de « responsabilité » émergent dans le champ pénal avec le développement du salariat, des techniques industrielles, du machinisme, des moyens de transport, des structures urbaines. Apparaît alors comme un problème juridique nouveau la question des risques qu'on fait courir à des tiers, les transporteurs exposant à des accidents non seulement les passagers, mais des gens que le hasard a placés là. Les juristes vont avoir besoin de forger une notion de « responsabilité sans faute » comme « inattention », « manque de précaution », « négligence ». Avec les risques qu'on fait courir à des tiers, interviennent les notions d'« inattention », de « manque de précaution », de « négligence ». Il s'agit de faire entrer

fondamentalement métamorphosée. L'individu ne sera plus appréhendé par le système pénal à partir de ses actes, mais à partir du niveau de danger qu'il constitue pour la société (Foucault, 2012 : 222). On passe donc d'un droit pénal classique de type romain qui s'était articulé autour des actions commises par les individus vers une attention aux dangers virtuellement inclus dans l'individu en fonction du milieu/race.²³⁷ Se met alors en place quelque chose de tout à fait différent d'un code juridique : un savoir technique susceptible de caractériser un individu criminel en lui-même, une sorte de sur-savoir pénal issu de la psychiatrie, de la criminologie, de l'ethnologie et de la psychologie. La machine pénale ne peut plus fonctionner seulement avec une loi, une infraction et un auteur responsable des faits. Il faut à la société industrielle de la fin du XIX^e siècle autre chose, un matériau supplémentaire : une herméneutique du sujet criminel.

Cette transformation de la philosophie pénale, dont nous sommes encore les contemporains, s'amorce comme une mutation importante interne au libéralisme belge. La Belgique, tout au long du XIX^e siècle, avait joui d'une stabilité politique institutionnelle remarquable. En effet, la Révolution de 1830 avait très vite été reprise en main et confisquée, à l'extérieur, par l'Angleterre (contre la France) et, à l'intérieur, par la bourgeoisie d'affaires qui parvint à conserver pendant un siècle, jusqu'à la Première Guerre mondiale, un pouvoir non partagé par le biais du suffrage censitaire (Bologne, 1981). Même la réforme constitutionnelle qui intervient en 1893, sous la pression des grèves insurrectionnelles de 1886 et des grèves socialistes de 1890-1893, maintiendra dans les faits la bourgeoisie catholique qui reste au pouvoir avec la majorité absolue jusqu'à la Première Guerre mondiale (Glissen, 1958). Durant ce premier libéralisme (1830-1886 : doctrinarisme de Frère-Orban), le maintien de l'ordre politique coïncide parfaitement avec le maintien de l'ordre économique et social défini par les lois héritées de la période napoléonienne qui soutiennent un ordre fondé sur le respect absolu de la famille, de la propriété privée et de la « liberté du travail », c'est-à-dire de la libre concurrence. Le modèle politique de ce premier libéralisme est celui du « roi bourgeois » sous le modèle de Louis-Philippe qui sera conservé en Belgique durant tout le XIX^e siècle, que ce

dans le droit pénal des actes commis par quelqu'un qui ne peut en porter la responsabilité civile. Dans cette rupture épistémologique à l'intérieur du droit pénal, c'est donc la notion de « responsabilité civile » issue du droit romain qui se trouve en quelque sorte dépénalisée, déculpabilisée pour parvenir à fonder en droit une « responsabilité sans faute » (Foucault, 2012 : 225). Cette notion, les réformateurs libéraux belges la trouvent dans la *Causalhaftung* (« responsabilité causale ») des juristes allemands de la société bismarckienne qui instruit une responsabilité du côté de la cause et organise une dépénalisation de la responsabilité civile. En effet, Prins va chercher dans le droit industriel allemand en matière d'accident de travail, la notion de « risque professionnel » afin de substituer un principe de responsabilité basée sur la cause à la responsabilité basée sur la faute. En France, à la même époque, on voit émerger dans le droit la notion de « responsabilité objective » (Saleilles et Josserand) et, en Belgique, la notion de « risque juridique » (Picard, 1907, *Le droit nouveau*).

²³⁷ La Belgique n'inventera son modèle pénal libéral qu'entre 1886 (Prins, *Criminalité et répression*) et 1910 (*La défense sociale et les transformations du droit pénal*). En effet, c'est dans les controverses menées par l'école pénale belge animée par Adolphe Prins contre le code quasi napoléonien de 1867 que s'invente le modèle belge. Jusqu'en 1810, le droit romain et la procédure romano-canonique centralisée et unifiée par Charles Quint puis par Philippe II laissent des traces profondes dans la pratique criminelle des Pays-Bas. L'histoire pénale de la Belgique est marquée par l'influence de plusieurs formes de codifications impériales empilées : une première révolution pénale d'origine autrichienne et gouvernementale à la fin du XVIII^e siècle sous le poids des réformes de Joseph II, une seconde révolution pénale d'origine et de conception entièrement françaises, républicaine puis napoléonienne qui conduiront aux codes de 1791 et 1795, jusqu'au code de 1810 qui restera en vigueur jusqu'au premier code « national » en 1867, mais qui reste un décalque des codes napoléoniens. Les premiers codes restent donc fortement marqués par la « paternité du souverain », mais finalement c'est la France qui imposera son modèle pénal. Les constituants de 1789 avaient remplacé le crime de « lèse-majesté » par la « lèse-nation ». Dans la pratique, les tribunaux révolutionnaires (1794-1795) puis les tribunaux criminels (à partir de 1795-1796) mis en place par le régime français en Belgique ont instauré le « crime contre la République » (p. 162). Les codes issus du régime français condamnent les assassins dont la culpabilité est pleine et reconnue par le jury, sans aucune circonstance atténuante, le critère décisif étant celui de l'intentionnalité.

soit avec Léopold Ier dans l'immobilier à Bruxelles ou Léopold II au Congo. En effet, la jeune Belgique des années 1830-1850 fonctionne sous un libéralisme économique et un capitalisme industriel marqué sur le plan politique par le « doctrinarisme » de Frère-Orban : l'État doit se refuser à toute intervention dans les relations entre employeurs et travailleurs, son action se limite à organiser l'homogénéisation du marché interne et externe (Roland, syllabe : 69). La « question sociale » est alors gérée par les classes bourgeoises sous le prisme du « paternalisme ». La grande peur libérale du début de la seconde moitié du XIX^e siècle est celle de l'assujettissement de l'État à la puissance populaire. On peut parler d'un libéralisme à la fois répressif sur le plan social et abstentionniste au niveau de l'État, tantôt actif et paternaliste, tantôt purement idéologique lorsqu'il s'agit de la bourgeoisie elle-même : « *Viril dans ses fonctions de garant de l'ordre, l'État (...) fait preuve d'une totale passivité quand il s'agit de limiter les méfaits et les abus qu'engendrent la croissance industrielle et la prolétarianisation* » (Liebman, 1979 : 14). Il n'existait aucune réglementation du travail, ni quant à l'âge, ni quant à la durée, ni quant au salaire, ni quant aux conditions, parce que l'État libéral issu de la révolution de 1830 se refuse rigoureusement à intervenir dans ces matières, au nom du respect de la « libre concurrence » et de la « liberté du père de famille ». Le problème du maintien de l'ordre n'a guère préoccupé les gouvernements belges du XIX^e siècle. Jusqu'en 1886, les grèves restent sporadiques et locales. Aucun mouvement organisé ne rassemble vraiment les masses ouvrières.²³⁸ Plus que les forces de l'ordre, ce sont les tribunaux ordinaires qui répriment les faits de grèves et poursuivent les meneurs : de 1830 à 1867, 1500 ouvriers seront condamnés à des peines de prison (Chlepner, 1972 : 22). Le débat qui s'amorce au Parlement dans les années 1860, dans le cadre duquel la notion de « menace » est constituée comme délit *sui generis* (cf. Pirmez, rapporteur de la Commission de la Justice à la Chambre en mars 1860), à propos de la révision du Code Pénal va inscrire le principe selon lequel la loi doit réprimer les actes violents et de menace portant atteinte à la « liberté de travail ». Ce régime principalement dirigé contre les « meneurs » sera encore aggravé par la loi du 30 mai 1892, après les grèves de 1886 (Chlepner, 1972 : 89-93). Mais, sous l'influence de Jules Lejeune, alors ministre de la Justice, on va assister à un certain nombre de transformations législatives importantes : la loi du 31 mai 1888 sur la condamnation et la libération conditionnelle, la loi du 27 novembre 1891 sur la répression du vagabondage et de la mendicité, le projet de loi sur le régime cellulaire²³⁹, la loi sur l'encadrement des jeux de bourse, les paris et les jeux de hasard, la mise en place d'une police des mœurs, le contrôle de la police de la vente et du débit de boissons alcooliques, les lois sur la « protection de l'enfance » qui aboutiront à la loi du 15 mai 1912. On peut aussi citer le projet de loi du 15 avril 1890 relatif à l'organisation d'asiles spéciaux pour l'internement des aliénés qui sera étendu aux alcooliques²⁴⁰ en 1897 puis par Carton Wiart et Vandervelde en

²³⁸ Les grèves des années 1867-1870 sont des émeutes, des révoltes de désespoir contre la faim. Ces troubles sont limités et sont l'objet de répression vigoureuse. C'est dans cette conjoncture spécifique que Marx écrit : « *il n'existe qu'un seul petit pays du monde civilisé où les forces armées sont là pour massacrer des ouvriers en grève, où toute grève est saisie avec avidité et malignité comme prétexte pour massacrer officiellement les ouvriers. Ce petit pays unique et béni, c'est la Belgique, l'État modèle du constitutionnalisme continental, le confortable paradis et la chasse gardée des propriétaires fonciers, des capitalistes et des curés. Comme la terre fait sa révolution annuelle, ainsi est-on assuré que le gouvernement belge effectue son massacre annuel d'ouvrier* » (Marx & Engels, *État constitutionnel modèle*, 1869).

²³⁹ Ducpétiaux défend le modèle cellulaire selon un modèle monastique où le détenu isolé, seul en face de sa conscience, aurait tout le loisir de se repentir. Toute la vertu éducative de la prison est fondée sur la moralisation par l'instruction, la lecture, la religion et les bons conseils. Le modèle de l'isolement excessif est voulu comme un contre-modèle fondé sur les valeurs de l'individualisme chrétien en réaction contre la vertu capitaliste du travail en commun. Le rêve cellulaire de Ducpétiaux peut être restitué comme un projet chrétien-social. Il faudra attendre les secousses de la fin du XIX^e siècle pour voir ces préoccupations prises au sérieux par le pouvoir (Dupont-Bouchat, 1988).

²⁴⁰ Pour la doctrine de la défense sociale, il s'agit de mettre les alcooliques dangereux hors d'état de nuire, et les « alcooliques dangereux », pour Prins, c'est les « buveurs d'habitude », donc des « récidivistes » (Prins, 1910 : 35).

1909. Mais ce n'est que le projet de loi déposé par le ministre Masson en 1923 qui aboutira à la loi proprement dite de « défense sociale » de 1930.

Avec les initiatives législatives de Jules Lejeune (1887-1894) commencent à se profiler les premiers signes d'une mutation épistémologique interne au droit pénal qui s'opérera entre les années 1880 et les années 1910 et qui correspond à des bouleversements importants d'ordre socio-économique dans le libéralisme de la seconde moitié du XIX^e siècle. Les années 1880 sont marquées par une forte croissance et une prospérité constante pour les milieux bourgeois, ce qui contraste avec la misère structurelle grandissante des classes populaires. L'industrialisation capitaliste entraîne également de nouveaux besoins de rationalisation et de concentration ainsi qu'un nouveau type de travailleur. Deuxième puissance industrielle mondiale, la Belgique connaît une phase de récession entre 1873 et 1895. En 1885, la crise atteint son sommet et le chômage touche une population de plus en plus importante (Deneckere, 2005 : 15). De son côté, la philanthropie permet de dégager de nouveaux moyens de coercition dans la lutte des classes bourgeoises contre les illégalismes populaires. Ces politiques répressives s'organisent depuis le XVIII^e siècle autour de la figure du « vagabond » (pensé comme un être totalement asocial et dangereux). Ducpétiaux commence à plaider pour un « sage interventionnisme » des autorités publiques en matière de protection ouvrière. Il entend également moderniser la prison en individualisant la peine (van de Kerchove, 2010). La crise économique des années 1873-1895 culmine en 1886 avec des grèves insurrectionnelles qui débutent à Liège et s'étendent à Seraing, Flémalle, Jemeppe-sur-Meuse, jusqu'à Charleroi. Il s'agit de révoltes de désespoirs contre la faim, spontanées et inorganisées qui s'inscrivent dans le contexte de crise économique des années 1880 qui atteint durement la Belgique : baisse des salaires, misère due à la mévente des stocks de charbon, réduction de la production et donc du travail, chômage, etc. (Liebman, 1979). Cette insurrection ouvrière durement réprimée contraint la bourgeoisie à devoir changer de politique de maintien de l'ordre et à mettre en place une forme nouvelle de protection-répression qui aboutira au début du XX^e siècle à la systématisation du paradigme de la *défense sociale*. L'insurrection ouvrière de 1886 est vécue par les classes bourgeoises comme un « coup de tonnerre ». Face aux émeutes, le gouvernement a d'abord réagi, comme par le passé, par la force. Malgré tout, le ministre catholique des finances de l'époque, Auguste Beernaert, termine son discours à la Chambre, après avoir accusé les « meneurs » et fait l'éloge de la répression, par ces mots : « *Malgré le désarroi, malgré l'effroi bien légitime que des événements aussi inattendus devaient amener, au moins momentanément, la défense sociale s'est promptement organisée (...)* » (« Communication du gouvernement après les événements de mars 1886 », dans *Annales parlementaires, Chambre des représentants, Session 1885-1886, séance du 30 mars 1886*). À la suite des grèves insurrectionnelles, l'interdiction des coalitions (articles 414-416 du Code pénal de 1810 et introduite par la loi Chapelier, 1791) qui a été supprimée dans le code de 1867 (loi de 1886) est remplacée par l'article 310 qui interdit la grève. Les pénalités prévues par l'article 310 seront aggravées au lendemain des grèves de 1886 par Jules Lejeune (1891).

La première chose qu'Auguste Beernaert fera, au lendemain de l'insurrection, c'est de mettre sur pied une enquête parlementaire chargée d'étudier la condition des travailleurs. La « Commission du Travail » est créée le 15 avril 1886 et Adolphe Prins y siègera comme juriste. Le gouvernement reste cependant fidèle au libéralisme et au paternalisme traditionnel en réaffirmant sa confiance dans l'initiative privée.

À l'occasion de la Commission d'Enquête sur le Travail mis en place après les émeutes de 1886, Léopold II déclare : « *Il est juste que la loi entoure d'une protection plus spéciale les faibles et les malheureux* » (Deneckere, 2005 : 61). Le terme même de « défense sociale »

apparaît dans le discours du trône prononcé par Léopold II en novembre 1886. Les catholiques²⁴¹, qui ont percé aux élections de 1884 vont poser les premiers jalons des structures de maintien de l'ordre et d'une politique criminelle qui entend se poser comme un moyen terme entre socialisme révolutionnaire et libéralisme individualiste. Il s'agit désormais pour les (néo)libéraux²⁴² de la fin du XIX^e siècle de dépasser les contradictions de la politique du « laissez-faire » héritée du capitalisme manchestérien. Se mettent alors en place des mesures dites de « protection de la société » qui visent à protéger et à contrôler les faibles et à réprimer les individus considérés comme « dangereux » (Dupont-Bouchat, 1996). Cette nouvelle stratégie du gouvernement des hommes sera d'abord élaborée à usage interne et privé par les patrons « sociaux » du XIX^e siècle dans leurs entreprises, puis relayée au niveau gouvernemental par les catholiques « éclairés » et formulée sur le plan juridique par les théoriciens du droit pénal. Cette forme de gouvernementalité post-1886 qui se met en place et qui aboutira au paradigme de la *défense sociale* s'organise autour de la nécessité de « protéger la société » contre ce qu'on appelle alors les « classes dangereuses ». Le nouveau Code pénal de 1867 porte déjà les premières traces d'une individualisation de la peine.

L'État gendarme se convertit au paternalisme en adoptant une stratégie de *défense sociale* comme une double stratégie de protection et de répression. Paternalisme d'État qui manie habilement la politique du bâton (contre les « meneurs ») et la carotte (en faveur des « pauvres ouvriers égarés ») (Dupont-Bouchat, 1996 : 273). Cette stratégie sera théorisée dans les années qui vont suivre par des juristes comme Adolphe Prins et mise en application par des hommes politiques comme le ministre de la Justice, Jules Lejeune. Le modèle dit de la *défense sociale*, élaboré par des juristes et des criminologues, tente alors de répondre aux troubles sociaux de la fin du XIX^e siècle. Le P.O.B naissant (1885) qui se démarquera fortement de l'insurrection de mars 1886 prendra part activement dans l'élaboration et la promotion de ce nouveau mode libéral de gouvernement. L'accent se déplace donc du délit au délinquant, le concept de « classes dangereuses » s'élargit pour intégrer des catégories de plus en plus larges de réfractaires : meneurs, grévistes et récidivistes, chômeurs d'habitudes et alcooliques, incorrigibles, fanatiques, radicaux, anarchistes, etc.²⁴³

Comme nous le voyons, la *défense sociale* n'est pas seulement une nouvelle stratégie du maintien de l'ordre, elle est véritablement une nouvelle forme de gouvernement au sens foucauldien du terme qui comporte des dispositifs purement répressifs à l'égard de ceux qui sont considérés comme irrécupérables, les plus dangereux (« fauteurs de troubles », « récidivistes », « asociaux »), mais également des dispositifs d'intégration (protection des faibles, libération conditionnelle, protection de l'enfance, législation sociale, etc.). La « dégénérescence » du criminel menace désormais la « santé de l'État » comme la « paix sociale ». Pour Prins, « le droit pénal nouveau envisage des êtres sociaux qui ont des devoirs envers la communauté et il

²⁴¹ Catholique réformateur, proche des Saint-Simoniens, Ducpétiaux jouera un rôle important dans l'introduction du catholicisme social en Belgique. Entre 1850 et 1886, le courant « paternaliste » s'opposera vigoureusement aux libéraux manchestériens.

²⁴² On ne peut évidemment pas parler, d'un point de vue historiographique, de « néolibéraux » au sens strict relatif au courant de pensée économique de la Société du Mont-Pèlerin et du Colloque Lippmann qui émerge fin des années 1930. Cependant, on peut déjà trouver dans les critiques du libéralisme manchestérien ou dans les reformulations de l'intervention de l'État pour le marché des prémisses signifiantes du néolibéralisme (Foucault, 1978-1979 ; Chamayou, 2020).

²⁴³ Les critiques des promoteurs la défense sociale contre le « nouveau » Code pénal belge de 1867 n'aboutissent pas à une nouvelle révision. Cependant, la nécessité qui se fait jour pour l'ordre bourgeois de placer les « meneurs », les « grévistes », les « anarchistes », certains « socialistes », les « vagabonds », les « chômeurs », les « ouvriers », les « alcooliques », les « dégénérés » et autres « criminels nés » sous un contrôle plus généralisé peut encore s'appuyer sur une législation napoléonienne.

voit surtout dans le criminel l'individu qui porte atteinte à l'ordre social ». L'enjeu politique de cette doctrine libérale du gouvernement est de court-circuiter et de retenir (« diluer ») la révolution sociale en germe (potentiellement) dans le premier libéralisme d'inspiration manchestérienne (1830-1886), dans « *la doctrine de la liberté qu'Adam Smith apporta au monde* » (Prins, 1895 : 49), en protégeant les plus faibles et les plus démunis par l'accès aux logements sociaux et la protection de l'enfance. Il s'agit de retenir le « *socialisme pessimiste qui surgit dans les revendications ouvrières de 1848 et qui se développe au milieu de l'heure présente* » (Prins, 1895 : 2). Moyen terme donc, car vers le haut, la doctrine de la *défense sociale* s'oppose également à la « *décadence* » du capitalisme manchestérien qui engendre également « *une classe sociale moyenne riche, mais indifférente aux souffrances et uniquement préoccupée de l'accumulation des capitaux (...) les fraternités, les guildes, les corporations, les sociétés d'assurance réciproque, les refuges contre l'adversité, les abris contre la misère, l'école de la charité et de la solidarité s'écroulent* » (Prins, 1895 : 117). En effet, pour Prins, le capitalisme manchestérien produirait « le bruit sourd de l'armée permanente de la misère » (Prins, 1895 : 56) et pour prévenir cette catastrophe, il faut à la fois implémenter en Belgique le modèle contenu dans les « *assurances ouvrières obligatoires* » mises en place par le prince de Bismarck (Prins, 1895 : 56), mais aussi « *diluer le socialisme dans les institutions locales* » (Prins, 1895b). Sur le plan pénal, ce tournant est amorcé par la loi sur la libération conditionnelle (1888) dont ne pourront bénéficier que les « bons » détenus, c'est-à-dire ceux qui sont susceptibles de s'amender, car ils n'appartiennent pas à la race des « *délinquants d'habitude* ».

La *défense de la société* s'instaure donc sur une logique de tri entre les individus « en danger » comme les enfants, les pauvres, les ouvriers abusés par les « meneurs », les « *délinquants occasionnels* » qu'il faut « protéger », donc surveiller et contrôler par un ensemble de mesures à la fois préventives et répressives (cf. loi sur le vagabondage de 1891) et d'autre part, les individus définitivement corrompus et « dangereux » qu'il faut isoler (Dupont-Bouchat, 1986 : 90-105). Cette forme nouvelle de la gouvernamentalité libérale, faite d'extension du volume pénal contre les « meneurs » et de protection/surveillance des « menés », qui se met en place en Belgique fin du XIX^e siècle pour répondre aux insurrections ouvrières (1886), trouve une correspondance sur le versant colonial, à la même époque, avec la politique dite de « *relégation* » au Congo mise en place depuis le décret royal du 15 décembre 1889. Les chefs récalcitrants sont ainsi déportés (« *relégués* ») pour assurer la protection mais aussi la surveillance des populations indigènes au moyen de nouveaux chefs instaurés par force du droit des vainqueurs, au service du colon (cf. « *politique de la chefferie* », décret royal du 6 octobre 1891). Comme nous l'avons vu, cette pratique de relégation des chefs récalcitrants et de protection des indigènes connaîtra une extension en droit colonial belge au sein d'une politique de « *rééducation* » avec le décret relatif au droit de résidence du 5 juillet 1910. On notera que *La défense sociale et les transformations du droit pénal* d'Adolphe Prins est édité à Bruxelles en 1910. Nous avons retrouvé un exemple caractéristique de cette stratégie gouvernementale au Congo dans la politique de « *relégation* » des mouvements politico-religieux, à l'instar du Kimbanguisme.

Si les réformes pénales qui s'amorcent fin du XX^e siècle sont fondées sur cette notion de « *dangereusité* », il ne s'agit pas à proprement parlé d'une notion juridique, comme nous l'avons vu, c'est une notion criminologique qui prend sa source dans l'aliénisme et plus particulièrement dans la notion de « *monomanie homicide* » (maladie mentale qui ne peut se manifester que par le crime). Présente depuis 1890 au moins avec les écrits de Garofalo, bien que fondée par Esquirol (1805) et systématisée par Jacquelin Dubuisson (1816), il s'agit d'un opérateur externe au droit qui demeure constamment présent, jusqu'à aujourd'hui, dans le

champ pénal comme nous l'avons vu avec l'actualisation contemporaine de la théorie de la « monomanie suicidaire » sous la forme du « kamikaze » ou de l'« attentat suicide ». Pinatel, par exemple, parlera encore dans les années 1975-1987 d'un « noyau central de la personnalité criminelle ».

Avec cette notion de « dangerosité », on peut désormais rendre un individu pénalement responsable sans avoir à déterminer s'il était libre ou s'il y a faute (Foucault, 2012) en tant qu'il est « créateur de risque ». La pénalité n'est plus liée à la punition et son objectif est désormais de diminuer le risque de criminalité. Le fondement juridique du droit pénal ne se trouve plus au niveau de l'acte, mais au niveau de ce qu'est l'être même de la subjectivité criminelle. Pour le cas de l'affaire Ouassim et Sabrina dans les plaidoiries des avocats des policiers impliqués et du parquet, c'est la « personnalité criminelle » de Ouassim Toumi qui est « créatrice de risque », « accidentogène » et constitue un « trouble à l'ordre public » par l'intermédiaire d'une « conduite méchante », c'est cette subjectivité judiciairement construite qui est la véritable cible des préventions pénales.

Les pénalistes réformateurs de la fin du XIX^e siècle vont trouver dans la théorie de l'« atavisme » de Lombroso, le point d'appui pour les théories juridiques de la dégénérescence. L'atavisme comme retour chez l'individu moderne d'instincts préhistoriques, archaïques, sauvages, primitifs est ce qui expliquerait l'insensibilité morale, l'absence de sens moral et de pitié pour les victimes présentes chez les « criminels ». Nous retrouvons ici les débats autour de l'*hypoesthésie* (insensibilité) au sein de la S.A.B. qui nous ont occupés dans la première partie de cette thèse. Le criminel atavique (monomanie homicide) « *est comme le sauvage qui ne connaît pas le remords* » (Lombroso, 1887 : 413). L'école d'anthropologie criminelle entend remplacer la responsabilité morale par les lois naturelles de la sélection et de l'adaptation. Le droit de punir prend alors la fonction sociale d'éliminer les éléments antisociaux. C'est l'ouvrage d'Adolphe Prins (1910) intitulé *La défense sociale et les transformations du droit pénal* qui va synthétiser et systématiser l'ensemble de ses transformations. Cet ouvrage est d'ailleurs publié dans la collection « Actualités sociales » de l'Institut de sociologie de Bruxelles avec une introduction de Waxweiler qui prend appui sur le *productivisme* de Solvay, celui qui « assure à l'activité des hommes le rendement maximum ». Ainsi la stratégie dite de *défense sociale* est inscrite d'emblée dans l'adaptation aux circonstances du capitalisme performant selon la formule générique de Waxweiler : « *Un citoyen sain dans la cité saine* ». Les références théoriques de Prins sont Darwin, Lombroso, Nietzsche, Well (*L'utopie moderne*), Ruskin (*The Queen of Air*), le docteur Demoor, les médecins anglais Barclay et Clouston. La théorie qu'il développe de la « dégénérescence » est en parfaite congruence avec la pensée criminologique européenne de l'époque.

Contre l'« état dangereux du délinquant », Prins préconise la prolongation de la privation de liberté lorsque cette prolongation paraît indispensable pour assurer la « sécurité de la société ». Il s'agit d'une « rétention de sûreté » (cour de cassation, 11 décembre 1933). Comme nous le voyons, la *défense sociale* est bien plus qu'un modèle pénal, elle est une véritable forme de gouvernement coextensive à toute la société (cf. Thèse Elsa Roland). En effet, il ne s'agit pas seulement d'enfermer les hommes dangereux, mais également de prévenir le crime en luttant contre les états dangereux avant le délit par l'intermédiaire de mesures d'urbanisme : lutte contre les « taudis », législation sociale destinée à empêcher certains « déshérités » de tomber dans la misère et le désespoir, traitements préventifs et éducation appropriée des défectueux, etc. La *défense sociale* en tant que nouveau mode de gouvernement se déploie à travers le quadrillage policier, le réaménagement et la mise sous surveillance de l'espace urbain ainsi que la poursuite plus systématique de la « petite délinquance ». Cette

gouvernementalité libérale s'appuie sur les théories de Morel au XIX^e siècle et des eugénistes du début du XX^e siècle. Les politiques dites de prévention ne se fondent plus sur des comportements d'individus, mais sur des facteurs, des corrélations statistiques d'éléments hétérogènes. Il s'agit donc d'une biopolitique. La « dangerosité » est alors définie comme un « risque de récidive ». Le chapitre V du Code pénal intitulé « De la récidive » vise les individus présentant une « tendance persistante à la délinquance ». Avec la *défense sociale*, écrit Foucault, la répression s'avance masquée sous la forme de l'assistance et du traitement et est justifiée sur le mode de la dangerosité (Foucault, 1964 : 40). La punition porte, plutôt que sur le crime, sur le criminel lui-même : sur ce qui le rend criminel, ses motifs, ses mobiles, sa volonté profonde, ses tendances, ses instincts. L'attention pénale passe de l'acte criminel à la « nature » du coupable, à son degré de méchanceté. Le thème de l'« homme dangereux » (introduit par Prins à la session de septembre 1905 de l'Union internationale de droit pénal) devient le fond épistémique du droit pénal sous l'influence conjuguée de l'école italienne d'anthropologie criminelle et de la théorie de la défense sociale représentée par l'école belge. C'est donc la vieille notion de « responsabilité pénale » qui se trouve considérablement transformée. Pour Prins, plutôt que d'exterminer ou de stériliser les « anormaux », les « dégénérés », les « débiles mentaux », les « aliénés » comme le préconise Lombroso ou Auguste Ley, il s'agit plutôt d'essayer d'intégrer les « organismes inférieurs » en les adaptant à des fonctions subalternes. Le problème principal de cette forme de darwinisme social devient celui de l'« adaptabilité » au milieu.

À travers l'élaboration d'une pénalité d'ordre constructiviste et positiviste, Prins s'en prend à la figure du sujet néo-classique : « *Le moi est un mystère et l'on ne fonde pas le droit de punir sur un mystère* » (Prins, 1910 : 10). « *La criminalité n'est après tout, comme l'a dit von Liszt, qu'une des formes de la vie sociale* » (Prins, 1910 : 12). La criminalité se fait sociale et pour fonder cette nouvelle définition Prins s'appuie à la fois sur de forts préjugés contre les Roms²⁴⁴ qui « *à cause de leur indépendance farouche et sauvage échappent aux lois de notre justice* » (Prins, 1910 : 18), mais aussi sur la théorie tribale du gouvernement colonial au Congo (la Belgique étant en pleine expansion coloniale et les socialistes viennent de se rallier à l'idée de colonisation) (Dupont-Bouchat, 1996 : 275). En effet, c'est alors la colonisation qui vient parachever la critique du droit pénal néo-classique, dans la mesure où la gouvernementalité coloniale commande d'élever les indigènes à la civilisation avant d'user contre eux des armes de la civilisation : « *Voici, au centre de l'Afrique, des tribus congolaises qui reproduisent l'organisation sociale de nos tribus primitives et dont les croyances, les idées, les usages sont séparés des nôtres par un abîme. Quand ils commettent des actes que nous appelons crimes et délits, ils les commettent sciemment et volontairement. L'École classique permet de leur infliger des châtiments tandis que les règles de la colonisation commandent de les élever à la civilisation avant d'user contre eux des armes de la civilisation* » (Prins, 1910 : 18). Prins instaure donc ici une césure entre l'école de droit classique basée sur un principe anthropologique d'égalité issu de la Révolution française (Rousseau) qui ne serait pas adaptée aux « tribus primitives » séparées par un abîme de « nos mœurs » et le « gouvernement colonial » qui commande une adaptation de la philosophie pénale aux mondes indigènes. Cette césure est exigée par ce que nous avons analysé dans la première partie sous la thématique du gouvernement indirect et de l'inculturation. La théorie de la *dégénérescence* qui est au cœur

²⁴⁴ La romophobie joue en effet un rôle central dans la structuration du racisme d'État libéral en Belgique. On le voit dans les lois contre les indigents dès la fin du XIX^e siècle. Récemment, que ce soit avec la chasse aux mendiants et personnes en errance à la gare du Midi (Cité24, « Opération de police : Bruxelles fait-elle la guerre aux vagabonds de la gare du Midi ? ») ou dans les propos du socialiste flamand Conner Rousseau (Vooruit), la question du racisme spécifique contre les communautés roms en Belgique est revenue au premier plan de l'actualité (Trends-Tendances, 06/10/2023).

des mutations libérales de la philosophie pénale de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle fonctionne par des jeux d'analogie constants entre race et classe : « *Notre culture avancée renferme des couches sociales qui sont équivalentes des tribus primitives : comme celle-ci, en effet, les prolétaires sont au bas de la montée conduisant à la civilisation (...) Telle est la signification du mouvement pour les hauts salaires et la réduction des heures de travail* » (Prins, 1895 : 16-17). Avec la *défense sociale*, il s'agit désormais de civiliser le prolétariat par la « prévoyance » et l'« assistance » en Métropole ; comme il s'agit en colonie, d'élever les indigènes à la civilisation par la protection des mœurs indigènes, l'éducationnalisation des âmes et la relégation des récalcitrants.

Toutes ces transformations théoriques et institutionnelles de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle culminent dans la loi dite de *défense sociale* de 1930 à l'égard des anormaux et des délinquants qui acte ce passage de la peine de la responsabilité pénale à la dangerosité. Cette loi est précédée par la fondation, à l'université de Louvain en 1929, de l'école des sciences criminelles par L. Braffort. Braffort qui appelait à la rédaction d'un « code de la défense sociale » qui devait venir compléter la législation du XIX^e siècle (L. Braffort, Bruxelles, 1929). Avec la loi de 1930, le psychiatre se voit assigner une fonction de marquage binaire (Foucault, 1975 : 201) à travers l'instauration de « commissions de défense sociale » qui joue un rôle d'éclairage de l'instance décisionnelle et sera composée d'un magistrat-président, d'un médecin anthropologue et d'un représentant du service social de l'administration des prisons (Cornil, 1957 : 781). L'accent est nettement mis sur les tendances constitutives de la personnalité du délinquant. La peine varie donc en fonction des catégories d'individus considérés comme plus ou moins dangereux et plus en fonction de la gravité des actes commis.

La nouvelle doctrine de la *défense sociale* va permettre, dans un pays au libéralisme doctrinal qui a sacralisé et constitutionnalisé la « liberté d'entreprise » et dogmatisé le non-interventionnisme en matière sociale, de réformer en profondeur le rôle de l'État. Le « crime » étant redéfini comme une « atteinte portée à la tranquillité de la vie sociale », l'État doit pouvoir en rétablir le cours régulier et normal. Il faut donc désormais assurer cette stabilité par l'intermédiaire du pouvoir de l'État avec son appareil perfectionné, ses rouages multiples, et sa procédure régulière (Prins, 1910 : 54). Prins défend ainsi une conception extensive du droit pénal : « *L'État moderne a pour mission de nous protéger d'abord contre tous les torts (...)* » (Prins, 1910 : 55). À côté du caractère « protecteur », le caractère « répressif » a tendance à s'étendre lui aussi, bien au-delà des limites ordinaires de la pénalité par des mesures éducatives, charitables, protectrices, réparatrices, etc. La doctrine de la *défense sociale* émerge en effet, en Belgique, à la fin du XIX^e siècle, à un moment où l'État commence à s'affirmer comme arbitre et régulateur des tensions sociales. L'échec de la moralisation de la classe ouvrière par le paternalisme éclairé c'est-à-dire la charité privée conjuguée à l'échec du système pénitentiaire entraîne donc une transformation profonde de la doctrine libérale néo-classique du maintien de l'ordre. Cette doctrine qui instaure la protection des faibles « en danger »²⁴⁵ et la répression contre les individus dangereux va considérablement accroître le pouvoir d'État. Si cette conception libérale doctrinaire commence à s'éroder à la suite de l'insurrection ouvrière de 1886, il faudra cependant attendre la première décennie du XX^e siècle pour que ce changement se traduise en termes législatifs : 1912, loi sur la protection de l'enfance et la déchéance de la puissance paternelle et 1914, loi sur l'instruction obligatoire. La défense sociale s'amorce d'abord comme une politique de « protection de l'enfance en danger » basée sur un large plan de réformes : trier, classer, surveiller de façon continue les « anormaux ». L'argument de la

²⁴⁵ « *On avait raison d'invoquer, pour prendre des mesures contre les récidivistes, la sécurité des classes populaires, car si la criminalité naît souvent de la misère, elle est presque toujours dirigée contre les misérables* » (Prins, 1910 : 88-90).

défense sociale comme stratégie de maintien de l'ordre vient à point nommé dans la Belgique de la fin du XIX^e siècle pour stimuler, soutenir, et légitimer des réformes législatives et sociales rendues nécessaires par une activité économique conquérante et coloniale qui a besoin d'un nouveau type d'ouvrier, mais aussi d'évacuer les risques de tensions sociales. Les lois dites de « défenses sociales » qui seront mises en place par Jules Lejeune marqueront toujours un strict équilibre entre « protection » et « répression » : en 1888, la loi dite de « libération conditionnelle » qui vise à désengorger les prisons renforcera dans le même temps les mesures répressives à l'égard de récidivistes ; en 1889, la loi dite de « protection de l'enfance » est déposée au même moment où est votée la première loi réglementant le travail des enfants. L'accent est surtout mis sur la protection des « faibles » (le prisonnier qui se conduit « bien », l'« enfant malheureux qu'il faut protéger », etc.) bien que l'aspect répressif demeure toujours présent. En 1891, la loi de répression du vagabondage va permettre l'extension du contrôle de l'État à des catégories de plus en plus importantes de « suspects » : stratégie d'exclusion des « improductifs » (1892), renforcement des pénalités prévues par l'article 310 du Code pénal contre les auteurs de troubles, les « meneurs », etc. La « pathologisation » de la criminalité ira de pair avec l'assimilation des anarchistes et des grévistes à de « fous criminels », catégories qui vont remplacer celle des « classes dangereuses » (1840-1870). Ce ne sont plus vraiment les classes populaires en soi qui sont dangereuses, mais les fous, c'est-à-dire les « vagabonds paresseux », les « sadiques meurtriers », les anarchistes, les grévistes, les « fanatiques », les « dogmatiques », les « nationalistes », ... les Amok, les Anito comme nous le verrons, les « terroristes », etc. contre lesquels la société a le devoir d'organiser sa « légitime défense ». C'est donc sur le plan politique que les doctrines de *défense sociale* vont jouer le plus grand rôle en stimulant la croissance du pouvoir d'État, en permettant son intervention dans des domaines qui, jusque-là, lui étaient restés fermés.

Cette nouvelle politique contre-insurrectionnelle qui émerge dans l'après-1886 s'articule autour d'une forme moderne de racisme d'État : la race politique n'est plus la race des vainqueurs, la guerre *des* races, mais la lutte de *La* race contre les formes de sa dégénérescence (Foucault, 1997). Le nom du peuple devient la figure d'une unité altérable, biologiquement et psychologiquement. On passe d'une guerre historique à une lutte pour la pureté de la race, il ne s'agit plus d'« une guerre des races », mais d'une lutte menée à partir et pour la préservation de la seule vraie race, celle qui est titulaire de la norme et détient le pouvoir contre ceux qui constituent les potentiels dangers.

Après la Seconde Guerre mondiale et l'expérience du nazisme et du fascisme, se met en place une « nouvelle défense sociale » qui prétend rompre avec l'école italienne d'anthropologie criminelle à la suite des conséquences catastrophiques de l'eugénisme génocidaire. En réalité, comme nous l'avons vu, les excès biologistes de Lombroso sont déjà dépassés dès le troisième congrès (1892). Avec la création de la section de Défense Sociale des Nations Unies en 1948, la prévention du crime se joue désormais davantage par l'intermédiaire du traitement des délinquants. En effet, après le génocide nazi, la nécessité de prendre ses distances avec l'usage exterminateur du darwinisme social conduit à formuler la défense sociale « nouvelle ». L'accent est nettement mis sur les actions de resocialisation par l'intermédiaire d'une humanisation²⁴⁶ toujours croissante du droit pénal. Ce renouveau de la défense sociale

²⁴⁶ L'humanisation de la peine est en réalité un processus interne au droit pénal de la fin du XVIII^e siècle, avec la fin des « supplices », et se poursuit avec l'abolition de la peine de mort. Dans le projet de nouveau code pénal présenté en 1791 à l'Assemblée par Le Pelletier, le premier principe est que « toute loi pénale doit être humaine », parce qu'une loi est d'autant moins efficace qu'elle est inhumaine. Le deuxième principe est que « pour être efficace la peine doit être graduée » (rapport sur le projet du Code pénal, présenté à l'Assemblée nationale, au nom des comités de Constitution et de législation criminelle, par M. Le Pelletier de Saint-Fargeau, le lundi 23 mai

sous l'action de l'ONU insiste davantage sur la rééducation et la réinsertion sociale du condamné.

En juin 1979, une commission est créée en vue d'élaborer un projet de révision du Code pénal. Ce mouvement s'inscrit dans le contexte des réformes entreprises par plusieurs pays depuis les années 1960. Le rapport au Roi de 1976 insiste sur l'évolution des conditions de vie et à l'apparition de nouveaux comportements « qui menacent la sécurité et inquiète l'opinion ». Ces transformations pénales s'inscrivent dans le prolongement de la doctrine de la défense sociale et de la « dangerosité » ; le caractère répressif étant accru en fonction de la demande de sécurité qui prévaut dans l'opinion publique. La « réclusion perpétuelle » est maintenue (Dupont-Bouchat, 2006 : 182).

Dans les années 1990, les crimes sexuels commis sur des mineurs, dans le sillage de l'affaire Dutroux (1996), font remonter au premier plan la notion de « dangerosité » dans la politique criminelle des législations successives. La perpétuité réelle s'applique sur une évaluation d'une notion de dangerosité pensée comme fixe (Danet, 2008). La loi du 5 mars 1998 définit la « délinquance sexuelle » comme une « structure déviante de la personnalité ». La loi du 21 et 26 avril 2007 légifère sur les infractions considérées comme « particulièrement odieuses » : le terrorisme, le viol ou l'attentat à la pudeur, la torture ou l'enlèvement de mineur ayant entraîné la mort. La loi vise particulièrement le « mépris des valeurs essentielles de la vie humaine ». La personne qui commet ces actes est alors considérée comme « représentant un danger grave pour la société » (Exposé des motifs, Doc. Parl, Sénat, 2006-2007). Dans l'exposé des motifs, la « récidive » est définie par la loi comme une « infraction visée par la loi en matière d'atteinte grave à l'intégrité des personnes », comme dans le cas de la « traite des êtres humains ». À travers cette loi, le gouvernement marque sa volonté de « lutter avec énergie contre les formes les plus graves de violence (...) qui sont socialement intolérables et qui touchent le plus souvent *les plus faibles de notre société* » (Exposé des motifs, Doc. Parl., Sénat, 2006-2007, 2054/7, nous soulignons). Le ministre de la Justice, De Clerck, parlera de « mesure de sûreté complémentaire à la peine qui doit permettre de combattre le phénomène de la récidive » (Doc. Parl., 1996-1997, 1070/1, 27-28). Avec la loi du 26 avril 2007, le législateur entend différencier plus clairement qu'auparavant les récidives par rapport aux délinquants d'un trouble mental.

De la contre-révolution française à la contre-révolution coloniale : « crimes de foules » et « courses à l'amok »

Dans les troubles et émeutes ouvrières de la fin du XIX^e siècle, les réformateurs libéraux belges qui vont amorcer le grand tournant pénal de la *défense sociale*, dont le penseur emblématique est Adolphe Prins, vont se tourner vers les penseurs de la contre-révolution française qui posent à cette période la question des « foules criminelles ». C'est peut-être Gabriel Tarde qui lors du Troisième Congrès International d'Anthropologie Criminelle tenu à Bruxelles en août 1892 pose avec le plus de force les bases épistémiques de cette nouvelle philosophie pénale. Tarde, qui est également juge d'instruction en Dordogne, fait une

1791). Le débat sur l'abolition de la peine a été ouvert par Ducpétiaux dès 1827 (*De la peine de mort*, publié au moment où le Royaume des Pays-Bas entame la révision du Code pénal de 1810). L'humanisation des peines est un processus de type utilitariste inscrit dans les problèmes générés par le capitalisme industriel naissant. C'est depuis ce point de vue humaniste-utilitariste que Ducpétiaux défendra la réforme du régime cellulaire : « faute de moyens, l'idéal pénitentiaire des réformateurs risque bien de se transformer en supplice plus cruel que les châtiments barbares qu'ils voulaient remplacer » (Van Elewyck, 1924). L'argument d'humanisation des peines est donc surdéterminé par un impératif d'efficacité. Les projets de réforme carcérale de Ducpétiaux visent d'abord à séparer les plus « corrompus » des moins atteints.

présentation sur la notion de « crime de foules », c'est-à-dire sur la notion de *crime collectif*. Pour Tarde, la « foule » est une « agglomération de personnes », « *une sorte de grande personne confuse aux mille visages* » (Tarde, 1989 : 95). Dans un pli orientaliste assez caractéristique de la naissance de cette forme de racisme d'État de la fin du XIX^e siècle, Tarde se réfère à la notion de « horma » censée caractériser le « sens de l'honneur » des tribus algériennes, « *bien différente de la "horma" des Arabes qui la composent* » (Tarde, 1989 : 95). Ce sens de l'honneur collectif de la « tribu » est pour Tarde une « réalité vivante ». Que ce soit pour les « tribus arabes » ou les « sectes », ces groupements primitifs ont leur « *orgueil exalté par le sentiment de leur toute-puissance* » (Tarde, 1989 : 96). Pour Tarde, cette « chaîne magnétique » qui fait le « sens de l'honneur tribal » fonction en « *vertu de la sympathie, source de l'imitation et principe vital des corps sociaux* ». Dans les « tribus sauvages », ce sens de l'honneur, cette « horma » se trouverait à l'état de nature, à la différence des « *foules, organismes spontanés, momentanés et inférieurs* » (Tarde, 1989 : 96) qui n'auraient plus elle d'« honneur propre ». Mais pour Tarde, qui suit ici le darwinisme social le plus classique de la fin du XIX^e siècle, il suffit d'une « poignée de meneurs » pour réveiller « cette puissance endormie » (Tarde, 1989 : 96). Tarde est un penseur de la contre-révolution qui s'appuie à plusieurs reprises sur les propositions de Hippolyte Taine. Pour exemplifier la « contagion sympathique », il prend l'exemple de la « contagion lente d'esprit à esprit », de l'« imitation tranquille et silencieuse » des « idées de Rousseau au XVIII^e siècle » (Tarde, 1989 : 96). Il y a certes, nous dit Tarde, « *des foules, des sectes même, nées tout exprès pour le crime, comme on dit qu'il y a des criminels-nés* », comme la « camorra » ou la « mala vita » qui « *sont organisées en vue du meurtre et du vol directement* », mais ce que Tarde appelle les « foules et les sectes criminelles d'occasion » sont pour lui « les plus dangereuses » (Tarde, 1989 : 96). Il se réfère ici au concept de *Folla delinquente* de M. Sighele. Si la « tribu arabe » est le paradigme naturel de la « contagion sympathique », pour Tarde la « formation de la foule », surtout dans les grandes villes, est toujours « *une véritable rétrogradation sur l'échelle de l'évolution sociale* ». Le texte de Tarde est littéralement saturé de métaphores biologiques : « *tous ces hommes entre lesquels circule, comme le sang à travers les cellules d'un même corps, le sentiment exaltant de la solidarité, le courant de leur mutuelle surexcitation (...)* » (Tarde, 1989 : 97). Le caractère pénal de ces « hordes fraternelles » tient à leur force de contrainte sur les « bons bourgeois ». « *Comparée à une nation civilisée, la foule apparaît comme un organisme social rétrograde* » (Tarde, 1989 : 97).

Pour Tarde, la foule, « *parmi les populations les plus civilisées, est toujours une sauvagesse ou une faunesse, moins que cela, une bête impulsive et maniaque, jouet de ses instincts et de ses habitudes machinales* » (Tarde, 1989 : 98). Il reprend ici un des grands thèmes du darwinisme social, celui de l'« évolution régressive » : « *une foule composée d'adultes a ordinairement quelque chose d'enfantin* » (Tarde, 1989 : 98). On est clairement dans une épistémologie contre-révolutionnaire qui perçoit les violences insurrectionnelles et les grandes grèves ouvrières de la fin du XIX^e siècle comme une sorte de réaction instinctive, « spinale » (cf. Dr Fournial) : « *elle détruit souvent pour le plaisir de détruire. Au XVI^e siècle, comme sous la Révolution française, comme en tout temps et en tous lieux, on la voit, fréquemment même, formée de voleurs ou conduite par eux, préférer l'incendie au pillage et le meurtre inutile au vol* »²⁴⁷ (Tarde, 1989 : 98). Pour Tarde, la criminalité est donc une « régression » : « *ce qui était simple désir chez l'individu devient passion dans la masse. La foule, comme les primitifs, ne connaît pas le doute ni l'hésitation (...) elle est essentiellement dogmatique (...) elle est portée*

²⁴⁷ Cette approche réactionnaire des « foules émeutiers » demeure malgré tout en partage, que ce soit dans les réactions de l'État lors de rassemblements de jeunes issus de l'immigration post-coloniale, mais aussi dans une certaine frange de la gauche romantique et idéaliste (cf. *Éloge de l'émeute*). « *Chez les émeutiers, il y a comme une régression vers les origines ethniques* » (Bruno Retailleau, chef de file des sénateurs LR) à l'occasion des soulèvements dans les banlieues françaises à la suite du meurtre de Nahel.

aussi à se contredire, comme les femmes et les enfants » (Tarde, 1895 : 108, nous soulignons). C'est la raison pour laquelle, suggère Tarde, on peut lui tirer dessus, car « *en face de la force armée, elle prend peur, et au premier coup de feu, elle se disperse* » (Tarde, 1989 : 98)²⁴⁸. Une autre cause de ces « folies de foule », pour Tarde, comme pour toute la doctrine pénale de la défense sociale, c'est l'alcoolisme : « *les foules ont une tendance constante à l'ivrognerie* » (Tarde, 1989 : 99). Et, pour Tarde, la cause unique et univoque de ces mouvements sociaux, c'est l'imitation.

En tant que penseur contre-révolutionnaire, si Tarde donne une puissance d'agir à la foule, ce n'est que sur le versant racial. Littéralement pris de panique par les grèves ouvrières insurrectionnelles de la fin du XIX^e siècle, un Tarde ou un Prins ne parviennent à percevoir le prolétariat en action que de l'extérieur, c'est-à-dire comme « une masse compacte ». « *Ces masses aussi impénétrables que compactes, dont Le Bon et d'autres, ont fait l'objet de leur "psychologie", ce sont les masses petites-bourgeoises.* » (Benjamin, 1935). Elles sont dotées par les penseurs contre-révolutionnaires de la réforme libérale de la fin du XIX^e siècle et instaurées en tant que catégorie pénale (« crime de foules »), d'un « instinct primaire », d'« humeurs », mais jamais d'un ratio collectif.²⁴⁹ La forme de racialisation négative dont font

²⁴⁸ On peut retrouver ici une analogie avec le théâtre de la cruauté et de l'hilarité des colons belges repris dans les carnets Lapière.

²⁴⁹ Nous nous appuyons sur une note de *L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique* – celle de 1935 précisément, restée inédite du vivant de Benjamin – au sujet de laquelle Adorno confia à Benjamin qu'elle l'avait aussi impressionné que *L'État et la révolution* de Lénine : « On peut noter, incidemment, que la conscience de classe prolétarienne – la forme la plus éclairée de conscience de classe – transforme fondamentalement la structure de la masse prolétarienne. Le prolétariat conscient de lui-même ne forme une masse compacte que de l'extérieur, dans l'esprit de ses oppresseurs. Au moment où il se lance dans la lutte pour sa libération, sa masse apparemment compacte s'est, en fait, déjà désagrégée (aufgelockert – disloquée, mais au sens positif). Elle cesse d'être régie par de simples réactions ; elle passe à l'action. Cette "dislocation" interne de la masse prolétarienne est l'œuvre de la solidarité. Dans la solidarité propre à la lutte de classe prolétarienne, l'opposition morte et non dialectique entre l'individu et la masse est abolie ; pour le camarade, elle n'existe pas. Par conséquent, aussi décisive la masse soit-elle pour le dirigeant révolutionnaire, sa plus grande réussite n'est pas de rallier les masses derrière lui, mais de s'y mêler encore et encore, afin de n'être, encore et encore, que l'un parmi des centaines de milliers. La lutte de classe désagrège la masse compacte des prolétaires ; la même lutte de classe, cependant, comprime celle des petits bourgeois. Ces masses, aussi impénétrables que compactes dont Le Bon et d'autres, ont fait l'objet de leur "psychologie", ce sont les masses petites-bourgeoises. La petite bourgeoisie n'est pas une classe ; elle n'est, en effet, qu'une masse, et plus la pression à laquelle elle est exposée prise en étau qu'elle est entre les classes ennemies de la bourgeoisie et du prolétariat augmente, plus elle devient compacte. Pour cette masse, le moment émotionnel qu'évoque la "psychologie des masses" est bien un facteur déterminant – mais c'est précisément la raison pour laquelle cette masse compacte constitue l'antithèse des cadres du prolétariat qui, eux, obéissent à un ratio collectif. Ainsi, les manifestations des masses compactes comportent-elles toutes un trait de panique – c'est qu'elles expriment l'enthousiasme pour la guerre, la haine des Juifs, ou l'instinct de conservation de soi. Une fois clarifiée, la différence entre les masses compactes, c'est-à-dire petites-bourgeoises, et les masses conscientes, c'est-à-dire prolétariennes, sa signification opérationnelle devient, elle aussi, claire. Pour le dire précisément, cette distinction ne prouve sa validité nulle part mieux que dans les cas – qui ne sont pas rares – où ce qui était à l'origine l'émeute d'une masse compacte peut, du fait d'une situation révolutionnaire et parfois en l'espace de quelques secondes, devenir l'action révolutionnaire d'une classe. La particularité de ces événements véritablement historiques est que la réaction d'une masse compacte provoque en elle-même un choc qui la distend, lui permettant de se transformer en une association de cadres conscients de leur classe. Ce qu'un tel processus concret contient in nuce n'est rien d'autre que ce que dans le langage des tacticiens communistes on appelle la "conquête de la petite-bourgeoisie". Mais ces tacticiens sont également intéressés, en un autre sens, par la clarification de ce processus. Car, sans aucun doute, une conception ambiguë des masses et la référence non discriminée à leurs "humeurs", devenues un lieu commun dans la presse révolutionnaire allemande, ont favorisé des illusions qui sont devenues une malédiction pour le sort du prolétariat allemand. Le fascisme, par contre, a fait un excellent usage de ces lois – qu'il les ait comprises ou non. Il ne l'ignore pas : plus les masses sont compactes, plus les instincts contre-révolutionnaires de la petite bourgeoisie auront de chances de déterminer leurs réactions. Mais le prolétariat, de l'autre côté, prépare une société dans laquelle ni les conditions objectives ni les conditions subjectives présidant à la formation des masses n'existeront » (Nathalie Raoux, « Une note en

l'objet les « foules ouvrières » de Tarde, de Le Bon ou de Prins est similaire, dans son geste, à celle que Fanon²⁵⁰ décrit comme « négrophobie » : l'anthropologue bourgeois a raison quand il dit « les » connaître. C'est le bourgeois qui *fait* et qui *continue à faire* les foules petites-bourgeoises compactes. En effet, la bourgeoisie tire sa vérité, c'est-à-dire ses biens, du système d'exploitation de classe. Ce que dit Fanon de la négrophilie, c'est que le raciste parvient à reconnaître voir à honorer des caractéristiques, des caricatures, des réductions « nègres », etc., mais jamais des structures sociales qu'il ne reconnaît qu'aux civilisations supérieures. Dans la façon dont Tarde ou Prins décrivent les foules ouvrières, les analogies avec les primitifs sont d'ailleurs constantes : « *une bête impulsive et manique, jouet de ses instincts et de ses habitudes* ». L'analogie avec le « sens de l'honneur » (*horma*) des tribus primitives algériennes avec laquelle Tarde ouvre son texte est alors centrale dans les passages, glissements et coextensivités constitutives du racisme d'État de cette fin du XIX^e siècle. C'est donc toute cette philosophie pénale en sous-jacence, comme fond épistémique racial, sur laquelle la « personnalité » de Ouassim Toumi est pénalement construite devant le tribunal de police de Bruxelles. Sa « dangerosité pénale » tient à cette suggestibilité des hordes barbares et fanatiques qui hante la philosophie pénale de cette fin de XIX^e siècle et qui se trouve ici réactivée aux conditions de l'islamophobie contemporaine.

Dans le texte de 1892, Tarde est littéralement obsédé par cette nécessité de séparer les « meneurs » et les « menés » : « *lorsque les malheureux se mêlent aux malfaiteurs, ceux-ci donnent le ton et non ceux-là* » (Tarde, 1989 : 100). Taine, lui aussi, reprend ici la notion d'« épidémie homicide » (Michelet, Taine, Maxime du Camp) et amalgame les « crimes de foules » aux « *nymphomanies épidémiques analogues à celle de Loudun* » (Tarde, 1989 : 100). Il s'agit, dans cette nouvelle biopolitique libérale des foules, de trouver et d'identifier les « meneurs » pour sauver la moralité des foules influençables, en triant le bon grain et l'ivraie : « *Dans une assemblée et, à plus forte raison, dans un rassemblement, ce n'est pas d'ordinaire l'élite, c'est plutôt la lie qui entraîne le vulgum pecus*²⁵¹ » (Tarde, 1989 : 100-101). La conduite d'une « foule servile » dépend en grande partie de l'« origine sociale de ses membres ». Pour Tarde, les foules urbaines responsables des journées révolutionnaires sont la conséquence de l'« excitabilité extrême des attroupements » (Taine, 1989 : 103). Les révolutions sont donc des sortes de régressions biologiques ; ce qui les engendre, dans des pays civilisés comme la France ou la Belgique, « *ce sont des multitudes ainsi constituées, nerveuses et féminines de tempérament où les femmes, en réalité, figurent avec éclat* » (Tarde, 1989 : 103). Pour prévenir ces régressions raciales, il faut alors parvenir à identifier préventivement les « meneurs » et augmenter le volume pénal de la « menace ».

Tarde tient également à rappeler la « *part énorme de la suggestion imitative du milieu social* ». Pour établir ce nouveau volume de responsabilité pénale, il reprend les théories de Ferri : « *le propre des criminels les moins dangereux, c'est-à-dire par passion ou par occasion, est d'agir isolément, tandis que les criminels les plus redoutables, les criminels d'habitudes et de tempérament ont d'ordinaire des complices* » (Tarde, 1989 : 104). C'est pourquoi la complicité et les coalitions constituent des « *circonstances aggravantes* », donc elles sont lourdement sanctionnées par le Code pénal. C'est pourquoi Tarde demande à ce qu'on « *distingue nettement entre les meneurs et les menés (...) c'est sur les premiers que doit*

marge de L'Œuvre d'Art... [1935] », in *Carnets Walter Benjamin*, 01/02/2020, <https://wbenjamin.hypotheses.org/1035>).

²⁵⁰ « *Le colon a raison quand il dit "les" connaître. C'est le colon qui a fait et qui continue à faire le colonisé. Le colon tire sa vérité, c'est-à-dire ses biens, du système colonial* » (DT, p. 40, italiques dans l'original).

²⁵¹ Barbarisme et calque incorrect du latin *servum pecus*, « troupeau servile » - (Horace, *Épîtres*, I, XIX, 19) avec *vulgus* (« foule ») remplaçant *servus*.

naturellement s'appesantir la peine » (Tarde, 1989 : 104). Les « menés », eux, n'ont pas « librement agi », « une force irrésistible les a subjugués, mais elle n'a été irrésistible que parce que leur nature les portait à la subir sans résistance » (Tarde, 1989 : 104). Ceux-ci doivent être acquittés et protégés des meneurs. La foule est alors pour Tarde l'« organisme » qui affaiblit l'individualité des menés et les rend suggestibles aux menées des « criminels ». Les « meneurs » eux sont ceux « qui ont déchaîné cette force malfaisante ». « Leur culpabilité particulière sera donc en raison directe plutôt qu'en raison inverse de la culpabilité totale. Il devra leur être demandé un compte d'autant plus sévère » (Tarde, 1989 : 106). Dans les suites des politiques pénales post-1886, il s'agit de raffiner et de spécifier la cible de la répression : « la société qui fait sabrer un attroupement par des gendarmes ou des soldats (...) se défend comme elle peut », mais « les balles atteignent au hasard le meneur et le mené, le plus coupable, le moins coupable, même le simple curieux égaré dans une manifestation » (Tarde, 1890 : 34). Pour Tarde, il s'agit donc d'opérer une distinction pénale lors de la comparution en cours d'assises, des auteurs. À ce stade, « il n'est plus nécessaire de rendre coup pour coup, de se venger pour se défendre, de frapper à tort et à travers ». À la politique de la matraque et des baïonnettes, il faut adjoindre une politique pénale discriminatoire : « pour que le châtiment de cet homme soit propre à servir d'exemple aux autres ou à lui-même, il faut que les actes qui lui sont personnellement imputés ou sa participation solidaire aux actes de ses complices aient eu lieu dans les conditions voulues par la responsabilité morale » (Tarde, 1890 : 34).

Si la « responsabilité criminelle » diminue, le criminel paraissant de moins en moins coupable, « en revanche, la responsabilité civile augmente, et cette responsabilité civile est, à proprement parler, la responsabilité du milieu social ». Avec le droit libéral en formation dans la dernière moitié du XIX^e siècle apparaissent des contradictions internes : on reconnaît « l'action prépondérante du milieu social » à un tel point pour Tarde qu'« on exonère un individu de la peine dont il aurait dû être frappé, et qu'on la remplace par une responsabilité civile ». Le problème pour Tarde comme pour toute la philosophie pénale de la défense sociale est alors le suivant : « Les acquittements de criminels passionnés deviennent de jour en jour plus nombreux » (Tarde, Actes 3^e congrès, 1893, discussions : 253). Pour Prins également, ce qui caractérise le droit moderne c'est « la diminution de la responsabilité individuelle et le retour vers l'ancien principe (...) de la responsabilité des communautés ». Prins plaide ainsi avec constance pour une « décentralisation de la justice », « contre les tendances de la Révolution et de l'Empire qui ont centralisé à outrance la justice », « il faut multiplier les juges locaux, faire du canton l'unité judiciaire » (Prins, Actes 3^e congrès, 1893, discussions : 253-254). Pour Tarde, il s'agit de « rester positivistes aussi longtemps que nous recherchons la cause des crimes » (Tarde, Actes 3^e congrès, 1893, discussions : 335). « Il faut reconnaître les caractères de la volonté, qui n'ont assurément rien d'inconciliable avec le déterminisme scientifique ». La charge des positivistes est essentiellement contre le droit néo-classique, c'est-à-dire, pour Tarde, « le Droit envisagé comme quelque chose de tombé du ciel, du ciel de Rome (...) le Droit fondé sur des aphorismes, a priori, manque de sève et de vie comme une fleur que l'on détache de sa tige ». À rebours de ce droit, la conception nouvelle de la criminalité doit se fonder sur l'aliénisme et la sociologie. « Une école d'anthropologie criminelle doit être à la fois biologique et sociologique ». « Je ne puis comprendre qu'on étudie le criminel autrement que dans son être, dans tout son passé héréditaire, dans le milieu où il a vécu (...) les impulsions héréditaires et les suggestions imitatives, le tout poussant au crime ». Cependant, « il n'y a aucun rapport entre l'action de l'hérédité, qui nous pousse vaguement et profondément du dedans (...) et l'action des meneurs qui nous font tomber du côté où nous versions et précipitent, en les réalisant, nos virtualités latentes » (Tarde, Actes 3^e congrès, 1893, discussions : 335-338).

Dans le racisme d'État libéral en formation, le délit de « menace » est particulièrement poursuivi à cause de la nature même des foules : *« La foule, bien que composée en majorité d'êtres frontaux et occipitaux, n'est jamais un être frontal, mais plutôt un être cérébro-spinal (...) »*. L'*homo criminalis* n'est plus, comme chez Lombroso, un être « dangereux par nature », mais un être-dangereux-pour-la-foule, sa « dangerosité » étant proportionnelle à l'« excitabilité » des foules et des hordes. C'est donc en raison de leur propension à la régression biologique, à cause de leur barbarité, que *« l'homme tout sensationnel, l'homme fanatique, le sectaire (...) agira sur les masses »*. *« Lorsque l'exécutant est un de ces êtres qui se laissent suggestionner à l'état de veille, il faut lui accorder des circonstances atténuantes »*. *« Dans la suggestion exercée par la foule, il y a autre chose que la transmission d'une volonté, il y a la peur, la terreur, et le mot de madame Roland sur Robespierre, terrorisme par peur, est parfaitement applicable à la plupart des meurtriers émeutiers »*. (Tarde, Actes 3^e congrès, 1893, discussions : 380-383, nous soulignons).

Comme nous l'avons déjà vu chez Tarde, tout le débat pénal de cette fin de XIX^e siècle tourne autour de la catégorisation de deux « types » de délinquants : 1) les « délinquants d'occasion » qui succombent, au moment de l'acte, à de puissantes influences extérieures qui *« peuvent conduire sur la voie du crime des hommes honnêtes »*, c'est pourquoi *« l'individualité du délinquant d'occasion ne se distingue pas essentiellement de celle de la moyenne des hommes »*. *« Le crime n'apparaît pas ici comme la conséquence d'un penchant criminel (...) c'est un épisode (...) l'auteur se repend, il avoue dans la plupart des cas (...) il donne l'assurance que l'acte restera isolé »* ; 2) le « délinquant d'habitude », von Liszt préfère le terme de « délinquant de nature » (*Zustandverbrechter*) qui *« crée les circonstances extérieures »* (von Liszt, 1892 : 534) : délinquants professionnels, fanatiques, religieux, politiques et nationalistes. Chez le « délinquant de nature », il y a une *« répétition assez fréquente de l'acte et donc de l'habitude »*, il ne se repend pas (von Liszt, 1892 : 535).

En effet, le troisième Congrès International d'Anthropologie Criminelle (1892), qui sera fondamental du point de vue de la réforme pénale de cette fin de XIX^e siècle, prendra ses distances avec les théories de Lombroso qui instaurent un type anthropologique unique de délinquant, l'*homo delinquens*. Il s'agit non plus de s'intéresser uniquement à l'individualité, à l'être du délinquant, mais à son individualité *en rapport avec les circonstances extérieures*. *« Chez le délinquant d'occasion, l'individualité de l'auteur cède complètement le pas aux circonstances extérieures »*. *« Il en est autrement des délinquants de nature (...) Il se révélera un "type professionnel" »*. Mais il ne faudrait pas voir dans cette complexification du type criminel un passage du racisme biologique au racisme social et culturel. Pour von Listz comme pour les autres intervenants du congrès, *« il reste des cas où le penchant au crime n'est pas acquis, mais déjà inné »*. C'est alors sous l'influence des *circonstances extérieures* que l'individualité innée du criminel *« se développera toujours davantage »*. Comme nous l'avons déjà vu à l'occasion des débats anthropométriques de la S.A.B. autour du crâne de Lusinga, nous ne repérons nulle part quelque chose comme un passage du racisme biologique (anthropologie physique) au racisme social et culturel (anthropologie culturelle et sociologie), il n'y a ici ni rupture épistémologique ni progrès, simplement le racisme social et culturel comme *« attention aux milieux »* se développe comme un étage supplémentaire, comme un pli interne qui maintient et prolonge le racisme biologique. S'il n'y a plus, pour l'anthropologie criminelle de la fin du XIX^e siècle, d'*uemo delinquente* en soi, la théorie de la « dégénérescence » va produire un nouveau consensus interne : elle permet à la fois de conserver les principaux acquis de Lombroso et de développer les caractéristiques du « criminel-né » à une nouvelle échelle : les « atypies » de l'*uemo delinquente* se retrouvent désormais chez *« les simples d'esprit, les fous, les épileptiques, les aventuriers et même chez*

les individus remarquablement doués (...) elles sont relativement nombreuses chez plus d'un des peuples qu'on appelle "peuples primitifs", qui, à la vérité, sont arrivés au point de développement du vieillard qui retombe en enfance ». Il s'agit pour von Listz, « dans tous ces cas, de dégénérescence héréditaire » (1892 : 533). « En même temps que disparaît le type du délinquant-né, dit von Listz, il est compris dans la notion d'homme dégénéré héréditairement ». La notion de « penchant inné au crime » est remplacée par celle de « neurasthénie » définie comme « affaiblissement de la force de résistance du système nerveux central qui est l'essence de la dégénérescence héréditaire » (von Listz, 1892 : 534). Ainsi, « parmi les délinquants de nature, on retrouve relativement un grand nombre de dégénérés, surtout d'individus marqués par l'hérédité ». Si la « neurasthénie » est déclarée dans plusieurs cas, incurable, « dans de nombreux cas, elle peut être combattue par un traitement (...) fortifier la santé corporelle sera un des meilleurs facteurs (...), mais cette lutte peut aussi se faire par l'incarcération et un traitement dans des établissements d'État » (von Listz, 1892 : 535). L'objectif de cette anthropologie criminelle qui se définit comme « positiviste » pour von Listz, comme pour Tarde ou pour Prins est de fonder « la politique criminelle moderne ». Et pour ce faire, il faut parvenir à « distinguer les délinquants d'occasion et les délinquants de nature. Vis-à-vis des premiers, la punition n'a qu'un but : imprimer à l'esprit la notion de l'inviolabilité de l'ordre légal. Vis-à-vis des délinquants de nature, il faut prendre des mesures essentiellement différentes, surtout lorsqu'il s'agit de dégénérés. Mais ici, une autre distinction est indispensable. Tant que cet état est encore guérissable, la punition doit chercher à le combattre, à améliorer le délinquant (...) À côté du pénitencier et préférablement à toute autre mesure, les maisons d'éducation et de correction sont favorables à l'amendement des jeunes gens. » (von Listz, 1892 : 537). Dans les cas « incurables (...), il faut protéger le malheureux contre lui-même et contre la société. Le seul moyen est de le mettre continuellement dans l'impossibilité de nuire. » Pour fonder une législation pénale moderne, c'est-à-dire positiviste, celle-ci doit « s'édifier sur les données de l'anthropologie criminelle ».

Le facteur biologique en jeu dans le crime, « ce penchant accentué au crime », vient en dernière analyse de l'éducation : « mal nourrie, débauchée, d'une intelligence non développée, d'une volonté indisciplinée, abandonnée à l'alcoolisme (la personne criminelle) a été poussée au crime par le facteur social, par le milieu social dans lequel elle a vécu » (nous soulignons). Dès lors, « si nous changions le milieu social, si nous le redressions, nous sauverions une quantité d'individus de notre génération même et, plus certainement encore, nous sauverions ceux des générations suivantes (...) c'est la conséquence des lois biologiques ». Ainsi von Listz propose d'appeler l'école d'anthropologie criminelle, l'« école positiviste ou de sociologie criminelle ». Les actes du congrès sont d'ailleurs sous-titrés : « Biologie et Sociologie » (nous soulignons).

Le troisième congrès international d'anthropologie criminelle qui se tient à Bruxelles, en août 1892, « sous le haut patronage du gouvernement » belge est important dans la mesure où le dépassement de la définition strictement biologique de Lombroso se fait justement depuis une nouvelle stratégie globale du gouvernement libéral, la *défense sociale*. La question du « type criminel » devient secondaire, car l'enjeu prophylactique²⁵² de l'anthropologie criminelle

²⁵² En effet, la philosophie pénale de la *défense sociale* se fait intervention prophylactique par une « action positive sur les facteurs qui ont fait naître le crime (...) elle peut être dirigée (...) contre les circonstances extérieures (...), c'est-à-dire contre les causes sociales de l'infraction ». L'action de défense sociale peut également être dirigée « contre l'individualité en partie innée, en partie acquise du délinquant » (Franz Von Listz, 1892 : 534). Cette action pénale se fait également éducationnelle, en prenant aussi bien en compte l'alimentation de l'enfant, aussi bien que son éducation à l'école comme à la maison. En agissant directement sur l'éducation du nouveau-né, on pourrait dès lors « sauver l'avenir des générations futures ». En agissant sur les circonstances extérieures, « sociales et surtout économiques », on pourrait, pour les réformateurs libéraux de la fin du XIX^e siècle, également

est « *de prendre les mesures de sécurité sociale à l'égard d'une catégorie d'individus qui ne peuvent s'adapter à leur milieu* ». Car avec la théorie de la « dégénérescence » c'est le milieu qui devient le vecteur de la race : « *Le criminel flamand ressemble bien plus au Flamand réputé non criminel qu'au Wallon assassin. Tout criminel, tout dégénéré relève, avant tout, de sa race* » (Heger & Dallemagne, 1881). Houzé le répète : « le type criminel de M. Lombroso n'est pas un type anatomique ». Ainsi, « *le type criminel désigné par M. le professeur Lombroso comme appartenant au criminel-né est un produit hybride (...) ce n'est donc pas un type réel* ». Ce qui lie les différents types criminels est désormais la théorie de la dégénérescence : « *les dégénérés sont les produits héréditairement dégradés de la race (...) incapables de s'adapter à leur milieu, réfractaires à toute éducation par insuffisance organique, ce sont des victimes de l'évolution* (Ch. Féré) » (Emile Houzé, 1892).

D'un point de vue généalogique, il est possible de faire remonter cette catégorie à la fois pénale et psychiatrique de l'« attentat-suicide » à la notion ethnologique de la « course à l'amok ». Ce motif orientaliste que l'on retrouve autant chez Mauss, chez Sartre que chez Stefan Zweig (*Amok ou le Fou de Malaisie*) caractérisent cette folie homicide (suicidaire) dont on tente aujourd'hui encore d'affubler Ouassim Toumi. Dans les « cultures traditionnelles asiatiques », l'« amok » désigne, pour l'ethnologie coloniale, une course effrénée et meurtrière d'un homme possédé par un esprit vengeur. Ce terme de fabrication coloniale a été utilisé dans la presse flamande en août 2020 à la suite de tensions entre la police et des jeunes hommes noirs et arabes venus de Bruxelles sur la plage de Blankenberge, au moment où les bourgmestres des communes côtières NVA et Vlaams Belang ont mis en œuvre une forme de profilage racial en interdisant les voyages d'un jour, pour caractériser une forme de violence qui aurait eu lieu (cf. La Libre, 10/08/2020). Confrontés à une période de canicule intense, particulièrement difficile à vivre dans les quartiers populaires du croissant pauvre bruxellois, de jeunes Noirs et Arabes se sont rendus massivement à la mer du Nord. La plage de Blankenberge est la plus proche et la plus accessible depuis Bruxelles : 1h14 depuis la gare du Midi. Blankenberge est une commune N-VA, le Vlaams Belang y est le second parti. Devant l'affluence de jeunes hommes noirs et arabes, la SNCB et certaines communes de la côte ont pratiqué une forme de profilage racial, notamment en exigeant une nuit d'hôtel pour pouvoir se rendre sur les plages. Avec la marée montante, l'espace disponible sur la plage a diminué, ce qui a augmenté les tensions, notamment autour des chaises longues et des parcelles privatisées. À un moment, il y a eu une bagarre et certains jeunes présents sur la plage ont lancé quelques parasols sur la police. Cette scène a rapidement fait l'objet d'une surmédiatisation, notamment de la part du Vlaams Belang (Ortwin Depoortere) qui a fut le président de la commission intérieure, et avec la N-VA a organisé une réunion d'urgence, en pleine période de congés parlementaires. Tom Van Grieken, président du Vlaams Belang, a d'ailleurs été un des premiers politiques à reposter la vidéo qui a depuis fait le tour du monde. Pieter De Crem (CD&V), ministre de l'Intérieur, a de son côté réclamé une punition « *ferme et sévère* » à l'égard de « *cette bande déchaînée* » et s'est dit favorable à une « *interdiction de lieu, locale ou généralisée à l'ensemble de la côte* » (relégation) pour les auteurs de troubles, « *comme on le fait avec les hooligans dans le football* ». C'est dans ce contexte que la presse flamande a largement utilisé le terme de « amok » pour caractériser ces événements comme une « *rage meurtrière incontrôlable* ». On retrouve également ce terme dans les manuels de formation de la police (cf. « La police face au phénomène AMOK »). Le terme est même repris dans une circulaire ministérielle (GPI 48 bis), le concept : « *d'incident AMOK désigne un événement au cours duquel une ou plusieurs*

agir sur la « marche de la criminalité » : en agissant « *sur les ancêtres du criminel et en même temps sur l'individualité innée de celui-ci* » ; en déterminant « *le développement corporel et intellectuel de l'auteur du crime, c'est-à-dire son individualité acquise* » ; en exerçant enfin « *leur influence au moment de l'action* ». Von Listz présuppose que le criminel aurait agi autrement si « *d'autres influences avaient agi sur sa vie* ».

personnes, en un endroit donné, agressent les personnes présentes et tentent de faire le plus grand nombre de victimes (...) ». L'islamophobie structurelle permet ici d'acclimater et de prolonger une théorie raciale issue de l'ethnologie coloniale de la fin du XIX^e siècle aux conditions du racisme d'État contemporain.

Il s'agit d'un terme de l'ethnologie coloniale de la seconde moitié du XIX^e siècle entré dans la psychiatrie au début du XX^e siècle. Le terme désigne « *un accès subit de violence meurtrière qui prend fin par la mise à mort de l'individu après que ce dernier a lui-même atteint un nombre plus ou moins important de personnes* ». On le retrouve dans des récits de colons et/ou d'ethnologues relatifs à la Malaisie, à l'Inde, à la Polynésie, aux Philippines, à la Caraïbe, à la Terre de Feu, à la Région arctique ou à la Sibérie où il caractérise un comportement majoritairement masculin. Marcel Mauss, dans *Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité* (1926), en parle en ces termes : « *Tout le monde connaît l'amok malais : des hommes (ce sont toujours des hommes), même encore de nos jours, et même dans de très grandes villes, pour venger une mort d'un des leurs ou pour une insulte, partent, "courent l'amok" et tuent autant de gens qu'ils peuvent sur le chemin jusqu'à ce qu'ils soient eux-mêmes abattus. L'humanité néo-zélandaise et malayo-polynésienne en général est le pays d'élection d'émotivités de ce genre* » (Mauss, 1926 : 8). L'ethnologie coloniale explique ainsi les causes de déclenchement de cette « folie homicide » par la « frustration » (humiliations, échecs en public) induisant un désir de vengeance, le mécanisme psychiatrique est alors décrit comme une « décompensation brutale ». Cette catégorie se branche sur celle de « monomanie homicide » ou de « folie meurtrière ». Jean-Paul Sartre, dans *La Nausée* (1938), en reprend le leitmotiv : « (...) des Samoyèdes, des Nyams-Nyams, des Malgaches, des Fuégiens célèbrent les solennités les plus étranges, mangent leurs vieux pères, leurs enfants, tournent sur eux-mêmes au son du tam-tam jusqu'à l'évanouissement, se livrent à la frénésie de l'amok, brûlent leurs morts, les exposent sur les toits, les abandonnent au fil de l'eau sur une barque illuminée d'une torche... » (Sartre, 1938 : 54). La psychiatrie évolutionniste de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle utilise alors la « course à l'amok » pour expliquer les « tueries de masse » ou les « crimes de foule » comme une forme de régression primitive au cœur des sociétés industrielles aux liens sociaux érodés.

On peut donc retrouver ici, dans des audiences qui ont lieu devant le tribunal de police de Bruxelles en décembre 2023, les effets contemporaines d'une théorie ethnologique, intégrée et étendue dans la psychiatrie de la fin du XIX^e et du début du XX^e, qui s'est diffusée comme conscience raciale criminologique. Elle se trouve ici réactivée, aux conditions de l'islamophobie contemporaine. Le « jihadiste », l'« attentat suicide », le « martyr », comme l'a montré Talal Asad (2018), sont les formes les plus contemporaines de cette « monomanie homicide » : une forme de « folie suicidaire » qui serait le produit du refoulement de la sexualité des sociétés musulmanes (on retrouve cette thématique dans toute la littérature islamophobe contemporaine, de Kamel Daoud à Malek Chebel, en passant par Fethi Benslama)²⁵³. On retrouve également ce motif dans les explications que donne la police fédérale belge du « phénomène AMOK » : « *comme dans le cas d'autres tueries de masse, il semble que l'une des motivations principales de l'amok soit de l'ordre de l'extrême frustration chez*

²⁵³ Des auteurs comme Kamel Daoud, Malek Chebel ou Fethi Benslama reconstruisent le phénomène de la radicalisation « jihadiste » depuis un univers des familles musulmanes qui serait fait de répression et de refoulement sexuel. Pour Kamel Daoud (2016), il s'agit d'analyser une dérive qu'il désigne sous le terme de « porno-islamisme » dont se serviraient les prêcheurs « ... pour recruter leurs fidèles : descriptions d'un paradis plus proche du bordel que de la récompense pour gens pieux ». Fethi Benslama construit également une analyse de type psychanalytique de la violence djihadiste liée au refoulement sexuel. Pour Benslama (2015), « le martyr est un sujet qui veut survivre en disparaissant [...]. Il n'est mort qu'en apparence ; il reste vivant, jouissant sans limite ». Voir aussi Badache, 2018 : 87-99.

*l'auteur, faisant naître un profond sentiment de haine et provoquant un désir de vengeance. D'aucuns considèrent que le mécanisme qui sous-tend le passage à l'acte est celui de la « décompensation psychiatrique » qui correspond à une rupture de l'équilibre psychologique à l'origine de symptômes graves (délires, hallucinations, ...). Souvent l'auteur trouve la mort, particulièrement en se suicidant, moyen pour lui de se libérer des pulsions insoutenables qui l'assaillent. » (« La police face au phénomène AMOK », www.police.be, 23/08/2022). Les caractérisations de « amok » pour parler à la fois des jeunes Noirs et Arabes présents sur la plage de Blankenberge et de la « bagarre » qui a eu lieu ainsi que de « kamikaze » ou d'« attentat-suicide » pour parler du « comportement dangereux » de Ouassim Toumi pris dans une course poursuite policière, indiquent comment le racisme d'État n'est pas seulement une production top-down (de l'État sur les institutions et les individus sous la forme d'« appareils idéologiques d'État », cf. Althusser), mais se constitue et s'entretient depuis un socle épistémique historicisable dont les théories continuent de circuler dans la conscience post-coloniale comme dans les manuels de police de façon parfaitement naturalisée à partir de réactualisations continues depuis une multitude de rapports de pouvoir. La réactualisation de ces théories construites durant la première moitié du XIXe siècle par la psychiatrie médico-légale (Esquirol, 1824-1830) et déployée durant la seconde moitié du XIXe siècle et le début du XXe siècle par l'ethnologie coloniale s'effectue aujourd'hui, dans le cas du procès visant à déterminer la responsabilité dans la mise à mort de Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali, sous la forme d'une lecture *post mortem* des mobiles de façon à générer une culpabilité primordiale qui permet de présenter, en retour, la course poursuite comme une « contre-violence pacificatrice » (Meziane, 2021 : 109). Nous avons pu montrer comment cette politique de déresponsabilisation passait à l'intérieur de la philosophie pénale elle-même. Nous pouvons ici aussi parler d'une double mort, à l'instar de celle de Lusinga, d'une mise à mort sur le plan judiciaire, qui est le redoublement du choc, de l'effroi de la mise à mort policière. « *Niemand zeugt für den Zeugen* » (Paul Celan). Cette effacement/effondrement de la parole des témoins, cette *catastrophe* du sens constitutive du *tort* (Rancière, Lyotard) s'ouvre ainsi comme un « puits aux fantasmes » (Mbembe), comme une matrice islamophobe de sur-interprétation des mobiles.*

Conclusion générale

Dans cette thèse, nous avons effectué deux formes différentes d'archéologie des théories et dispositifs coloniaux à partir de deux réseaux problématiques qui en constituent les deux axes structurants : le premier tracé à partir du crâne de Lusinga et des deux statuettes céphalomorphes pillées par Emile Storms en 1884 lors d'un massacre colonial, le deuxième à partir d'une campagne de contestation contemporaine du folklore négrophobe à Lessines et à Ath ainsi que du procès pour déterminer la responsabilité dans la (mise à) mort de Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali devant le tribunal de police de Bruxelles. En termes d'historicité et d'épistémè, ces deux réseaux se croisent et se recoupent à différents endroits. Dans cette conclusion générale, nous allons en restituer les grandes scansions afin de dégager différents acquis constitués au cours du chemin.

Le premier réseau démarre avec les controverses contemporaines autour de la restitution du patrimoine africain pillé durant la colonisation pour se prolonger en une descente dans les archives coloniales de la Société d'Anthropologie de Bruxelles de la fin du XIXe siècle qui

interroge les liens entre muséographie et valorisation des artefacts pillés durant la colonisation et les gouvernements coloniaux au Congo, pour restituer les effets de ces politiques sur les formes contemporaines de la restitution.

Le second réseau part d'une campagne de contestation du *blackface* (2018-2019) pour se prolonger en une archéologie de la mise en scène du sauvage à l'époque coloniale et dans le temps plus long des sociétés esclavagistes comme formation d'une négrophobie culturelle, pour remonter ensuite dans le présent des formes de recomposition post-coloniale du *blackface* folklorique en Belgique, de façon à interroger les effets de l'antiracisme libéral, et se clôt sur les réactualisations, dans le cadre du volet pénal de l'affaire Ouassim et Sabrina, des catégories pénales de la fin du XIX^e siècle déjà travaillées dans la première partie.

*
* *

Toute une série d'arguments, avancés pour répondre aux exigences des diasporas africaines subsahariennes et qui se sont formulés lorsque le débat sur la « restitution » a émergé en Belgique, autour de la réouverture du musée de Tervuren en 2018, ont en réalité été établis dans les années 1960, stratégie que nous avons retrouvée dans le *Contentieux Memorandum* de Lucien Cahen (MRAC, Département de la culture et de la société, dossiers IMNZ, Lucien Cahen, « Contentieux Mémoire », s.d. [début des années 1960], dossier IMNZ-MRAC). Cette politique de non-restitution post-indépendance s'est développée sur le modèle de la coopération technique et a pris les formes du plan de trente ans de Van Bilsen. En effet, l'universitaire belge Jef Van Bilsen publia en 1956²⁵⁴ un texte intitulé *Un plan de trente ans pour l'émancipation de l'Afrique belge* qui avait vocation, par la suite, à devenir un manifeste de la décolonisation belge désigné sous le nom de « Plan de trente ans de Jef Van Bilsen ». Van Bilsen était docteur en droit à l'université de Louvain, militant de l'organisation politique fasciste flamande Verdrinaso et professeur de l'université de Gand. Avec ce plan, il émettait l'hypothèse qu'une période de trente ans serait nécessaire pour préparer l'élite congolaise avant d'accéder à l'indépendance (Michel, 1996 : 163-164). Le Plan préconisait à la Belgique d'admettre de manière définitive une politique d'émancipation nette pour sa colonie du Congo et des territoires sous tutelle du Ruanda-Urundi permettant une décolonisation progressive en l'espace d'une génération (Van Bilsen, 1994 : 9). Le plan Van Bilsen constituait une volonté métropolitaine d'encadrer et d'accompagner les désirs et les volontés congolaises d'indépendance et d'autodétermination qui s'exprimaient avec force depuis la Seconde Guerre mondiale au sein d'un agenda paternaliste qui entendait maîtriser les coordonnées du processus. Cette politique d'émancipation progressive visait à accorder petit à petit plus de droits aux colonisés de façon à ce qu'ils continuent de coopérer avec la Belgique. Ce plan de trente ans pour l'émancipation politique de l'Afrique belge était surtout un dispositif diplomatique à destination des critiques anti-coloniales internationales de plus en plus importantes (Van Bilsen, 1978 : 175). Immédiatement après la publication du Plan, les premiers manifestes politiques, comme le manifeste *Conscience africaine* (1956) de l'Alliance des Bakongo (Abako), paraissent. En décembre 1957, peu après la création du Mouvement National Congolais, se tient au Ghana, à Accra, une conférence panafricaine à laquelle participe Patrice

²⁵⁴ La première publication du « Plan de trente ans pour l'émancipation politique de l'Afrique belge » a eu lieu dans *De gids op Maatschappelijk Gebied* (nl), plus connu sous le nom *De Gids*, à la fin de l'année 1955. Cette revue, fondée en 1901 et organe officiel du Mouvement Ouvrier Chrétien belge, connu à ce moment sa plus grande popularité et influence. Peu après, en février 1956, il fut publié dans *Les Dossiers de l'action sociale catholique*.

Lumumba. Le 30 juin 1960, l'indépendance du Congo est déclarée. Le Plan de trente ans n'aura pas tenu quatre ans. Pris de panique par l'accélération internationale des processus de décolonisation, le gouvernement colonial belge va alors prendre les devants, « *tourner à droite le mouvement de libération, de désarmer le peuple : vite, décolonisons. Décolonisons le Congo avant qu'il ne se transforme en Algérie (...) le colonialiste répond par la stratégie de l'encadrement ... dans le respect de la souveraineté des Etats* » (Fanon, 2011 : 477-478). Toujours est-il que du point de vue de la forme politique, le Plan de trente ans engage quelque chose de générique dans la politique de coopération post-coloniale de la Belgique : la pédagogie de l'émancipation constitue et se constitue depuis une relation profondément inégalitaire ; car c'est le maître, l'ancienne puissance coloniale, qui *conduit* sous tutelle et émancipe le colonisé vers une égalité qui est toujours à venir, de façon à maîtriser les horloges et à maintenir son hégémonie²⁵⁵. Cette promesse d'égalité est ce qui permet de maintenir l'ordre inégalitaire colonial par-delà l'indépendance. Les logiques globales sont donc des logiques de maîtrise. Nous pouvons dès lors parler de l'instauration d'un rapport hégémonique : « *Tout rapport hégémonique est nécessairement un rapport pédagogique, et il intervient non seulement au sein d'une nation, entre les diverses forces qui la composent, mais aussi dans tout le domaine international et mondial (...)* » (Gramsci, *Cahiers de prison*, 10, § 44).

Cette relation pédagogique comme prolongement de l'hégémonie belge dans les politiques de coopération post-coloniale est particulièrement perceptible dans la réponse du directeur de Tervuren à la question de la restitution que nous avons traité tout au début de cette thèse : il plaide d'abord pour un renforcement des capacités techniques et « d'ici à vingt ans », il serait imaginable d'engager un « partage de collections », des « expositions itinérantes » et la restitution de « doubles ». Nous retrouvons également cette relation pédagogique inégalitaire comme prolongation de la colonialité du savoir/pouvoir belge dans la subalternisation de l'expertise diasporique post-coloniale, que ce soit dans la négociation de la future exposition de référence (les experts mandatés par le Comraf ne pourront jamais construire un champ de problématisation commun avec les scientifiques du musée, ils ne seront confrontés qu'au service pédagogique) comme dans les formes de valorisation de la « parole africaine » dans la scénographie de cette exposition (la parole africaine est systématiquement renvoyée au « vécu », au « subjectif », et reste ainsi subordonnée à la parole des scientifiques). Cette politique d'émancipation progressive, dont le musée de Tervuren constitue un acteur central, a comme enjeu stratégique de conserver l'hégémonie de l'expertise belge post-coloniale sur l'Afrique centrale. C'est pour cette raison que nous parlons d'une *politique de non-restitution* dans la mesure où la politique post-indépendance belge se constitue sur ce modèle de l'émancipation et donc de la coopération comme une forme de neutralisation et de recodage des exigences en termes de restitution et de réparation déjà formulée depuis la table ronde économique (1960).

²⁵⁵ La Belgique fabrique à la table ronde politique (janvier-février puis avril-mai 1960) une indépendance de papier toute en retirant, dans le même geste, à la table ronde économique (avril-mai 1960), toute forme de souveraineté possible. La contre-révolution coloniale se dessine à travers de multiples tentatives de mise en place d'un « protectorat », dont l'assassinat de Patrice Lumumba n'est qu'un des actes : en janvier 1959, la police belge provoque des troubles à Léopoldville pour tenter de décapiter le mouvement d'indépendance ; le 17 juillet 1959, Iléo (au service de la Société générale) et Kalondji (l'un des assassins de Lumumba au service de l'Union minière) créent une scission devant l'impossibilité d'exclure Lumumba de son parti ; le 30 octobre 1959, les ennemis de Lumumba avec l'aide de la police provoquent des émeutes à Stanleyville et emprisonnent Lumumba ; en juillet 1960, des émeutes provoquées d'abord dans deux entreprises belges puis dans les rangs même de la Force publique, encadrée et commandée par des officiers belges, donnent le prétexte au gouvernement de Bruxelles d'intervenir militairement et brusquent le complot qu'il projetait, c'est la sécession du Katanga avec Tshombé, puis celle du Kasai avec Kalondji ; le 5 septembre 1960, Kasavubu, d'accord avec Tshombé, Kalondji et sur les conseils de ses amis belges et français, prononce illégalement la « destitution » du gouvernement de Patrice Lumumba ; etc. Pour une analyse détaillée, voir Fanon, 2018 : 530-536)

Le musée de Tervuren, en tant qu'agence de la coopération belge, mais aussi en tant qu'institution scientifique, a été constitué comme lieu du litige (post)colonial par les diasporas africaines subsahariennes depuis les années 1990. Ayant joué un rôle central et continuant de jouer un rôle important dans la constitution, la diffusion et l'entretien de théories négrophobes évolutionnistes et primitivistes sur les Africains, cette institution se trouve donc au cœur des préoccupations décoloniales depuis les conséquences les plus contemporaines en termes de discrimination à l'embauche, au logement, de discriminations à la santé, aux enjeux de comorbidité, jusqu'aux crimes et violences policières négrophobes. En reprenant les mots de Toma Luntumbue dans *Tervuren, livre de pierre* (2004), on peut dire que l'épistémè coloniale « *n'est pas confinée à Tervuren, elle est parmi nous, dans nos têtes, dans notre quotidien, le musée est à l'intérieur de chacun* ». Nous pouvons dès lors induire ici une idée extensive de la colonialité, y compris comme circulation a-critique de théories, ce qui explique aussi l'extensivité de nos actes d'enquête qui déplace la notion même de « terrain ». Ce à quoi nous avons cherché à nous rendre « disponible » est peut-être alors moins à un « terrain » au sens d'une totalité définie, close sur soi, préexistante dont on pourrait faire le tour jusqu'à saturation, qu'aux *problèmes* tels qu'ils sont en train de se déployer, à travers différentes controverses.

Nous avons donc dû pratiquer une archéologie dispersée, tant au niveau des sources que des temporalités, par nécessité. Du point de vue de l'écriture ethnographique, nous avons dès lors tenté de maintenir ce qui s'est passé dans la diffraction qui lui est propre, de construire l'héritage colonial non pas comme un acquis, comme un savoir qui s'accumulerait et se solidifierait sous la forme d'une encyclopédie (à l'instar du musée de Tervuren), mais comme un ensemble de failles, de fissures, de couches hétérogènes, donc de controverses que nous avons cherché à rendre instables de l'intérieur. C'est ce parti pris méthodologique qui aura construit notre approche par extension, du crâne, vers les archives en passant par l'espace public, les statues, les théories raciales, leurs reprises et leur circulation, les salles de vente, le musée de Tervuren, celui de l'armée, l'Institut des Sciences naturelles, l'ULB, le tribunal de police, etc. ; approche par extension aussi au niveau des temporalités en donnant une place importante à la contestation passée et aux controverses contemporaines, pour que l'issue demeure incertaine.

Nous avons donc tenté d'articuler les différentes traces épistémiques, au sein de la bibliothèque coloniale, de l'assassinat de Lusinga en 1884 comme crime continué. Il y a en effet un excès de la violence coloniale qui se trouve sans cesse reconvertie et prolongée au sein de divers dispositifs de savoir, reconduit de proche en proche. « Négrophobie » est le nom générique que nous pouvons donner à cette violence en excès dans le temps long. En relisant différentes conférences de la Société d'Anthropologie de Bruxelles où le cas Lusinga a été étudié et problématisé ainsi qu'en restituant différents agencements muséographiques dans lesquels les *fruits étrangers* du massacre colonial de 1884 ont été réagencés, nous avons récapitulé les différentes scansions de ce qu'avec Achille Mbembe et Norman Ajari nous appelons une « nécropolitique ». Ainsi l'existence de Lusinga comme vie infâme ne survit que dans les formes mêmes de son effacement continué, tout comme Ouassim Toumi dans la langue des avocats des policiers et du procureur du Roi, il nous est dès lors impossible de ressaisir ses vies en elle-même, telle qu'elles pouvaient être « à l'état libre ». En effet, le massacre, le crime, la destruction des villages, la mise en esclavage des survivants, le pillage se prolongent en une déstructuration profonde de l'ancestralité. La faille du *transbord* se constitue alors comme une béance quasi ontologique. La conséquence archéologique de ces violences connaturelles à la modernité coloniale fait en sorte qu'il n'y a aucune naturalité dans la transmission, tout y est rendu problématique : les traces sont dispersées et recouvertes par des discours positivistes négationnistes des violences coloniales et des crimes contre l'humanité, les ayants droits sont

hétérogénéisés et contradictoires, il n'existe aucun héritage en ligne directe, les réseaux de transmission sont essentiellement brisés. C'est pourquoi leur reconstruction *a posteriori* doit demeurer problématique pour ne pas recouvrir une seconde fois le crime colonial. Il s'agit en effet d'essayer de résister au risque de faire mourir une deuxième fois les vaincus du colonialisme belge, la deuxième mort étant celle des récits, notamment d'historiens, par laquelle les Congolais n'existeraient que comme morts dans les récits, comme corps défaits (McKittrick, 2011 : 311). Nous avons donc voulu, en tant qu'ethnographe de ces traces pour notre temps, ne pas apparaître au « point zéro » de la subjectivité (cf. Grosfoguel, 2006, note n° 178, page 259) en restituant les relations, les rencontres et les événements qui ont constitué la sensibilité active dans cette thèse. En effet, nous avons été initié et préparé, à différents moments de notre thèse, à percevoir ce que nous avons appelé le *spectre* de Lusinga ou son *ancestralité politique* par des rencontres, sans lesquelles il nous aurait été impossible de sentir le caractère problématique de ces traces. Dans les marges de cette thèse, et depuis certains de ces plis et actes d'enquête, emboîtées dans d'autres gestes qui lui sont extérieurs, nous pouvons donc avancer que la question de la « restitution », telle qu'elle s'est posée en Belgique à l'occasion de la réouverture du musée de Tervuren en 2018, a fait retour, par l'intermédiaire de Georgine Dibua, comme sous l'action du spectre de Lusinga. Ce qui indique que ces restes coloniaux, dont des dépouilles d'ancêtres homicidés, détenus dans la bibliothèque coloniale belge à Tervuren, à Ixelles, à l'ULB, etc., ne sont pas seulement inscrits dans une volonté de mémoire, mais nous *sollicitent* (Souriau, 2015) encore depuis une politique de réparation qui maintient la question des crimes coloniaux contre l'humanité des Africains comme non prescriptible et irrésolue. L'éthique politique de l'ethnographe, ici, est de travailler, au cœur même de ses modes de restitution, à maintenir possible la question de la justice.

Dans le champ des débats en sciences sociales aujourd'hui, l'inflation des enquêtes autour des « invisibles » et des « non humains » caractérise ce qui est parfois appelé le « tournant ontologique » (Latour, 2012 ; Descola, 2005 ; Viveiros de Castro, 2014, etc.). Nous n'entrons pas ici dans les débats complexes qui ont produit dans l'anthropologie contemporaine différents moyens d'échapper à l'anthropocentrisme et, ainsi, de décrire des interactions entre des humains et des non humains sans nécessairement partir du principe que les premiers font exister les seconds. Il nous semble par contre que la présence de dépouilles mortelles de chefs congolais assassinés, dans les collections de l'Institut des Sciences Naturelles ou du laboratoire d'anthropologie de l'Université Libre de Bruxelles, vient ébranler la façon dont ces questions sont posées et pensées aujourd'hui. Dans l'*épistémè* coloniale positiviste (Houzé, 1892), depuis les collections constituées par l'anthropologie physique, ces ancêtres homicidés sont construits et pensés comme des *items*, des « restes humains », donc des choses inertes inscrites, en tant qu'aliénées au domaine de l'État, dans l'ordre du droit domanial. Des « objets » qui n'engagent aucune responsabilité, qui ne sollicitent aucun souci éthique. Ce statut est évidemment la conséquence historique de la violence coloniale qui s'est constituée au Tanganyika à travers une quadruple opération : une prise de terre, une prise de crâne, une prise d'esclaves et une prise de fétiches, en tant que *regalia* de chefs indigènes récalcitrants vaincus. L'option qui consisterait en une stricte inversion du rapport colonial d'appropriation naturaliste et donc à conférer à ces « reste » une agentivité ne nous semble pas ici convaincante. « Suffit-il (...) de passer de l'humain au non-humain pour libérer l'anthropologie de sa matrice coloniale ? » (Meziane, 2023 : 10) s'interroge Mohamed Amar Mezian dans son dernier livre. En effet, Meziane interroge ce « nouvel exotisme » dans lequel la pensée contemporaine est baignée (Meziane, 2023 : 9), son « néo-animisme foncier » (Meziane, 2023 : 49). Et c'est peu dire que l'intérêt pour les cosmologies indigènes marque particulièrement l'anthropologie actuelle (Latour, 1991 ; Wagner, 2014 ; Ingold, 2000 ; Viveiros de Castro, 1998 et 2009 ; Descola, 2005 ; Strathern, 1998 et 1992 ; etc.). Mais cet intérêt non problématisé pour le lointain par des

structures du renversement termes à termes (« ontologie à polarité inversée », Meziane, 2023 : 53) aurait pour nous, comme conséquence, de recouvrir un peu trop rapidement le *trouble* posé par ces « restes » en termes de lésions et de torts, et donc de réparations. Un tel « tournant ontologique » aurait comme effet problématique de rendre impensable une anthropologie de la violence coloniale dans ses continuités et reprises actuelles. Nous comprenons que le souci est ici éthique et concerne des enjeux de justice. Au lieu de changer d'objet, ne faut-il pas dès lors changer la méthode et la pratique même de l'anthropologie (Meziane, 2023 : 61) ? En avançant le concept d'« ancestralité politique », nous avons voulu à la fois détotaliser et désontologiser la question de la « parentalité ». Cette désontologisation des ancêtres homicidés est d'autant plus nécessaire que leur ontologisation, que ce soit sous la forme d'une « pensée sauvage » ou d'une « philosophie bantoue », fut précisément, comme nous l'avons vu, l'opération ethnologique coloniale par laquelle les populations du Tanganyika ont été colonisées après avoir été militairement vaincues. En effet, à travers l'inculturation missionnaire, cette ontologisation des « Bantous » jusque dans leurs relations aux ancêtres et à leurs cosmologies locales (cf. Kaozé) mise en œuvre par Tempels et Possoz a permis de constituer les populations du Tanganyika depuis une philosophie qui leur serait propre de façon à indigéniser (bantouiser) le christianisme. Ainsi, à travers ses opérations de gouvernementalité, le pouvoir colonial ne fait pas que détruire la différence, il la gouverne en codifiant le « droit coutumier » et en associant les chefs de tribus au pouvoir colonial (*indirect rule*). Le renversement ontologique qui consisterait ici à conférer un peu abstraitement une dignité et une ancestralité naturalisée aux chefs congolais homicidés dont les dépouilles mortelles sont « conservées » dans les institutions scientifiques belges sous l'effet de la mauvaise conscience et de la culpabilité ne ferait, nous semble-t-il, que rejouer la réhabilitation *post mortem* par-dessus les blessures et les destructions historiques. Nous ferions et rejouerions alors exactement la même chose que la politique indigène belge au Congo des années 1920 et 1930 : recouvrir les crimes, les destructions, les pillages, etc. d'une fausse conscience prétendument « respectueuse » des ontologies indigènes, pseudo-respect dont Fanon a montré qu'il ne s'agissait en réalité que d'un ultime masque blanc du colonialisme lui-même. Au regard de notre travail archéologique, il nous semble qu'il est quelque peu usité de parler d'un « tournant ontologique » qui aurait eu lieu dans les années 1990-2000. Nous préférons plutôt parler d'un « retour » de l'ontologie ou d'une « insistance » des questions métaphysiques post-coloniales dans une continuité avec l'ethnologie coloniale. Du point de vue d'une anthropologie décoloniale située dans le contexte institutionnel et épistémique belge, nous percevons la persistance des enjeux ethno-philosophiques (« philosophie ethnologique ») depuis l'« ontologie bantoue » telle que formalisée par Tempels et Possoz : « *Il est grand temps que chacun s'y mette, afin de rechercher et de définir la pensée fondamentale de l'ontologie bantoue, unique clef permettant de pénétrer la pensée des indigènes (...)* Nous ne prétendons certes pas que les Bantous soient à même de nous présenter un traité de philosophie, exposé dans un vocabulaire adéquat. C'est à nous qu'il appartient d'en faire le développement systématique. C'est nous qui pourrions leur dire, d'une façon précise, quelle est leur conception intime des êtres » (Tempels, 1945 : 9).

Plutôt que d'*agentivité*, nous avons alors préféré parler d'*abaliété* (Souriau, 2009) : l'existence de ces ancêtres homicidés, leurs survivances depuis la bibliothèque coloniale, ne tient que par le fait qu'elle est soutenue par d'autres. Existences non ontologiques donc, de part en part historiques, conséquence des violences coloniales comme rupture de la transmission et de la parentalité. Nous avons alors tenté de restituer l'existence de Lusinga à la fois dans la pleine dureté de son interruption (le crime de 1884 à jamais *ineffaçable*) mais également entretenue, prolongée et reprise. Des reprises hétérogènes et antagoniques que nous avons tenté d'inscrire dans leurs tensions.

Depuis cette archéologie des savoirs coloniaux, dans lesquels le crime de Lusinga s'est retrouvé reconverti et effacé, nous avons ensuite montré, c'est une des dimensions généalogiques de notre enquête, comment ceux-ci ont eu un impact significatif sur la façon dont nos sociétés contemporaines envisagent la restitution depuis le droit de propriété, d'État à État. Dépourvue et impréparée devant les demandes de restitution de Thierry Lusinga, puis du groupe de l'université de Lubumbashi autour de Fernand Numbi Kanyepa, « invérifiables » depuis l'expertise belge autotélique, la colonialité du savoir se rejoue ici au cœur même des modalités post-coloniales de restitution les plus contemporaines.

En suivant les différents débats et controverses internes à la Société d'Anthropologie de Bruxelles (S.A.B.), nous avons petit à petit pu identifier une double démarche inscrite dans le gouvernement colonial belge au Congo : à la fois puissance militaire brutale (prises de terre, massacres, pillages, travail forcé) et constitution d'un gouvernement indirect qui conserve les mœurs indigènes afin de les gouverner. Dans un pli analogue à la controverse de Valladolid qui oppose l'aristotélisme (*La Politique*, Livre I, 1255a, § 13) de Sepulveda à l'humanisme dominicain de Las Casas qui fait l'hypothèse d'une éducationnalisation des mœurs indigènes, notamment autour du débat sur la pratique du « sacrifice humain », dans ces controverses internes s'esquisse un même dispositif colonial. Il y aura tout au long de la colonisation belge au Congo cette tension constitutive entre éducationnalisation, conversion, élévation à la civilisation et défense, sauvegarde, rebantouisation, etc. La création du musée de Tervuren lui-même, en tant que croisement militaire et muséographique, se situe au cœur de cette forme de gouvernementalité coloniale en formation.

La forme épistémique de cette gouvernementalité, nous l'avons retrouvée dans la « station » de l'AIA, puis de l'EIC, comme dispositif de savoir/pouvoir qui se constitue depuis la *Conférence géographique* (1876), à la fois dans une mission de « lutte contre la traite des Noirs », mais aussi d'exploration de « territoires inconnus » afin d'y implanter la Civilisation. Double colonisation non contradictoire inscrite dès les premiers moments léopoldiens : à la fois scientifique (géographique et ethnographique) et philanthropique (foyers de civilisation et bastions anti-esclavagistes). La mission coloniale de Storms au Tanganyika, que nous retrouvons tant dans les *Carnets* que dans l'exposé de 1886 (« Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale »), se veut une ethnographie des peuples et des tribus du Tanganyika, à travers l'observation des mœurs indigènes et de leurs pratiques culturelles, afin de les classer dans un grand tableau des civilisations. Les Stations léopoldiennes comme embryon d'un État en formation (futur EIC puis Congo belge) rendant possible la constitution de cartographies ethno-linguistiques, bases d'une gestion administrative indirecte du territoire et de ses populations.

Comme l'indique la lettre de Maximilien Strauch du 20 juillet 1883, ainsi que l'établissement des premières collections ethnographiques par des militaires léopoldiens (Storms, Vangele, De Bruyne, Lemaire, Masui, etc.), l'opération de conquête coloniale est indissociable d'une politique muséale de « conservation ». Lemaire, officier d'artillerie au Congo, assumera, en 1898, les fonctions de Secrétaire général à l'Exposition de Tervuren et aura la charge, avec le docteur Dupon, des trois cents indigènes du Congo employés dans le cadre du zoo humain (*Biographie Coloniale belge*, 1951, II, 604). De son côté, Masui, lieutenant d'artillerie, deviendra le premier directeur du Musée du Congo de 1889 à 1899. Nous retrouvons des traces épistémiques de cette dimension militaire de « conservation » culturelle dans les exposés de Houzé et de Storms. Les peuples d'Afrique colonisables sont décrits à la fois comme décadents, mais aussi comme des « fossiles vivants », dont l'archéologie coloniale devrait « collecter » les dernières traces de ces civilisations en train de disparaître. La colonisation s'établit alors comme

une « résurrection muséale » des peuples africains qui est contemporaine des premiers musées patrimoniaux, elle en tire sa mission civilisatrice. La « décadence » imputée aux « tribus du Tanganyika » serait due à l'« esclavagisme arabe », à la « polygamie », aux « guerres fratricides », bien que d'anciens vestiges d'États-empires vaincus indiqueraient que les races métissées et affaiblies auraient été autrefois capables de grandes œuvres de civilisation. L'Association Internationale Africaine (A.I.A) ne viendrait plus alors occuper, piller et massacrer les populations du Tanganyika pour sa propre hégémonie et son propre profit, elle viendrait délivrer ces populations du fléau de la race pour la « régénération » de l'Afrique. Il ne faut dès lors plus opposer mission philanthropique et colonisation ni faire de la première le masque utilitaire et cynique de la seconde, car ces deux dimensions sont constitutives du gouvernement colonial tel que nous en avons repéré différentes séquences. L'islam, dans le discours léopoldien qui se construit sur le modèle de la croisade (« L'héroïsme militaire belge anéantit l'Arabe esclavagiste », Monument aux pionniers du Congo, Cinquantenaire), est accusé d'être une civilisation de mort ; les conquêtes islamiques, la diffusion de l'islam le long des routes de la traite en direction de Zanzibar et d'Oman, étaient alors considérées comme responsables d'avoir détruit les civilisations et les empires qui les ont précédées, et affaibli les races africaines. À l'occasion de l'exposé qu'il donne sur le crâne de Lusinga, Houzé parle de la « décadence intellectuelle abantou²⁵⁶ » qui contraste avec les « ruines d'États » au sud de l'Afrique « des Cafres à leur apogée ». À bien des égards, la colonisation est pensée et mise en œuvre comme une régénération de la race. La colonisation du Congo et l'établissement des pavillons de l'AIA au Tanganyika comme une nouvelle Jérusalem (Léopold II) se sont constitués comme l'« *affranchissement des peuples africains du joug du fanatisme et de la tyrannie* ».

Les *Carnets de Storms*, rédigés sous le format du *Questionnaire de sociologie et d'anthropologie* de Paris, sont particulièrement caractéristiques de cette machine d'écriture coloniale qui voulait désormais ethnographier les peuples et les tribus, observer les mœurs et leurs rites, les classer pour les instaurer en systèmes juridiques distincts. Du point de vue épistémologique, la structure du *Questionnaire* (Vie affective, Vie nutritive, Vie sensitive, Esthétique/Parures/Beaux-arts, Religion, Vie sociale, Vie intellectuelle) prend appui sur la station comme espace de pénétration et d'accumulation du savoir. Le comparatisme organisé par l'ethnographie coloniale s'inscrit dans la gouvernementalité indirecte.

La politique coloniale, comme Meziane le montre à partir du cas de la campagne d'Égypte de Napoléon (1798 à 1801), se déploie à partir d'une certaine « politique de la tolérance »²⁵⁷ à l'égard des mœurs indigènes comme technique de contre-insurrection. Il n'y a donc aucune contradiction entre la « brutalité » coloniale incarnée par des personnages comme Emile Storms ou Léon Rom, collectionneurs de crânes et criminels, et le « respect » supposé des Pères Blancs et des missionnaires pour les cultures locales et les langues bantoues, car ces deux dimensions s'articulent au sein d'un même dispositif colonial ; la « brutalité » et la « défense de la condition indigène » fonctionnent ensemble, au sein d'un même dispositif civilisationnel. C'est pourquoi il nous faut parler d'une « tolérance armée » dont les carnets ethnographiques des campagnes militaires d'Emile Storms au Tanganyika constituent un cas d'étude.

²⁵⁶ La raciologie coloniale de la fin du XIX^e siècle divise les indigènes de l'Afrique australe entre les Abantous (Cafres et Amazoniens) et les Koïkoin (Hottentots).

²⁵⁷ Pour l'expédition d'Égypte, Napoléon dit à ses soldats : « Ne les contredisez pas », « agissez avec eux comme nous avons agi avec les Juifs, avec les Italiens ; ayez des égards pour leurs muftis et leurs imams, comme vous en avez eu pour les rabbins et les évêques » « Ayez pour les cérémonies que prescrit l'Alcoran, pour les mosquées, la même tolérance que vous avez eue pour les couvents, pour les synagogues, pour la religion de Moïse ou de Jésus-Christ » (Laurens, 1997 : 111).

Nous avons trouvé, dans la politique missionnaire de l'« inculturation », la forme générative de cette gouvernementalité coloniale indirecte. En restituant la dimension ethnographique de la mise à mort de Lusinga, nous avons tenté d'en restituer l'efficace. En effet, en tranchant la tête de Lusinga, en promenant sa tête sur une lance, en pillant les statuettes céphalomorphes ancestrales, en présentant la tête de Lusinga aux autres chefs de la contrée, pour des sociétés dans lesquels la conservation du cadavre pour les rites funéraires et l'enterrement sur la terre des ancêtres sont des pratiques primordiales, Storms sait ce qu'il fait. Découper la tête de Lusinga et la présenter devant les chefs vaincus revient donc à profaner les rites batabwa de l'ancestralité, à s'approprier les *regalia* du chef vaincu dans une forme de cannibalisme colonial de la puissance indigène. La colonisation du Tanganyika pour le compte de l'AIA se déploie alors comme une intrusion dans et par la culture. Cette violence ethno-militaire se prolongera dans diverses formes de gouvernementalité indirecte, culturelle et muséale.

La sécularisation est alors la condition de possibilité de l'inculturation. En effet, pour entrer à l'intérieur des codes culturels des sociétés indigènes et les manipuler, pour les recoder et gouverner par et dans le rituel indigène pour son propre profit, pour sa propre hégémonie, il faut que la rupture séculariste ait eu lieu. Il faut que les traditions, les actes, les rites, les cosmologies autres aient été redéfinis comme autant de « croyances » qui manifestent un sens universel du « sacré », du « religieux » en tant d'invariants anthropologiques. La rupture séculariste est l'opération même du naturalisme qui est le fond épistémique des sciences coloniales. Avec les Pères blancs, on ne domine plus la colonie par la conversion forcée, mais par traduction et hybridation des codes et pratiques indigènes. On comprend ainsi que le naturalisme n'est plus « une ontologie parmi d'autres » (totémisme, animisme, analogisme) comme le présuppose l'anthropologie structurale de Philippe Descola (2005), mais bien l'ontologie politique du colonialisme même, c'est-à-dire l'impérialité du savoir qui permet de traduire, de recoder et d'agir (inculturation) à travers ce qu'on identifie alors comme les ontologies indigènes, ontologies nécessairement locales et essentialisées (« pensées sauvages » ou « philosophie bantoue »). Si Storms peut manipuler les codes culturels batabwa, c'est parce que, pour lui, ce ne sont que des codes culturels dont lui connaît la nature profonde, l'*anthropos* universel (cf. Spinoza, *L'Éthique*). Si les indigènes « croient » aux fétiches et aux ancêtres, « croyances » qui font souvent sourire les colons (cf. le général Van Gele qui fit déplacer une sépulture à Ibonnga Ouangata pour y installer une station)²⁵⁸, c'est parce qu'il y aurait là un « besoin anthropologique fondamental » qu'on peut tout à la fois reconnaître et utiliser. Kaozé fait de même en traduisant les traditions batabwa auprès des colons en tant que porteuses d'une forme de religion naturelle en germe.

Avec le cas du Kimbanguisme, nous avons vu que le gouvernement par « inculturation » est réversible. Car, et c'est tout le paradoxe de l'inculturation, pour instaurer l'asymétrie civilisationnelle qui sert de fond à la pédagogie coloniale de l'évolution comme rapport d'hégémonie, il faut bien quelque part postuler l'égalité des intelligences (Rancière, 1995). Les figures de Simon Kimbangu et d'Anténor Firmin que nous avons croisées sont deux noms propres de ces retournements. Simon Kimbangu est baptisé par la Baptist Missionary Society en 1915 et est formé pour devenir catéchiste. Le kimbanguisme naît de cette contradiction entre

²⁵⁸ « À Ibonnga Ouangata, quand le général Van Gele eut choisi la place exacte où il voulait élever la station, les Baroumbé s'y opposèrent d'abord et firent tout ce qu'ils purent pour le décider à prendre un autre emplacement ; ne parvenant pas à lui faire modifier son plan, ils lui annoncèrent que le lieu choisi était une sépulture et le prièrent d'attendre qu'ils eussent recueilli les ossements pour les transférer ailleurs. Cette opération fut faite silencieusement avec des marques de respect ; les os exhumés furent placés dans les pièces d'étoffes et enterrés plus loin » (Storms, Carnets, p. 79)

l'humanisme prêché dans les évangiles, le chaînage colonial et le paternalisme ecclésiastique. L'égalité contenue dans la politique d'inculturation coloniale est alors construite dans le dispositif éducatif interculturel comme une égalité différée, une égalité-toujours-à-venir. Kimbangu qui fut enfermé de 1921 jusqu'à sa mort en 1951 ou Lumumba qui fut assassiné le 17 janvier 1961 quant à eux déclarèrent l'égalité *maintenant* ! Ils brisent les horloges du rapport hégémonique. Raison pour laquelle ils ont été considérés par le colonisateur comme des « fanatiques », des « nationalistes », etc., et sont encore considérés dans le droit pénal contemporain comme des « terroristes », des « kamikazes », etc. Les Kimbanguistes seront déportés dans des Colonies Agricoles pour Relégués Dangereux. La « relégation » étant un dispositif colonial de contrôle au sein du régime d'apartheid au Congo. Les « colonies agricoles » permettent à l'État belge de surveiller les « relégués dangereux » de manière plus assidue et de les contraindre à se soumettre à l'exécution de travaux forcés. L'acte de *reléguer* commence dès l'époque léopoldienne sur le territoire de l'État indépendant du Congo, avec le décret du 15 décembre 1889 qui consiste en la déportation de chefs traditionnels opposés à la souveraineté du roi Léopold II sur le territoire (Nzundu, 2013 : 227). L'éducationnalisation, l'inculturation, l'élévation graduelle vers la civilisation des chefs indigènes soumis va donc de pair avec la relégation, c'est-à-dire la déportation et l'enfermement des chefs récalcitrants. Raison pour laquelle nous parlons d'une « tolérance armée ». Dans un premier temps, la politique de relégation s'applique aux chefs congolais sur lesquels s'appuie le pouvoir colonial pour servir de relais avec les populations autochtones. À partir de 1922, elle concernera le kimbanguisme, puis les kitawalistes et les kakistes (Durieux J., 2006-2007). Avec la « reprise » du Congo par l'État belge, le 5 juillet 1910, le décret relatif au droit de résidence introduit la notion de relégation en droit congolais belge. Ce décret a pour effet d'approuver formellement ces mesures au niveau fédéral. Il dispose que : « *tout indigène de la colonie qui, par sa conduite, compromet la tranquillité publique peut être contraint, par une ordonnance motivée du vice-gouverneur général, de s'éloigner d'un certain lieu ou d'habiter dans un lieu déterminé* » (Article 1 du décret sur le droit de résidence, BO, Bruxelles, ministère des Colonies, 1910 : 619). Le kimbanguisme va être constitué comme la cible principale par l'État belge dans sa pratique de relégation au Congo belge (Melice, 2012 : 218). Les Colonies Agricoles pour Relégués Dangereux seront construites dans des zones reculées, notamment à Ekafera, dans la province de l'Équateur, au nord-ouest du Congo, en pleine forêt, et seront destinées à accueillir les Congolais les plus opposés au régime colonial, considérés comme politiquement irréductibles et dangereux à cause de leurs aspirations autonomistes et indépendantistes (Nzundu 2013 : 229-230). L'objectif des Colonies Agricoles est dès lors d'isoler « *un malheureux entêté, chef, féticheur, indigène d'une collectivité* » (Conseil Colonial, compte rendu analytique des séances, Bruxelles, mai-décembre 1910 : 6) et, par-là, d'« *empêcher que l'action malfaisante [de ses] éléments subversifs ne s'étendent à l'extérieur* » (Ministère des Affaires Étrangères, Archives Africaines, fonds du Gouverneur de Service Provinciale des Affaires économiques, Coquilhatville, 9 juillet 1946). La relégation est ainsi une séparation de l'indigène dangereux et subversif de son « milieu d'origine » (Ministère des Affaires Étrangères, Archives Africaines, GG 16093, lettre du commissaire de district de la Tshuapa au gouverneur de province de l'Équateur, Boende, 29 septembre 1958). La « relégation » constitue un traitement différencié par rapport au criminel de droit commun. Les Colonies Agricoles sont de véritables camps de travail, les relégués et leur famille y sont longtemps enfermés et obligés de travailler (27 jours par mois, entre 14 et 16 heures par jour), ce sont des tâches de travaux forcés qui consistent en la construction de routes, de ponts et maisons pour les autorités ou qui ont lieu dans le domaine de l'agriculture et de l'entretien (Asch, 1983 : 34). Les détenus et leur famille sont entourés de murs très hauts et de fils barbelés et sont en permanence sous la surveillance de militaires accompagnés de chiens (Nzundu, 2013 : 230). Les peines de cachot, de chicotte et d'internements au secret sont monnaie courante. Outre la « ré-évangélisation »

comme travail sur l'esprit par les missionnaires, la relégation est aussi pensée comme une façon d'« isoler les idéologues pour apaiser leurs âmes trompées », et se couple à un travail de la terre pour « régénérer les âmes ». Dans la région de Moba, au sud de Mpala, ce seront des « sympathisants peu dangereux » du Kitawala qui seront déportés dans un « centre de relégation » où ils seront reconvertis ou convertis au christianisme catholique missionnaire et soumis au travail forcé.

Sur le plan épistémique, ce qui permet de faire tenir et fonctionner ensemble ces différentes tensions internes au gouvernement colonial, c'est la théorie de la « dégénérescence » (Morel, 1857). L'« homme moyen » de Quetelet (mathématicien, astronome, naturaliste, statisticien belge) n'est plus alors un type biologique comme chez Lombroso, mais une « médiane de l'humanité », le mètre étalon, autour duquel sont regroupés les différents types. En effet, la théorie de la « dégénérescence » s'inscrit dans un évolutionnisme d'autant plus raciste qu'il est monogéniste. Dans les différents débats internes de la Société d'Anthropologie de Bruxelles que nous avons restitués, nous avons pu constater qu'il n'existait ni tensions ni ruptures entre une approche strictement anthropométrique et une approche ethnologique et sociologique ; au contraire, nous avons pu repérer une symbiose du racisme biologique et culturel dont le troisième Congrès d'Anthropologie Criminelle de Bruxelles (1892) semble être un moment déterminant, et dont les actes sont sous-titrés « biologie et sociologie ». L'organisation des différences au sein d'une structure évolutive monogéniste permet alors un principe interne d'« évolution régressive » : le criminel atavique, le fanatique religieux, le nationaliste kimbanguiste constituent autant de régressions de l'évolution à travers lesquels le passé de la race revient à la vie. Il faut alors des « centres de relégation » dits d'« amendement » pour « éloigner » (reléguer/déporter) les fanatiques dangereux (les « meneurs » nationalistes ou indépendantistes) des indigènes qu'ils empêcheraient d'évoluer vers la civilisation, sur lesquels ils exerceraient une influence « régressive ».

Ce qu'indiquent également les *Carnets* de Storms, comme les exposés de Houzé, de Jacques et Storms devant la S.A.B., c'est que l'établissement d'une « gouvernementalité indirecte » au Tanganyika implique une connaissance fine des populations indigènes, de leurs formes d'organisation sociale, de leurs mœurs, de la transmission du pouvoir et de la parenté, de la relation aux ancêtres, des formes de parures, de scarification et de beaux-arts afin qu'une autorité indirecte s'exerce au travers de chefs coutumiers souvent institués par le colon lui-même. Le gouvernement local comme forme coloniale libérale est établi au Congo sur « une politique de la chefferie » (Décret royal du 6 octobre 1891). Le chef institué *ex nihilo* par l'acte du « traité » (n° d'inventaire Collection MRAC RG.603) au profit du Comité d'Études du Haut-Congo est alors un intermédiaire souple entre l'État (EIC) et les indigènes. La constitution d'un droit de propriété colonial (*nomos*) sous la forme juridique du traité de transfert de souveraineté est constitutive de l'appropriation territoriale elle-même.

L'inculturation s'effectue alors sous la forme de l'utilisation de l'organisation politique et sociale indigène pour « habituer » et pour « acclimater » les colonisés au joug de l'autorité. Cette reconnaissance/instauration de l'autorité indigène comme intermédiaire implique une surveillance systématique de cette dernière, mais aussi une *politique éducative indigène* de façon à « augmenter » l'autorité du chef dans un but civilisateur, ainsi qu'une politique d'assassinats et de relégations des chefs et des populations récalcitrantes. Il est en effet vital pour l'État colonial en formation et en proie aux troubles permanents d'organiser et de contrôler la transmission du pouvoir indigène. Comme nous l'avons vu, l'inculturation implique l'intervention coloniale à l'intérieur même du lignage, la déportation et la production d'une

mort sociale en excès, comme le montrent les *vies ultérieures* de Lusinga au sein de la bibliothèque coloniale.

Cette politique indirecte par inculturation s'est prolongée avec la reprise du Congo par l'État belge en une « politique indigène ». La puissance coloniale belge s'est construite à travers une mission de conservation des modes de vie indigènes par l'éducation et l'amélioration sous la forme de la *Commission pour la protection des indigènes*. La « *protection des institutions sociales et politiques indigènes* » a été constituée comme un vecteur de développement et de progrès. La « coutume » est ainsi élevée en principe de gouvernement, la civilisation européenne jouant le rôle de norme de référence pour l'évaluation des coutumes admissibles. Bien au-delà des missions, c'est alors toute l'éducation qui se trouve adaptée aux milieux et aux langues africaines. En 1926 sont ainsi établis des « tribunaux coutumiers ». Le droit est un dispositif colonial extrêmement important et la Belgique devient un centre mondial de droit colonial comparé. Le décret du 15 avril 1926, relatif aux « juridictions indigènes », eut pour but de faire entrer ces juridictions distinctes et territorialisées, c'est-à-dire les mœurs indigènes recodées en juridictions, dans le cadre de la justice réglée. Ce décret établit l'existence, d'une part, des tribunaux européens et, d'autre part, des juridictions indigènes (cf. Sohier, 1932 : 5). Les « affaires indigènes » devaient être jugées d'après les coutumes. Le gouvernement colonial appliquait alors sa propre « coutume » à chaque groupe ethnique. On est ici dans une variation coloniale du « gouvernement local » théorisé par Prins. Le *Bulletin des juridictions indigènes et du droit coutumier congolais* va permettre aux administrateurs de codifier les pratiques sociales en tant que « droit coutumier congolais » qui devait être appliqué au sein des juridictions indigènes. Le droit belge métropolitain était d'application pour ce qui concerne les questions d'ordre public. Le « droit coutumier » peut être restitué comme un dispositif de recodage des traditions indigènes au profit du colonisateur. Ce sont les contributeurs du *Bulletin* qui ont créé le « droit coutumier ». On peut repérer ici une forme d'inculturation des traditions par le « droit coutumier » colonial. Nous donnons donc au concept d'inculturation une dimension plus large que son sens strictement missionnaire pour en faire une modalité centrale du gouvernement colonial belge au Congo.

L'établissement d'une gouvernementalité indirecte au Congo se double d'une politique muséale en métropole. Lorsque, après la mort d'Emile Storms, sa veuve fait don de la collection de son mari au Musée du Congo, les statuettes céphalomorphes seront assimilées en tant qu'« art tabwa » au sein d'une classification de type ethnique : « une ethnie, une vitrine ». Les différences culturelles indigènes fixées par le gouvernement indirect sont ainsi à la fois réifiées, exacerbées, stéréotypées et érigées en systèmes juridiques distincts et incarnés par des autorités politiques et administratives séparées. En effet, la « fixation » est une dimension centrale de la colonialité comme l'indique Fanon. La *fixation* définit ainsi l'appréhension de soi en tant qu'« indigène » à travers le regard hostile du colon. Cette complexion suppose un ensemble approprié et fermé, de caractéristiques dépréciatives. La *fixation* se vit comme une violence, un empêchement de la vie et de l'action, une interdiction de donner sens à ses propres actes (Ajari, 2019 : 248). Elle interdit également tout « surgissement » de la singularité (Fanon, 2011 : 158). Elle fonctionne alors comme une réduction tautologique (ethnique) à une existence emmurée et ségréguée. Ce que montre Ajari, c'est que la fixation raciste ouvre la voie à la cohorte des malheurs de la nécropolitique. « *C'est cette fixation qui consacre l'indifférence entre mort et vie dans laquelle est emprisonné le Noir ; cet instant où, déjà, le regard tue* » (Ajari, 2019 : 249).

À travers l'établissement de la catégorie de l'« art tabwa » comme d'« art nègre » se rejoue la tension constitutive du gouvernement indirect par inculturation entre l'idée d'une

perfectibilité de l'art indigène et donc d'une éducationnalisation et une politique de « préservation » des vestiges d'un « art ancien » en train de dégénérer par le contact colonial. Les années 1920 sont en effet pour l'Europe, dans les discours esthétiques, une période de réinvention de l'Afrique comme « terre de la différence », « réservoir à mystères », « royaume du magico-religieux » (cf. Hardy, 1927). Dans une époque hantée par la peur et l'anxiété suscitées par les guerres, l'« art africain » apparaît comme « *la voie astrale d'un possible retour aux origines* » (Mbembe, 2013 : 69). La dimension « cultuelle », « initiatique », « animiste » des rites tabwa (sans Batabwa) prend un essor très important sur base des récits ethno-militaires des années 1880-90. Ce sur-savoir ethnographique sera réinvesti dans les formes de valorisation marchande les plus contemporaines. Pour la construction d'un désir esthétique à finalité économique du masque tabwa au sein du catalogue de vente Christie's nommé « Quintessence de la beauté. Une icône de l'art tabwa » que nous avons traité, une insistance particulière est accordée à la « société Butwa » en tant que « *société originaire de la région de Marungu chargée de l'initiation des jeunes garçons et des filles* ». La dimension esthétique se construit peu à peu, notamment sous l'influence des mouvements d'avant-gardes (cf. Breton, 1973 : 237) qui sont eux-mêmes fortement inscrits dans le paradigme épistémique de la dégénérescence/régénération. « *À plusieurs égards, la thématique de l'épuisement des civilisations ou encore de l'opposition entre la vigueur des sauvages et le sang épuisé des civilisés traverse les conceptions de l'art entre 1890 et 1945* » (Mbembe, 2013 : 71). Mais les interminables discussions sur les « formes pures », « libres de toute influence extérieure » (comme on les retrouve déjà dans les *Carnets* de Storms) des masques et des statuaire nègres qui contribueront à générer un prix secondaire de l'« art tabwa » sur le marché de l'art en tant que « chefs d'œuvre » n'émergent pas du néant ni de l'invention géniale des artistes européens. Du point de vue de leur généalogie, on perçoit assez distinctement comment la prolifération de délires négrophiles sur les masques et statuaire batabwa est strictement concomitante de l'enclavement et des massacres de Batabwa dans le Tanganyika. Plus les artefacts sont éloignés des crimes et massacres, de l'excavation de leur contexte de production et de sens (empilement), plus ils entrent dans un processus de valorisation, rendu disponible par le massacre et le transbord à diverses formes d'appropriation. Depuis cette restitution biographique, ils apparaissent désormais comme les objets-frontières d'une ségrégation épistémologique, d'un apartheid du sens et de l'usage. Témoins rendus muets des crimes, des massacres, des mises en esclavage et du travail forcé, des déstructurations des sociétés qui les ont produits, transbordés, ils sont, dans la bibliothèque coloniale, les masques blancs de la raison nègre occidentale. Pure surface de projection négrophile sans sujets, au sens où la subjectivité même des collectifs qui les ont constitués, fabriqués, utilisés se trouve ségréguée et assujettie au sein du système colonial d'apartheid. On pourrait dire que l'*agentivité* (magie, fétiche, pureté de la forme, rituel d'initiation, etc.) inférée de ces « objets » du musée colonial par-delà le *transbord* n'est jamais tant valorisée que lorsque les collectifs qui les ont faits sont détruits, défaits, démembrés et déplacés sous les coups de la violence coloniale.

L'esthétisation de ce qui était jusque dans les années 1920-1930 considéré comme des *spécimens* ethnographiques, en tant que nouveau régime épistémique, est co-extensive des formes de reconversion de la gouvernamentalité coloniale qui entre en crise. Depuis le musée de Tervuren, ces opérations de reconversion de certains *spécimens* ethnographiques en « chefs d'œuvre » seront particulièrement actives durant la période de la contre-révolution coloniale (1980-1990). Après l'indépendance du Congo (1960), boursoufflé de collections en tout genre, le Musée comme panoptique colonial cannibale n'a pas trouvé d'autres perspectives muséographiques que la thésaurisation. Rien que la collection ethnographique du musée de Tervuren compte 120 000 objets (masques, statues, armes, coupes, peignes, et autres types d'artefacts) majoritairement d'Afrique centrale et du Congo en particulier. En réalité, cette

valorisation esthétique des artefacts ethnographiques a correspondu avec une politique de non-restitution mise en place par la diplomatie belge depuis les années 1960, comme nous avons pu la retrouver dans le *Contentieux mémorandum* de Lucien Cahen.

Nous avons montré, à partir de la mise en vente d'un masque tabwa par Christie's, comment ces opérations de reconversion de proche en proche (massacre et pillage de 1884, récits ethnographiques, musée privé de Storms à Ixelles, transfert au Musée du Congo en 1930, mises en scène ethnographiques et constitution d'une inaliénabilité au domaine de l'État, politique de non-restitution à partir des années 1960, valorisation esthétique au travers de différentes grandes expositions internationales dans les années 1980-90, réactualisation du sur-savoir ethno-militaire des années 1880-90 par les salles de vente privée, etc.) transforment peu à peu le fruit d'un massacre colonial en un capital culturel. Nous proposons d'appeler « négrophobie/négrophilie » l'effet épistémologique de ces chaînes de reconversion. Nous proposons d'appeler « blanchité », la forme de subjectivation (assujettissement) qui est ainsi générée par l'oubli/reconversion de la brutalité et de la cruauté, de la prédation, de l'assujettissement et de l'exploitation de peuples étrangers, ce que parfois Mbembe appelle la « fantaisie du blanc ». En effet, la « frivolité et l'exotisme » sont produits par l'occultation et la dénégaration des crimes coloniaux comme condition de possibilité de ce désir/jouissance rendu innocent ; ce qui génère un racisme insouciant, libertin et frivole (Brooks, 1979 : 75-89). On peut alors déduire de cette généalogie singulière que la « blanchité » n'est absolument pas une identité anhistorique, encore moins un fardeau ou un destin, mais bien l'effet sur l'espace subjectif d'une conscience d'empire qui se caractérise par une formidable volonté d'ignorance : « *Que l'on ne sache pratiquement rien et que l'on ne s'inquiète guère d'apprendre s'explique par la conviction selon laquelle, dans les rapports avec les Africains, la force compensera toujours l'absence de vérité et la vacuité du droit* » (Mbembe, 2013b : 108). Ignorance active qui se nourrit sans cesse de ses propres hallucinations, des rêveries ethnographiques comme d'inépuisables « puits aux fantasmes » jusqu'aux formes contemporaines de *blackface*. Plus que d'ignorance passive, on pourrait parler d'une méconnaissance par fixation ethnique dans des schèmes de différenciations territoriaux au profit d'une gouvernementalité indirecte. En effet, le racisme est une manière de connaître, une épistémologie. Ce que la gouvernementalité indirecte et l'inculturation produisent sur l'autre scène coloniale, sur le plan du désir métropolitain, c'est alors ce que nous pouvons appeler, avec les penseurs afro-pessimistes (Ajari, Hartmann, Wilderson), une « blanchité » comme plaisir-consommation-consumation rendue innocente de la souffrance et de la violence infligées aux Noirs. La jouissance esthétique de la « beauté » et de la « forme pure » comme reconversion du fruit du massacre, des violences et des spoliations instaure une subjectivité d'empire qui se constitue sur les blanchiments des violences coloniales. L'effacement de ces violences dans le temps long forme une irresponsabilité constitutive de la relation à l'autre. Une ignorance désinvolte et frivole que nous retrouverons au cœur du *blackface*, qui ruine par avance toute possibilité de rencontre et de relation autre que celle que fonde la force (Mbembe, 2013b : 108). La négrophobie-négrophilie nomme alors précisément ces opérations continuées, rejouées et prolongées de reconversion des violences d'appropriation dans des discours savants depuis l'ethnographie coloniale, jusqu'au primitivisme, en passant par l'anthropométrie, la géographie ou l'histoire de l'art. Lorsque les diasporas africaines contestent aujourd'hui le *blackface* ou le recel d'objets culturels volés et détenus dans des institutions muséales en Belgique, c'est alors tout ce savoir négrophobe/négrophile qui reflue sur elle, affaiblissant considérablement leurs efforts d'humanisation.

Nous avons à plusieurs reprises rencontré la difficulté pour la société belge contemporaine de qualifier les crimes coloniaux de la fin du XIX^e siècle tels qu'ils sont rapportés dans les récits

militaires des agents coloniaux (comme nous les avons dramatisés à partir des *Carnets* de Storms ou des *Manuscrits* de Lapière). Notamment à cause de la prescriptibilité. Nous avons également vu que la levée relative de l'inaliénabilité (via la loi Dermigne) n'a produit aucun changement du régime pénal. Cependant, la généalogie de cette violence coloniale en excès, qui organise et informe les « vies ultérieures » et infâmes de Lusinga, restitue à quel point la négrophobie est un crime continué. C'est pourquoi nous avons avancé le concept juridico-politique de « blanchiment » qui nous permet de problématiser et restituer ensemble, dans un *continuum* rétrospectif, les opérations de conquêtes militaires, les pillages, les processus de valorisation muséaux et marchands. Opérations d'empilement qui éloignent de l'origine criminelle à travers un transfert de propriété qui fait conversion. Le sur-savoir produit depuis l'expropriation coloniale est alors remobilisé dans l'opération de placement via la vente d'un masque tabwa, transformation du sur-savoir colonial en plus-value artistique. « Blanchiment » est le nom de l'ensemble du processus reconduit à chaque acte de transfert, depuis le massacre de 1884 jusqu'aux salles de ventes privées en passant par les expositions contemporaines (cf. *Art sans pareil*, Volper, 2018).

L'archéologie critique de la race que nous avons pu restituer au fur et à mesure de la biographie des artefacts pillés par Storms en 1884, nous a permis de montrer que différentes théories raciales (hypoesthésie, évolution régressive, dégénérescence, primitivisme, neurasthénie, adaptation au milieu, monomanie homicide, sensibilité transcendante, insensibilité typique, omnisexualité, atavisme, etc.) se sont agglomérées, empilées, rejouées et relancées les unes les autres, à partir des formes du gouvernement colonial (conquête coloniale, cessation de souveraineté, Stations de l'AIA, gouvernementalité indirecte, inculturation, politique indigène, relégation, coopération au développement, etc.). On peut parler alors d'une permanence du racisme rétrospective à partir d'enquêtes singulières, à même de restituer les différents régimes d'historicité de la race.

Ce que montre également la restitution des *Carnets* ethno-militaires de Storms transposés dans les sciences coloniales métropolitaines, c'est combien les crimes commis par l'AIA puis l'ECI constituent des massacres de masse, à la fois culturels et psychologiques, qui ont également entraîné l'oppression et la destruction des modes de vie autochtones. La destruction s'est accompagnée d'une rationalisation particulièrement morbide de la vie des Congolais à travers le travail forcé. On retrouve page après page dans les *Carnets* de Storms, dans les manuscrits de Lapière comme dans tant d'autres récits d'agents de l'AIA, les traces d'« expéditions punitives » à travers lesquelles des officiers blancs arrivent dans les villages indigènes avec une force expéditionnaire, brûlent les maisons, pillent les biens, les récoltes et les animaux, exterminent les indigènes et réduisent en esclavage les survivants. Le récit qu'en fait Storms n'est qu'un récit parmi tant d'autres. Récits corroborés par le rapport qu'en rédigea George Washinton Williams (pasteur baptiste, avocat et historien noir-américain), écrit sous la forme d'une « lettre ouverte à Sa Majesté sereine Léopold II, roi des Belges et souverain de l'État indépendant du Congo » (*An Open Letter to His Serene Majesty Léopold II, King of the Belgians and Sovereign of the Independent State of Congo*), publié en 1890. Williams rapporte que « Les officiers blancs tirent sur les villageois, parfois pour capturer leurs femmes, parfois pour obliger les survivants par l'intimidation à travailler comme main-d'œuvre forcée et parfois juste pour se divertir » (Plumelle-Urbe, 2012 : 101). On en retrouve un récit amusé, presque hilare, dans les manuscrits Lapière, qui raconte une opération de « défense active » contre le chef Kalama Mukenge, accusé d'avoir trempé dans la révolte de la force publique dite « révolte des Batatela » (1895) : « Il était de leur intérêt pourtant de nous laisser quitter la contrée au plus vite, car partout où nous restons plusieurs jours, c'est la dévastation, une véritable nuée de sauterelles (...) On tire trois obus qui atteignent des cases, ensuite le

commandant donne l'ordre de pousser vigoureusement en avant (...) Le combat a été dur (les) indigènes, on les poursuit avec des obus. Ici le côté comique (...); à l'éclatement, ils se retiraient et tiraient sur les éclats (...) ces manœuvres provoquaient de notre côté une hilarité générale » (extraits traités et révélés à un large public par Bouffieux, 2019b). L'emploi de la terreur est relaté ici comme l'action d'« une véritable nuée de sauterelles ». Le colon s'en arroe le rôle et semble jouir de la dévastation humaine et écologique jusqu'à l'hilarité. Euphémisée, naturalisée, restituée dans un style direct, cette terreur coloniale est pourtant présente partout. Ainsi la gouvernementalité indirecte n'est possible que par un usage systématique de la terreur, y compris par les déportations et les camps de travail forcé comme l'indique la politique de « relégation » au Congo. La philanthropie coloniale léopoldienne au Congo est bien une philanthropie armée. Le régime concessionnaire d'extraction du caoutchouc, mis en place par Léopold II, avec la hausse rapide de la demande dans les années 1890 (Stengers, 1969 : 272), peut être caractérisé comme une forme d'économie plantationnaire sur place.

Pour parvenir à caractériser le type de terreur coloniale imposée au Congo et donc les crimes qui y ont été commis, il faut parvenir à en restituer la rationalité propre. Pour Mbembe (2006), tout récit historique de l'émergence de la terreur moderne doit prendre en compte l'esclavage, qui peut être considéré comme l'une des premières manifestations de l'« expérimentation biopolitique ». Dans le contexte de la plantation, l'humanité de l'esclave apparaît comme l'ombre personnifiée, sacrificable. En tant que structure politico-juridique, la plantation est sans nul doute un espace où l'esclave appartient au maître. Ce pouvoir sur la vie d'autrui prend la forme du commerce : l'humanité d'une personne est dissoute à un point tel qu'il devient possible de dire que la vie de l'esclave est possédée par le maître. À bien des égards, le régime extractiviste du caoutchouc par l'EIC peut être considéré comme une forme d'esclavage sur place ; les pratiques de l'EIC sont en continuité avec la traite arabo-swahilie (vers Luanda puis le Brésil ou vers le Mozambique puis Zanzibar), mais avec une fixation des populations dans une économie de type concessionnaire. Si les relations entre la vie et la mort, la politique de cruauté et les symboles du sacrilège sont brouillées dans le système de la plantation, il est important de constater, rappelle Mbembe, que c'est dans les colonies et sous le régime d'apartheid qu'une terreur particulière fait son apparition. Avec le système d'apartheid tel qu'il s'est développé en Afrique du Sud, mais aussi, comme nous l'avons vu, au Congo, se met en place une synthèse entre le massacre et la bureaucratie, cette incarnation de la rationalité occidentale (Arendt, 1968 : 185-221). La colonie et singulièrement l'EIC représente le site où la souveraineté consiste fondamentalement en l'exercice d'un pouvoir en dehors de la loi (*ab legibus solutus*) et où la « paix » tend à avoir le visage d'une « guerre sans fin ». En réalité, cette « guerre sans fin » qui est dénoncée dans le rapport de « Commission d'enquête sur les exactions commises dans l'État indépendant du Congo » (1904) comme une confusion entre « état de guerre » et « état de paix » et donc une indistinction entre « ennemis » et « population civile » va se doubler d'une gouvernementalité indirecte puis d'une politique indigène. Cet état de guerres permanentes *ab legibus solutus* se double de réglementations et de juridictions indigènes, mais aussi de politique de « relégation » (déportation) pour les chefs récalcitrants qui ne reconnaissent pas la souveraineté de l'EIC et qui, sous le gouvernement du Congo belge, soutiennent des intentions d'indépendance, comme le cas emblématique du Kimbanguisme. Le Congo constitue l'exemple paradigmatique de la colonie où la guerre et le désordre, les figures internes et externes du politique, se côtoient et alternent l'une avec l'autre. Le droit souverain de tuer n'est soumis à aucune règle dans les colonies. Le potentat colonial peut y tuer à tout moment, de toutes les façons. Mbembe a raison de soulever que la guerre coloniale n'est pas soumise aux règles légales et institutionnelles du droit international qui code les relations des États occidentaux entre eux. Cette rationalité politique coloniale n'est pas subsumable sous l'unique concept de biopolitique, car on voit bien que ce concept ne rend pas

compte des formes de soumission de la vie au pouvoir de la mort. Ni la notion de biopolitique ni son envers génocidaire, la thanatopolitique, ne permettent de caractériser convenablement la rationalité du gouvernement colonial comme lieu d'indifférenciation entre la vie et la mort. Un lieu où la vie du colonisé s'abîme. Nous reprenons donc le concept formulé par Mbembe de « nécropolitique » comme forme du pouvoir moderne qui gouverne, non pas à partir de la vie (bios), du « laisser vivre », ni à partir de la stricte mise à mort génocidaire (thanatos), mais à partir de la production de la mort, physique ou sociale, et qui est ancrée sur une hiérarchisation des vies. On retrouve avec fracas l'exercice du « droit du glaive » dans toutes ces scènes de chef congolais assassinés, dont on transporte la tête au bout d'un piquet, dont on exhibe les « restes » devant les chefs vaincus, pour les terroriser. Mais cette opération du vieux droit souverain de tuer (*nomos*) se double d'une opération de « conservation », de « sauvegarde » du colonisé dans un état mutilé, réduit en esclavage s'il survit à l'« opération punitive ». Si en grec ancien *Thantos* est l'interruption absolue et sans conteste de la vie, la mort nue, la mort comme limite ; *Nécros* est au contraire l'interstice entre la vie et la mort, une vie sous forme-de-mort. La vie comme « *spectre, ombre d'homme, être totalement vaincu (...) bête de somme* » (Biko, 2014 : 57).

Sous le régime nécropolitique, les vies indigènes, considérées comme décadentes, déstructurées et métissées par l'esclavage, ne sont même pas des vies au sens de bios, ce sont des fossiles vivants, des demi-vies, des archives vivantes que l'on peut dépecer, scarifier, collecter, prélever, dont on peut déplacer et exhiber les morceaux, comme des vestiges d'humanité. Il y a donc une dimension spectrale qui hante la rencontre coloniale. Arendt en cite un passage particulièrement exemplatif du roman de Conrad, *Heart of Darkness* : « *L'homme préhistorique nous adressait ses malédictions, ses prières, ses souhaits de bienvenue, nous suppliait-il, nous faisait-il fête – qui pouvait le dire ? Nous étions totalement coupés de la compréhension de ce qui nous entourait ; nous passions doucement, tels des fantômes, perplexes et secrètement épouvantés, comme le seraient des gens sains d'esprit devant un débordement d'enthousiasme subi dans une maison de fous* » (Conrad cité par Arendt, 2002 : 128). Masse amorphe, grouillante, multitude sans forme, les collectifs indigènes ne sont que des membres dispersés pour la perception du colon : « *Il fallut que je me penche en plein pour faire pivoter le lourd volet, et je vis une figure parmi les feuilles au niveau de la mienne, qui me regardait, très féroce et décidée ; et soudain, comme si un voile s'était levé devant mes yeux, je distinguai, enfoncé dans la confusion obscure, des poitrines nues, des bras, des jambes, des regards furieux – la brousse fourmillait de membres humains en mouvement, luisants, couleur bronze* » (Conrad, 1989 : 150). La colonisation se construit alors comme une absence de rapport, colons et colonisés ne vivant ni dans le même temps ni sur la même terre : « *La terre semblait n'être plus terrestre. Nous avons coutume de regarder la forme enchaînée d'un monstre vaincu, mais là – là on regardait la créature monstrueuse libre. Ce n'était pas de ce monde, et les hommes étaient – Non, ils n'étaient pas inhumains. Voilà : voyez-vous, c'était le pire de tout – ce soupçon qu'ils n'étaient pas inhumains. Cela vous pénétrait lentement. Ils braillaient, sautaient, pirouettaient, mais ce qui faisait frissonner, c'était bien la pensée de leur humanité – pareille à la nôtre – la pensée de notre parenté lointaine avec ce tumulte sauvage et passionné. Hideux. Oui, c'était hideux. Mais, si on se trouvait assez homme, on reconnaissait en soi tout juste la trace la plus légère d'un écho à la terrible franchise de ce bruit, un obscur soupçon qu'il y avait un sens qu'on pouvait – si éloigné qu'on fût de la nuit des premiers âges – comprendre* » (Conrad, 1989 : 136).

Cette différence entre deux formes-de-mort (*nécros* et *thanatos*) nous aide à ressaisir ce que génèrent les formes de profanation des tombes et de dépouilles mortuaires par la terreur coloniale en tant qu'aliénation de la transmission et de la parentalité. La violence coloniale en

excès « conserve » les dépouilles de chef homicidé comme une « forme de mort dans la vie », comme une « chose possédée par une autre ». L'anthropométrie peut alors être considérée comme une des formes de cette bureaucratisation de la mise à mort. Dans *Sortir de la grande nuit*, Mbembe indique que l'« *au-delà de la mort mérite d'être pensé en soi, comme préalable à toute habitation du monde historique* » (2013a : 35). La nécropolitique est bien une forme de rationalité du gouvernement libéral que Mbembe dit « plus bienveillante » (que la thanatopolitique), que nous pouvons dire paternaliste, philanthropique et inculturelle. Avec la politique des « chefferies » et de la « relégation », depuis la terreur coloniale, l'ordre de l'AIA puis de l'EIC inscrit « *sur le sol un nouvel ensemble de relations sociales et spatiales* », de démarcations et de hiérarchies, de classifications par l'établissement de droits différenciés, à l'intérieur même de l'espace colonial (Mbembe, 2006). On peut donc dire que les formes du gouvernement colonial au Congo que nous avons croisé dans notre archéologie critique se constituent comme une combinaison de disciplinaire (relégation, Colonies Agricoles pour Relégués Dangereux ou pour Sympathisants peu Dangereux, inculturation, rééducation, civilisation, re-christianisation, éducationnalisation, etc.), de biopolitique (politique d'hygiène, régénération de la race, apartheid, darwinisme, etc.) et de nécropolitique (profanation, conservation des cadavres, survies, etc.). La notion de « nécropolitique » comme le restitue Ajari permet de penser la perpétuation du racisme (post)colonial au-delà d'une téléologie génocidaire. Avec des penseurs comme Foucault²⁵⁹, Agamben²⁶⁰ ou Esposito²⁶¹, l'extermination des laissés-pour-compte (thanatopolitique) était l'envers nécessaire ou possible de toute politique de prise de soin des populations immunisées (biopolitique), le racisme jouant alors le rôle de « *condition d'acceptabilité de la mise à mort dans une société de normalisation* » (Foucault, 1997 : 228). Avec la thanatopolitique, la dimension de la mise à mort et de l'extermination est première. La notion de génocide sur laquelle est fondée la notion juridique de « crime contre l'humanité » inscrit en effet la dimension de l'intention. Or, bien que la colonisation soit marquée par une suite sans fin d'épisodes génocidaires (Namas, Héréros, Selk'man, etc.) ; pour la gouvernementalité coloniale, il s'agit de « garder le colonisé en vie » du fait de leur indispensabilité au sein de l'appareil de production extractiviste. La question devient alors celle des formes-de-vie et de mort dans lesquelles le colonialisme maintient les indigènes. En régime colonial, les vies des colonisés sont inscrites dans une constante indifférence entre la vie et la mort. La nécropolitique se déploie alors comme la *production* de vies invivables, de populations dépossédées de leur statut d'humains pour n'être considérées que comme des excédents, des « rebuts », des « déchets », *production* de « vies jetables » (Ogilvie, 1995), dont on peut couper les mains pour des raisons de contrôle colonial extractiviste. La violence coloniale ne se borne pas à ôter la vie ou à discriminer entre vies

²⁵⁹ Foucault, qui considérait que le « laisser mourir » était un attribut, ou une potentialité, de la politisation du vivant (biopolitique), n'a pas éprouvé le besoin de forger un concept propre pour désigner le devenir-mortifère possible du biopouvoir. Foucault entendait davantage insister sur la dimension positive, productive, normative des opérations du gouvernement libéral. Il parle cependant également, dans cette dialectique du « faire vivre » / « laisser mourir », de la propension du pouvoir à l'exclusion, à la criminalisation des personnalités jugées pathologiques.

²⁶⁰ Agamben fait quant à lui une lecture paradigmatique et heideggérienne du concept de « bio-pouvoir », en renversant la perspective foucauldienne et en faisant de la thanatopolitique la souveraineté historique du pouvoir moderne, à travers la figure du « camp » (Agamben, 1997). La réduction agambenienne du biopouvoir à la thanatopolitique repose sur un raisonnement par induction qui revient à considérer la violence extrême de la *Shoah*, non pas comme un événement singulier pouvant en grande partie s'analyser dans un contexte politique allemand, européen et colonial précis, et des économies psychiques particulières, mais comme le point le plus visible d'un mode politique dominant que la modernité révélerait. Si pour Foucault l'expérience nazie est importante dans la formulation du concept de biopolitique, elle ne joue pas dans son travail un tel rôle paradigmatique.

²⁶¹ Chez Robert Esposito, la « thanatopolitique » est la rencontre de l'ancienne puissance mortifère souveraine et de la biopolitique (Esposito, 2006).

vivables et celles qui ne le sont pas (biopolitique), mais elle opère d'incessants déplacements de la frontière qui sépare la mort de la vie (Ajari, 2019 : 93).

Il y a donc un excès de la violence coloniale qui informe les relations sociales dans le temps long. C'est pourquoi, avec Wilderson, la restitution biographique des « vies ultérieures » de Lusinga, nous amène à penser un sujet constitué par la violence. La colonisation peut être pensée comme une « catastrophe épistémologique » (Wilderson, 2017), dont nous avons tenté de restituer différentes séquences. La nécropolitique nous conduit également à devoir penser une *toute autre* politique de la réparation, car c'est le monde même depuis lequel ces artefacts ont été excavés qui a été détruit jusqu'à l'ensemble des relations internationales qui ont été remodelées et refaçonnées. Avec les modalités de l'inculturation, nous comprenons que la violence coloniale n'intervient pas seulement de l'extérieur, comme un accident, comme une pure négativité, mais qu'elle informe, qu'elle instaure des « formes-de-mort ». Le racisme est alors plus et autre chose que la simple catégorisation inégale ou la discrimination d'un groupe social par un autre et implique une opération de pouvoir qui vise à tirer un profit vital de la destruction ou de l'abrégement de la vie des populations marginalisées. La littérature coloniale belge est d'ailleurs hantée par la question de la « dépopulation »²⁶² et de la « surmortalité ». Le racisme, en tant que rapport de pouvoir nécropolitique, peut alors être redéfini comme « *production et exploitation, sanctionnée par l'État ou extralégale, de la vulnérabilité à la mort prématurée d'un groupe spécifique* » (Gilmore, 2007 : 28). Les questions de vies et de morts, des formes-de-vie et des formes-de-mort deviennent dès lors centrales pour définir le racisme. « *Le racisme est donc toujours fonction d'une perte induite en termes de vie ou de santé (...) La probabilité de la mort définit le racisme : qui meurt, qui bénéficie de ces morts, qui voit sa vie indûment écourtée, et où sont les cibles des abrégements de la vie* » (Harris, 2020 : 84-85). Le racisme n'organise pas seulement une césure dans le continuum biologique (biopolitique), des différences phénotypiques et culturelles et des différences de valorisation, mais il implique une opération de pouvoir qui vise à tirer un surprofit de la dégradation ou d'abrégement de la vie des populations marginalisées. Inversement, la dimension civilisationnelle de type inculturelle indique que l'existence indigène n'est valorisée que dans la mesure où elle peut bénéficier à d'autres groupes majoritaires (négrophilie). Pour paraphraser Ajari, on pourrait dire que la mort violente de Lusinga construit un pipeline qui alimente en valeur la société blanche (Ajari, 2019 : 69), les musées comme le marché de l'art africain. Si tant est qu'on restitue correctement que ce pipeline n'existe pas comme un réseau unique et uniforme, trans-historique et fait une fois pour toutes, sans failles (« *ça fuit toujours par tous les bouts* » comme le disait Deleuze) mais comme construction rétrospective, comme déplacements et reconversions à travers des opérations continuées et sans cesse relancées. Le racisme est donc le principal vecteur de la nécropolitique et peut être restitué comme une technologie de pouvoir qui produit des vies au bord de la mort, qui diminue la valeur des existences subalternes, et organise l'« accoutumance à la perte » (Mbembe, 2016 : 56). La « surmortalité » et la « dépopulation » (Stengers) ne sont plus alors le fait du hasard ou de la dégénérescence atavique des indigènes, mais le résultat de politiques qui refusent délibérément de porter remède.

²⁶² « On a cru pouvoir trouver la cause principale de cette dépopulation dans les abus dont les populations indigènes furent victimes à l'époque de Léopold II. C'est là une vue polémique parfaitement absurde. À l'origine de la dépopulation se trouve avant tout la mortalité causée par les différentes maladies, le plus souvent épidémiques, dont les ravages furent effroyables. » (Stengers, 2005). Tant la littérature coloniale que la littérature récente sont largement dominées par un courant dépopulationniste affirmant une décroissance importante de la population congolaise au moins pendant une partie de la période coloniale (*La démographie du Congo sous la colonisation belge*, Jean-Paul Sanderson, Thèse de doctorat, p. 6). L'inquiétude dépopulationnelle est une des raisons de la commission d'enquête de 1906.

Le concept de nécropolitique, en tant que forme de rationalisation de la mort en régime colonial, permet alors une redéfinition du concept de « crime contre l'humanité ». C'est la privation du droit à la liberté et à la propriété de soi qui constitue un crime contre l'humanité de l'individu asservi. « *La capture, la déportation, la mise en esclavage, le colonialisme sont autant de crimes contre l'humanité, qui constitue la matrice d'où ont émergé les Noirs du monde actuel (...)* » (Miano, 2017 : 11-12).

À travers l'étude des différents modes d'exposition, des statuettes céphalomorphes batabwa pillées par Storms en 1884, nous avons pu montrer comment ce sont les dispositifs d'exposition qui expurgent les conditions de spoliation de la conscience métropolitaine. Ce renflouement des violences coloniales s'est opéré d'emblée dans et par une politique de « conservation ».

Nous avons repéré un phénomène similaire de transformation des violences et crimes coloniaux en source d'amusement pour les sociétés civiles européennes dans la perpétuation du *blackface* folklorique en Belgique. Cette politique de « conservation » et de mise en scène de la sauvagerie est rendue possible par la théorie de la « dégénérescence » (Morel, 1857) : le « Sauvage » et les « Nègres » du *blackface* folklorique, comme le « primitif » des théories raciologiques du XIX^e siècle (que l'on retrouve mise en scène dans les zoos humains des expositions coloniales, dans les shows ethniques du théâtre du *Musée du Nord* ou au *Musée Castelan*, etc.), ont pour fonction de rappeler aux Européens « civilisés » ce qu'ils ont été, le passé de la race, ce à quoi ils avaient échappé, mais aussi ce qu'ils risquaient de redevenir. Ce socle épistémologique explique aussi que les formes d'exhibition du « sauvage » européennes de la seconde moitié du XIX^e siècle sont plus zoologiques, plus coloniales, plus ethniques que le modèle américain (cirque, Barnum, Minstrel Show, etc.). Nous avons également mis au jour un lien consubstantiel entre massacres coloniaux et construction des formes du « Sauvage ». Le cas des Selk'man est exemplatif de ce point de vue du « Sauvage » qui est le représentant d'un peuple génocidé et exhibé dans les Métropoles coloniales comme passé de la race (cf. zoo humain à Yvoir en 2002). Ce que nous voyons à travers les différentes modalités de monstration et d'exhibition que nous avons pu repérer tout le long de nos lignes généalogiques, c'est comment on devient raciste par et dans une culture particulière, qu'il y a donc toute une typologie du racisme à faire (cf. Asad, 2023). De ce point de vue, les expositions universelles et coloniales n'ont pas seulement été de puissants dispositifs de propagande, mais elles ont surtout été des agencements de savoir/pouvoir qui ont permis aux théories raciales développées par l'anthropologie physique et criminelle de se diffuser dans un large public. Dans le dispositif de l'exposition comme de l'exhibition, la hiérarchisation raciale n'a plus besoin d'être scientifiquement explicitée, la mise en scène se suffit à elle-même. De ce point de vue, nous voyons aussi, sur le versant des métropoles impériales, jusqu'à quel degré la nécropolitique coloniale informe les relations sociales. La violence est partout dans le zoo humain, non seulement dans les décès à cause des mauvaises conditions d'accueil, d'acteurs qu'on « laisse mourir » par manque de soins appropriés, mais aussi dans le regard calcinant qui tue, dans le normal, dans le banal, dans le côté « bon enfant » de l'exposition universelle qui constitue l'autre scène du crime colonial. Les dispositifs d'exhibition négrophobes construisent un regard sur l'autre colonisé qui stigmatise, qui rejette dans un corps indifférencié, c'est le « regard qui brûle » selon l'expression d'Imre Hermann (Hermann, 1972). Nous retrouvons ce regard à la fois fantomatique et halluciné qui glisse sur l'autre comme un radical étranger. Ce regard qui pétrifie, qui assigne, qui disloque est aussi ce qui est rapporté par les afro-descendants dans l'expérience de la confrontation avec le personnage du « Sauvage ». Nous voyons donc que le racisme est plus et autre chose qu'un stock figé de préjugés, il est une véritable « technologie de pouvoir », un élément d'un dispositif destiné à gouverner les vivants. La race est alors un *dispositif*, c'est-à-dire, selon la définition qu'en donne Foucault, un ensemble hétérogène

constitué de discours et de théories, d'institutions, d'aménagements architecturaux, de règles et de lois (Foucault, 1977). Ce qui veut dire que la race est constituée de dits (discours, théories, etc.) et de non-dits (formes architecturales, aménagement, dispositif d'exposition, formes culturelles, apartheid, etc.). Que ce soit à travers le zoo humain, les dispositifs d'exposition de l'« art nègre » ou dans le *blackface*, nous voyons comment la race se performe sans avoir besoin d'être énoncée explicitement. On pourrait dire que la race se diffuse et opère d'autant plus facilement qu'elle est rendue innocente, c'est ce que montrent les dispositifs *blackfaces* inscrits de façon structurante dans les fêtes (Zwarte Piet, Golwing cf. Small) et rites (« Sauvage », sevrage) constitutifs de l'enfance, en tant qu'enfance blanche. S'il y a un « racisme sans race » (Balibar), ce n'est plus au sens où il y aurait eu une évolution et une disqualification du racisme biologique qui aurait muté en un racisme culturel (Fanon, 1956), mais au sens où la race, en tant que technologie de pouvoir, se trouve en quelque sorte naturalisée et dépolitisée au sein de dispositif culturel de racialisation. On comprend ici à quel point la notion d'« intentionnalité » qui structure la définition de l'*incitation*, qui est le nœud structurant de la criminalisation du racisme en Belgique (30 juillet 1981 – « Loi tendant à réprimer certains actes inspirés par le racisme ou la xénophobie »), tape complètement à côté de la cible.

La dimension de la frivolité, de l'amusement, du divertissement, de la jouissance constitutive de la négro-phobie/-philie s'adosse à l'histoire longue des sociétés esclavagistes. Nous voyons donc que le côté « clown » de Zwarte Piet est un héritage direct de la culture esclavagiste qui a dû représenter, sur la scène métropolitaine, le sur-travail esclave, ainsi que le travail colonial forcé, comme quelque chose d'agréable. La structure même du commerce triangulaire permet de fongibiliser le surtravail esclave et la violence plantationnaire afin de déculpabiliser les Blancs : « *la douleur noire est un plaisir blanc* ». Les relations esclavagistes et triangulaires ont profondément informé (nécropolitique) la culture européenne. Du point de vue généalogique, nous avons identifié le rôle d'Anvers en tant que centre du commerce et raffinage du sucre au ^{xv}^e siècle : en 1550, la ville comptait déjà quinze raffineries. Bon nombre d'entre elles se trouvaient le long de la *Suikerrui* (« la route du sucre »), qui est encore aujourd'hui une rue du vieux centre de la ville d'Anvers, qui relie la Grand-Place à la rive est de l'Escaut. On trouve également à Anvers le site Candico de la raffinerie de Tirlemont, connu pour son sucre de canne. Si Anvers joue le rôle de principale tête de pont de l'empire portugais, la chambre du commerce de Bruges est fondée en 1715. La traite esclavagiste stimulera l'expansion de l'industrie nationale (fabricants d'armes dans le Limbourg et à Liège, Herstal, manufactures de toile à Anvers).

On retrouve la fascination primitiviste pour les « sociétés secrètes » que nous avons pu repérer dans le réagencement entre les *Carnets* de Storms et le fascicule de vente de Christie's, dans le *blackface*. Le « Moami » du folklore de Deux-Acren rejoue ainsi les fantasmagories cannibales qui, des Indigènes d'Amérique aux Anotia, en passant par les « course à l'amok », hantent la métaphysique coloniale et pénale européenne. On peut retrouver dans les archives coloniales une fascination de l'administration belge au Congo pour les « hommes léopards », le « cannibalisme » et les « sociétés secrètes ». Fantasmagories qui se rejoueront lors de la rébellion Simba (1961-1964) à travers quantité de témoignages sur des Blancs tués « sauvagement » au Congo. Toma Luntumbue montre qu'à travers le terme générique « Maï-Maï » demeurent actifs les récits anthropophages comme mises en scène de la sauvagerie. Dans le contexte post-colonial, la sortie des Nègres à Deux-Acren ayant émergé dans les années 1980, on peut parler d'un « fantasme anthropophage compensatoire » au sens où ce *blackface* met en scène une ritualisation conjuratrice de la violence coloniale, mais aussi décoloniale. Face à la perte soudaine et radicale de sa légitimité morale après 1960 – le colonialisme belge s'étant reproduit à lui-même comme un colonialisme modèle, scientifique, philanthrope – depuis la

perte du fantasme d'omnipotence, il reste un bloc névrotique blanc inquestionné. Le travail du deuil de l'empire n'ayant pas eu lieu, la « puissance noire » active derrière les décolonisations, les émeutes anti-coloniales et les rébellions des années 1960-70 n'est alors perceptible que depuis les théories raciales du XIX^e siècle. Dans une forme héritée de Tarde (théorie de la dégénérescence), le soulèvement décolonial est perçu comme une régression animale, comme une régression au passé de la race, comme une figure du monstrueux. Sous la politique de civilisation et d'éducationnalisation belge au Congo, derrière l'accès pédagogique à l'indépendance (Van Bilsen, plan de 30 ans) empêchée par le « fanatisme » de Lumumba, se joue toujours comme son ombre, comme son double, la régression biologique à l'instinct sauvage. Les théories raciologiques fondées à la fin du XIX^e siècle se rejouent ici, sur la scène post-coloniale, comme fantasme issu de la décolonisation, ce fantasme que la « puissance noire » libérée du joug colonial, rendue à sa nature profonde, donnerait lieu à des scènes de sauvagerie et de cannibalisme. On a pu voir se rejouer de telles mésententes lors de la grande manifestation *Black Lives Matter* à Bruxelles le 7 juin 2020. En fin de rassemblement, quelques groupes anarchistes présents dans la manifestation ont tenté le coup de force avec la police. Confrontation empêchée grâce aux membres de l'association *Change* présents sur place. Dans les discussions qui ont suivi, j'ai pu assister à ce type de conflit sur le sens : d'un côté, les membres afrodescendants de l'association *Change* étaient interloqués de cette colère de jeunes blancs qui voulaient en découdre avec la police, ils ne comprenaient pas ce qui générerait chez eux une telle agressivité ; de l'autre côté, ces jeunes anarchistes insurrectionnalistes blancs ne comprenaient pas pourquoi les « Noirs » n'étaient pas plus en colère, cela ne correspondait pas à leurs projections négrophiles sur la « puissance noire ». Dans la *Dignité ou la mort*, Ajari repère un contresens similaire dans l'appréciation que fait Debord des émeutes de Watts en 1965 et qui témoigne « *de la façon dont la gauche européenne radicale parvient à traduire un événement politique étranger dans la dialectique de sa propre expérience sociale* » (Ajari, 2019 : 294). Debord, dans l'interprétation qu'il livre de ces émeutes (Debord, 1965), opère ce qu'Ajari appelle une *accumulation primitive de vérité*. Son analyse est moins mue par une volonté de comprendre l'émeute que par un désir de parvenir à s'identifier à elle (Ajari, 2019 : 295), en projetant sur le silence des acteurs ses propres abstractions et fantasmes. La notion policière d'« émeutes raciales »²⁶³ qui hante la conscience blanche métropolitaine s'inscrit dans un héritage pénal négrophobe dont nous avons pu repérer plusieurs articulations. Or Ajari rappelle à juste titre que « *la révolte noire n'est pas dirigée contre les "Blancs", mais contre l'abjection foncière de la condition noire elle-même* » (Ajari, 2019 : 295). Ce que montrent les contresens et les fantasmes compensatoires projetés sur la « révolte nègre », c'est la permanence des théories raciales déployées fin du XIX^e siècle jusque dans leurs conséquences les plus contemporaines, y compris sur l'imaginaire de la gauche blanche radicale.

Mais le « Moami » est aussi une figure du folklore négrophobe belge du « roi nègre » comme figure de l'administration coloniale indirecte. Le cas des Noirauds à Bruxelles, folklore qui débute en 1876, dans les plis de la conférence Géographique de Bruxelles, et qui est un mélange de négrophobie et de philanthropie, offre un exemple cristallin de l'effet culturel en Métropole des formes de gouvernementalité coloniale. En effet, comme nous l'avons vu, la Conférence Géographique de Bruxelles instaure le dispositif colonial des stations militaro-ethnographiques de l'AIA établies le long des routes esclavagistes entre Luanda et Zanzibar. La période dite de « course à l'Afrique », qui sépare la Conférence Géographique (1876) de la Conférence de Berlin (1885), entraîne une politique accélérée de « cessation de souveraineté » qui, comme nous l'avons vu, s'appuie sur une « politique de la chefferie » (traité AIA, Décret royal du

²⁶³ Depuis les manifestations à Matonge de l'hiver 2011-2012, jusqu'aux manifestations contre l'esclavage en Libye, en passant par *BLM*, la qualification du Maroc lors de la coupe du monde et la victoire du Maroc contre la France, la gestion policière via le dispositif du profilage racial indique cette hantise de l'« émeute raciale » amok.

6 octobre 1891). Il n'est dès lors pas étonnant que dans le folklore colonial qui émerge dans cette période, on retrouve une forme négrophobe de représentation caricaturale des « rois nègres ». Lors de la première sortie des Noirauds, durant l'hiver 1876-1877, la Conférence Géographique ayant eu lieu en septembre 1876, les organisateurs de l'association (Au départ *Conservatoire de Zanzibar* puis *L'Œuvre royale des berceaux*) qui appartiennent à la grande bourgeoisie bruxelloise (depuis 1961, la princesse Paola en patronne les activités) se déguisent en « rois africains ». On retrouve dans ce « déguisement » des signes iconiques caractéristiques du *blackface* : pantalon bouffant, collerette, haut-de-forme, breloques et visages noircis grimés au charbon.

Comme à Deux-Acren, à Ath on enregistre également un renouvellement de l'interprétation négrophobe strictement post-coloniale (1982-2019). À mesure que la Ducasse se patrimonialise et que l'expérience coloniale s'éloigne, le personnage du « Sauvage » gagne en importance, jusqu'à devenir l'icône de la Ducasse. Lors de la remise des chaînes au bourgmestre en 2019, on a pu enregistrer en direct la relation dialectique entre *blackface* et blanchité. Comme sur les tableaux de la Renaissance, le « Sauvage » d'Ath se manifeste ainsi comme surface de projection pour la blancheur du bourgmestre qui crève alors littéralement l'écran (blancheur qui calcine). Cette entité symbole en miroir de laquelle le bourgmestre apparaît grand peut alors être restituée comme un dispositif culturel négrophobe qui génère et construit, en miroir, une identité blanche survalorisée. Le *blackface* peut ainsi être défini comme un *masque blanc*, au sens où il reflète de la blancheur. Il est producteur d'une forme de blanchité à la fois nostalgique et dénégatrice des violences connaturelles à la modernité coloniale.

Dès lors, l'entretien de la négrophobie à travers des formes post-coloniales et contemporaines de *blackface* folklorique en Belgique manifeste une résistance active à l'hétérogénéisation de l'Europe comme retour de l'empire. La colonisation belge est, comme nous l'avons vu, constituée depuis un régime strict entre la colonie et la métropole. Peu de Congolais, de Rwandais, de Burundais sont présents en Belgique avant 1960, à l'exception de quelques étudiants²⁶⁴ venus faire des études en Belgique (Kangé et Martiniello, 2001 : 5-49). L'hétérogénéisation raciale de la Belgique post-coloniale va connaître un coup d'accélération avec les accords de 1964 relatifs à l'occupation des travailleurs turcs en Belgique et avec l'accord bilatéral d'échange de la main-d'œuvre entre la Belgique et le Maroc de 1964. Le *blackface* joue alors une des formes du « mirage nègre » qui permet de fuir toute confrontation trop directe avec les conséquences d'un monde colonial et impérial que les consciences d'empire chérissent trop pour le mettre en cause. Ce que montre l'archéologie du Sauvage à la fois dans le temps long des sociétés esclavagistes et dans le temps présent des recompositions suprémacistes, c'est que le *blackface* est bien plus que le grimage en noir : il se constitue comme une fabrique affective, visuelle, sensorielle, imaginaire du « nègre » comme expérience primordiale de soi. C'est dans cette mesure que nous reprenons à Mireille-Tsheusi Robert son concept de « rituel d'initiation au racisme ». Nous avons vu à Ath comment la négrophobie joue aujourd'hui un rôle constitutif au cœur même d'un rite de sevrage. Nous pouvons donc accorder une attention ethnographique aux dimensions plus triviales, plus communes, plus belges du folklore négrophobe contemporain. Ce qui subsiste à la décolonisation et qui sert aujourd'hui d'espace de recomposition des formes de suprémacisme, c'est alors ce bloc névrotique de négrophobie et négrophilie qu'identifiait déjà Fanon dans *Peau noire, masques blancs* : « Magie noire, mentalité primitive, animisme, érotisme animal, tout cela reflue vers moi ». La « fongibilité » de la noirceur que l'on retrouve comme structure dans le *blackface* actuel vérifie

²⁶⁴ Entre 1959 et 1960, sur 1 797 étudiants étrangers (soit 7%) recensés dans l'enseignement supérieur en Belgique, 132 venaient du continent africain (54 du Maghreb et 78 de l'Afrique subsaharienne) (Dienst voor de Universitaire statistiek, Universitaire stichting, *Jaaverslag*).

que ce qui est consommable et substituable dans la noirceur c'est son appropriation par la psyché blanche en tant que « bien de jouissance », conséquence sur le temps long de l'esclavage et de la colonisation. À Ath comme à Deux-Acren, le fait d'être touché par le « Sauvage » ou les « Nègres », de recevoir une trace de sa « noirceur » sur son corps est considéré comme un porte-bonheur. Après la Ducasse de 2019, Christian Cannuyer, qui est un historien local, fervent défenseur du *Blackface* et impliqué dans la reconnaissance de la Ducasse par l'UNESCO et l'euphémisation du personnage du *Blackface*, professeur à la Faculté de Théologie catholique de Lille, Président de la Société Royale belge d'Études Orientales, Secrétaire Général du Cercle Royal d'Histoire et d'Archéologie d'Ath, m'avait écrit. Il était présent lors de la réunion organisée en urgence avec le bourgmestre d'Ath à la demande de la police dans le zoning de Ghislenghien et tenait absolument à m'envoyer une photo de lui en *blackface*. Par-là, il entendait me témoigner de la « liesse incroyablement roborative » autour du « Sauvage ». À travers son *blackface* « décomplexé », il tenait donc à me signifier que les Athois, dont il se place en représentant, « *ne permettront pas qu'on touche à leur héros exotique, chanteur gavataien (de l'île de Gavatao) des libertés humaines..., qui n'ont rien à voir avec les rodomontades désincarnées des cénacles à gauche de la gauche* ». Le mail était signé « athoisement et sauvagement vôtre » (mail du 28 août 2019). Le *blackface* manifeste ainsi une tendance des sociétés coloniales à se prendre elles-mêmes pour fin, à ne se satisfaire que d'elles-mêmes, ce qui en constitue le devenir pathologique. Véhicule de la jouissance blanche, le *blackface* entretient cette insensibilité à la mort d'autrui, aux massacres coloniaux et crimes contre l'humanité dont les traces hantent encore l'espace public belge. Ceci se vérifie également sur le versant négrophile : la mise en scène de la « force de la résistance noire », l'« hommage à la décolonisation » que performerait la « sortie des Nègres » à Deux-Acren ou le « Sauvage » d'Ath, se constitue comme une appropriation stéréotypée de l'autre, une hallucination érotique, à travers lesquelles les affres des souffrances les plus insupportables sont convertibles en sources d'amusement.

Les actions de décolonisation de l'espace public post-colonial, à travers les tentatives d'*interruption* de la reproduction naturalisée de la négrophobie contenue dans les *blackface* folkloriques, s'organisent, depuis ces généalogies, comme des tentatives de liquider²⁶⁵ ce complexe névrotique né des structures historiques de l'esclavage et de la colonisation ; *interruptions* qui permettent de dénaturiser et d'historiciser ces figures du mirage nègre. Les exigences des diasporas subsahariennes en termes de *restitution* produisent le même type d'effets au sein de l'économie libidinale négrophile. Ce qui se trouve ainsi problématisé c'est ce lien consubstantiel et inquestionné entre les personnages « bons enfants » du folklore négrophobe, les artefacts négrophiles des musées bruxellois et des salles de vente et les millions de morts, les crimes contre l'humanité qu'ont été l'esclavage et la colonisation. Brusquement, les fêtes coloniales, à travers lesquelles les crimes coloniaux sont reconvertis en marchandises, se grippent, se mettent à bégayer, à se fissurer pour que la part maudite des marchandises coloniales fasse retour sur la scène du présent en une image dialectique. La politique de réparation qui se met ainsi en œuvre se travaille comme une thérapeutique des

²⁶⁵ Avec *PoePL* l'artiste Laura Nsengiyumva a mis en scène la fonte d'une réplique en glace de la statue de Léopold II située place du Trône à Bruxelles. « *La fonte de l'effigie, du fantôme figé dans la matière, forme pratico-inerte, permet alors de faire remonter à la conscience les destructions, les massacres, c'est-à-dire la part maudite de l'Occident, son petit secret : 'tout progrès passe par une oppression'* » (Vander Elst, 2018). Comme l'exprime justement Ogutu Muraya (écrivain, producteur de théâtre et conteur d'histoires kenyan) interviewé à propos de la sculpture : « *Even though it is melting, for me it is a peeling away of layers and being able to actually... it is not even deconstruct, for me it is decompose. I think there is a need for us to let these legacies decompose* » (Ogutu Muraya about ice sculpture PeoPL created by artist Laura Nsengiyumva / Nuits Blanches Brussels / Baron Steens School / 06.10.2018).

dommages et des lésions, à travers la restitution, pour chacune de ces figures, de sa part maudite, c'est-à-dire les crimes et pillages qui s'y logent, s'y forclorent et y sont reconvertis en spectacle, en folklore et en amusements « bon enfant ».

La race est une technologie de pouvoir, il s'agit donc d'un élément qui va entrer en composition avec des technologies de gouvernement. Le racisme est alors le truchement par lequel le gouvernement libéral, dans ses différentes mues et tensions internes, demeure porteur d'opérations de fragmentations. Il importe donc de rapporter les mutations du racisme aux transformations des modes de gouvernementalité (mercantilisme, extractivisme, guerres coloniales, gouvernement indirect, paternalisme, coopération au développement, libéralisme autoritaire, néolibéralisme, etc.). Le racisme si présent dans notre époque contemporaine n'est pas un reste de colonialisme mal dissous, il est une composante centrale des gouvernements libéraux contemporains. Les débats sur les « origines coloniales » du racisme, sur la « mémoire coloniale » ont tendance à en escamoter les formes de performativité actuelles. C'est pourquoi l'ethnographie longue durée du racisme à travers une archéologie critique de la race peut et doit se doubler d'analyses prospectives sur les modes contemporains de recompositions. Inversement, c'est bien parce qu'il y a des recompositions contemporaines que la perspective longue durée de la race peut être restituée d'une façon critique. C'est parce que le régime colonial est entré en *crise* depuis les années 1930, et à plus forte raison depuis la rupture des indépendances (1960), que son régime historique est devenu pensable dans sa finitude et que notre présent post-colonial est, depuis cette perspective, rendu *problématique*.

Le concept de « blanchité » est précisément une production théorique de ce régime de problématisation. Si « blanc » est le mètre étalon des sociétés esclavagistes et coloniales à partir duquel les « autres » se différencient et se classent au sein d'une structure civilisationnelle évolutive, alors il devient possible de se demander comment a été fabriqué ce mètre étalon, ce qui le compose. Plus qu'un regard inversé, ou une anthropologie réciproque, c'est depuis une archéologie critique de l'africanisme comme structure de connaissance raciste que nous pouvons commencer à répondre à cette question. Le constat que nous pouvons dresser en prenant appui sur les controverses autour du *blackface* en Belgique, constat qui peut s'étendre à l'ensemble des controverses post-coloniales (cf. échec de la « commission Congo »), est celui d'un dialogue impossible entre l'invivable, l'étouffement, l'agonie vécus depuis les effets du racisme sur la vie quotidienne des belges descendants de l'immigration post-coloniale, et les réactions de la société civile belge majoritairement blanche marquée par une insensibilité entretenue, une absence d'éthique et une incapacité foncière à se saisir et à répondre des effets d'un folklore colonial et raciste en termes de blessures, de lésions, et de violences historiques continuées. UNIA a par exemple considéré dans deux communiqués datant de 2014 (communiqué qui a été effacé du site après de fortes critiques) et de 2016 qu'au sens de la loi (article 20 et 21 de la loi contre le racisme de 1981), le *blackface* du Père Fouettard n'est pas du racisme, car il n'y aurait pas de « dol spécial » (*intention spécifique*), c'est-à-dire de preuve de « lésion » chez une personne en particulier (<http://www.unie.be/fr/pere-fouettard-la-position-du-centre>). Nous pouvons alors parler avec George Yancy d'une forme de « terreur épistémologique » (Yancy, 2019) au sens où ce sont les modes de connaissance des mondes noirs hérités du colonialisme qui rendent ce dialogue impossible : « *Magie noire, mentalité primitive, animisme, érotisme animal, tout cela reflue vers moi* ». Ce sont alors les afrodescendants eux-mêmes qui sont accusés d'avoir un « rapport trop émotionnel au racisme », de « voir le racisme partout », de « manquer de discernement et d'humour » dans un partage kantien des sensibilités que nous retrouvons jusque dans la structure épistémique de la nouvelle exposition de référence du musée de Tervuren.

Le concept de « nano-racisme » (Mbembe, 2015 : 5-12) comme forme quotidienne qui se manifeste à travers des interactions, des blagues, des *manières* de voir et de traiter l'autre nous semble particulièrement heuristique pour tenter de caractériser les formes de recompositions contemporaines à l'œuvre dans le *blackface* folklorique. « Cette forme narcotique du préjugé de couleur qui s'exprime dans les gestes apparemment anodins de tous les jours, au détour de rien, d'un regard, d'un ricanement, d'un propos apparemment anodin, d'une plaisanterie, d'une allusion ou d'une insinuation, d'un lapsus, d'une blague, d'un sous-entendu et, il faut bien le dire, d'une méchanceté voulue et ciblée, mais aussi d'une intention malveillante, d'un obscur désir de stigmatiser, et surtout de faire violence, de blesser, d'humilier, de souiller celui que l'on ne considère pas comme étant des nôtres » (Mbembe, 2015 : 7). Cette « forme narcotique du préjugé de couleur », nous la retrouvons comme investissement pulsionnel, comme attachement constitutif (« Touche pas à mon Sauvage ! »). Le *blackface* est en effet au cœur de cette dialectique entre un « racisme souillard », un racisme de la suie et de la souillure (la colonisation ayant été marquée par des profanations de tombes, des démembrements et exhibitions de chairs humaines). Car l'effet du *blackface* est de souiller les victimes, de les marquer tout en se vautrant soi-même dans la souille. Et il y a une perversion inhérente à cette forme de nanoracisme qui se produit « au détour de rien », d'une façon « bonne enfant », « pour rire » : au moment où la personne qui subit la souillure décide de se défendre, de suspendre l'agression, d'interrompre le harcèlement atmosphérique, elle est alors accusée elle-même de manquer de subtilité, d'en faire toute une affaire. Et puis de toute façon, si elle n'est pas contente, elle n'a qu'à rentrer dans son pays. Le *blackface* folklorique se situe ici au cœur de ce double bind. Mbembe caractérise sa fonction actuelle en ces termes : « Sa fonction est de (...) placer le plus grand nombre de ceux et de celles que nous tenons pour des indésirables dans des conditions intolérables, de les encercler au quotidien, de leur infliger, à répétition, un nombre incalculable de blessures, de les dépouiller de tout droit acquis et de les déshonorer à un point tel qu'ils n'aient plus d'autre choix que l'autodéportation. Le “grand départ” d'une terre qui ne serait pas la leur... » (Mbembe, 2015 : 9). On comprend ainsi à quel point le nanoracisme est le « racisme atmosphérique » de la nécropolitique.

Dans *Politique de l'inimité* (2018), Mbembe précise davantage la notion de « nécropolitique » comme politique de la mort : « Dans ces formes plus ou moins mobiles et segmentaires d'administration de la terreur, la souveraineté consiste en le pouvoir de manufacturer toute une foule de gens dont le propre est de vivre au bord de la vie, ou encore sur le bord externe de la vie (...) la mort elle-même tend de plus en plus à devenir quelque chose de spectral (...) vie superflue donc, celle dont le prix est si faible que cette vie n'a aucun équivalent marchand, et encore moins humain (...) cette espèce de vie dont la valeur est hors économie (...) une mort à laquelle nul ne s'estime obligé de répondre. Nul n'éprouve, à l'égard de cette sorte de vie ou de cette sorte de mort, un quelconque sentiment de responsabilité ou de justice. Le pouvoir nécropolitique opère par une sorte de réversion entre la vie et la mort, comme si la vie n'était que le médium de la mort. Toujours il cherche à abolir la distinction entre les moyens et les fins. C'est pour cette raison qu'il est indifférent aux signes objectifs de la cruauté (...) Une telle mort n'a rien de tragique. Voilà pourquoi le pouvoir nécropolitique peut la multiplier à l'infini (...) Dans une large mesure, le racisme est le moteur du principe nécropolitique en tant que celui-ci est le nom de la destruction organisée, le nom de l'économie sacrificielle dont le fonctionnement requiert l'abaissement généralisé du prix de la vie d'une part, et de l'autre, l'accoutumance à la perte (...) un “monde sans” - le “monde du grand débarras”, celui des musulmans qui encombrant la cité, des Nègres et autres étrangers que l'on se doit de déporter, des terroristes (ou supposés tels) que l'on torture soi-même ou par procuration, des Juifs dont on regrette qu'il y en ait eu tant à avoir échappé aux chambres à gaz, des migrants qui accourent de partout, des réfugiés et de tous les naufragés, ces épaves,

dont les corps, à s'y méprendre, ressemblent à autant d'amas d'ordures (...) la distinction classique entre bourreaux et victimes (...) s'est largement atténuée (...) peu de malheurs sont désormais jugés injustes. Il n'y a ni culpabilité, ni remords, ni réparation. Il n'y a pas non plus d'injustices que nous devons réparer, ou de tragédies que nous pouvons éviter (...) les victimes sont désormais appelées, en plus du préjudice subi, à prendre sur elles la culpabilité que devraient ressentir les bourreaux (...) pour le reste, la tentation de l'exception et son corollaire, l'immunité, partout, rôdent (...) telle est la question que notre époque – celle de l'inversion de la démocratie – ne cesse de poser (...) » (Mbembe, 2018 : 55-57).

En guise d'ouverture de fin de thèse, nous tenons à indiquer comment le harcèlement racial, dont le *blackface* constitue un des vecteurs culturels, « inséré dans les pores et les veines de la société » elle-même, double, en réalité, sur le plan de la culture et du folklore, les dispositifs gouvernementaux de la politique de l'« environnement hostile ». En effet, le gouvernement britannique a lancé en 2012 une politique « d'environnement hostile » qui cible les migrants illégaux. À l'époque, Theresa May était en charge du portefeuille de l'intérieur. En 2013, elle expliquait la philosophie de son projet : « *On parle d'un projet très simple : on dit simplement que si tu n'as pas le droit d'être là au Royaume-Uni, donc ça ne devrait pas être possible pour vous de louer un bien. C'est une des propositions que nous faisons pour rendre plus difficile la présence d'immigrants illégaux au Royaume-Uni* ». Cette politique vise donc à rendre la vie des migrants au Royaume-Uni impossible. Sur le plan juridique, cela se traduit par le fait d'empêcher l'accès des gens aux soins de santé, l'accès au marché de location, ou encore d'avoir un compte en banque. Cette politique de « l'environnement hostile » s'est prolongée de l'autre côté de la Manche, dans le nord de la France et en Belgique par une politique de « zéro point de fixation » qui s'est particulièrement intensifiée après la fermeture de la Jungle de Calais en 2016²⁶⁶. Les autorités belges (sous la responsabilité du ministre N-VA de l'Intérieur, Jan Jambon) ont voulu « *éviter des regroupements à la Panne ou près du port de Zeebruges* ». Elles ont alors mis en œuvre le plan « Médusa 2 ». Durant deux mois, de fin février à fin avril 2016, la Belgique a rétabli les contrôles systématiques à sa frontière, une entorse aux accords de Schengen. Depuis, le plan « Médusa » s'est étendu aux autoroutes en donnant une « mission spéciale » à la police des autoroutes, mais aussi aux gares, aux ports, etc. Dans sa note de politique générale, Théo Franken, secrétaire d'État N-VA à l'asile et à la migration, a décrété

²⁶⁶ La « jungle de Calais » est le nom utilisé pour désigner les différents espaces habités depuis les années 1990 par des migrants tentant de passer en Angleterre, sur l'ensemble de l'agglomération calaisienne. Le plus grand camp de l'agglomération entre 2015 et 2016 est « la Lande », il comptera jusque près de 9000 personnes en 2016. En 1991, un protocole (dit « protocole de Sangatte ») est signé entre la France et le Royaume-Uni pour fixer la ville de Coquelles, en France, parmi les points de contrôle entre les deux pays. Cet accord prend effet au Royaume-Uni par le *Channel Tunnel (International Arrangements) Order* 1993, et en France par décret présidentiel. Ce protocole prend effet dès 1994, lors d'un voyage depuis la France vers le Royaume-Uni par Eurotunnel, les contrôles d'immigration et de douanes ayant lieu à Coquelles, avant l'embarquement dans le train. Avec la dislocation de l'URSS, et au travers des crises politiques locales qui s'ensuivent, de nombreuses familles font le choix d'émigrer en Europe occidentale, dont au Royaume-Uni, principalement en provenance de Yougoslavie. Certaines faisant le choix de la voie terrestre, et donc passant par Calais, se voient leur entrée sur le territoire britannique refusée et parfois déboutée de retour sur la côte française, elles se voient ainsi contraintes de rester dans les terminaux portuaires de la ville, de quelques jours à plusieurs mois. Leur nombre croissant, notamment dû à la guerre du Kosovo, et l'allongement de leur séjour dans les infrastructures portuaires, conjugués aux conditions sanitaires problématiques de leur confinement, posent problème à la Chambre de Commerce et d'Industrie, propriétaire des infrastructures. Dans les années 2000, un centre d'hébergement est ouvert. En novembre 2002, le ministre de l'Intérieur, Nicolas Sarkozy, en ordonne la fermeture. Entre 2002 et 2015 de nombreux camps informels sont construits et régulièrement démantelés par les autorités. En septembre 2016, le ministre de l'Intérieur Bernard Cazeneuve annonce le démantèlement de la zone nord et la fermeture totale de la jungle pour la fin de l'année. Le lundi 24 octobre 2016, l'État français expulse 6400 migrants de la « jungle » de Calais (Pas-de-Calais). Le démantèlement de la jungle de Calais provoque à Paris une augmentation du nombre de campements sauvages.

la « transmigration » comme une « menace à la sûreté de la nation ». Cette politique policière se caractérise par un harcèlement constant des migrants (destruction de tentes et de matériels, passages, gazages, arrestations, déportations, etc.), mais aussi par la transformation de l'environnement de façon à le rendre *invivable* pour les migrants, ce qui a également contribué à le rendre létal et à fortement augmenter la mortalité de la zone transfrontalière entre Angleterre, la France et la Belgique.

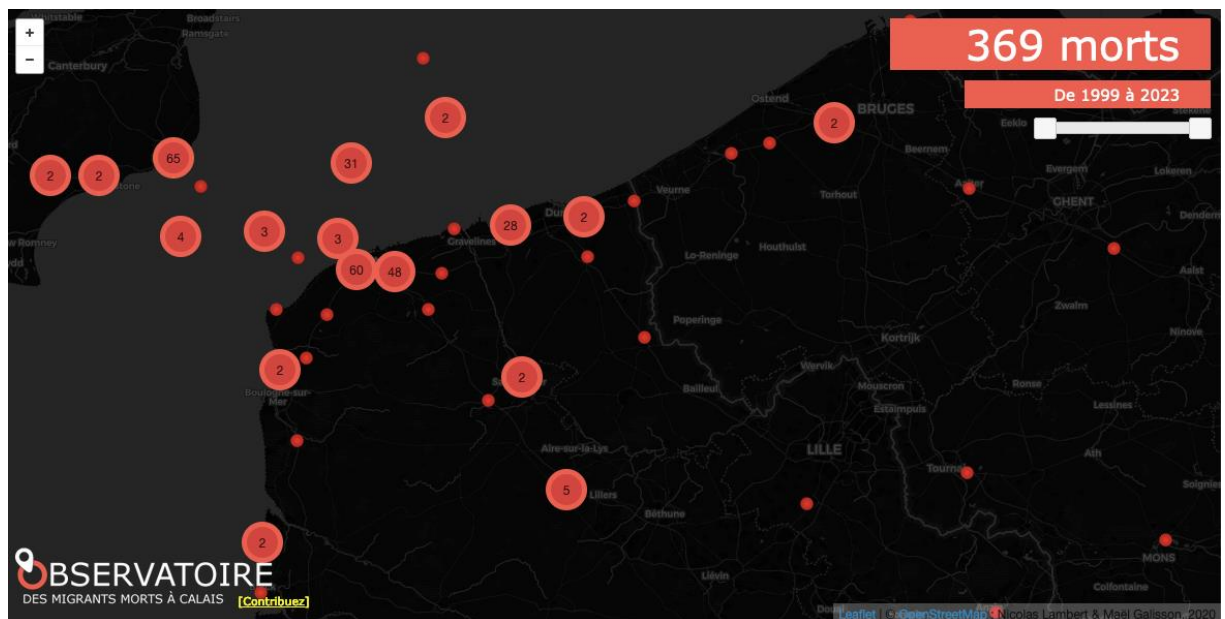


Figure 50

Carte interactive réalisée avec l'aide de Mael Galisson et de Matthieu Viry dans le cadre du projet MECMI (Morts En Contexte Migratoire), <https://neocarto.github.io/calais/>

On peut donc parler ici de *nécropolitique*, car les dispositifs de sécurité anti-migrants du gouvernement libéral ne visent pas directement à exterminer ou à tuer (*thanatos*), mais à maintenir les migrants dans une forme-de-vie invivable, littéralement impossible, au bord de la mort (*nécros*). Les politiques de chasse aux transmigrants et aux réseaux de passeurs s'effectuent également sous la modalité du démantèlement du « réseau » de trafiquants, sur le modèle des politiques américaines anti-drogues à la frontière avec le Mexique. Les politiques de filature policière soutenues et orchestrées par les parquets de Dunkerque, de Dendermonde, de Gand ainsi que par le parquet fédéral (cf. Bouffieux, 2020) se caractérisent par un manque de soin apporté aux « victimes ». Sur le modèle du démantèlement des réseaux de drogue, les balises GPS sont posées sous les camionnettes qui servent à organiser le passage vers l'Angleterre de façon à filer et à identifier les réseaux. Dans cette nécropolitique menée contre les « passeurs », les migrants sont complètement déshumanisés, réduits au statut de cargaisons, sans aucun droit ni prise en charge. La tragédie de l'Essex (39 migrants ont été retrouvés morts dans la remorque d'un poids lourd réfrigéré en octobre 2019) a montré les conséquences mortelles de cette politique. La police belge qui pistait les migrants était au courant de leur itinéraire et de leur présence à Anderlecht, mais n'est pas intervenue. Les politiques de chasse aux migrants sur les autoroutes belges via les opérations Médusa ainsi que la politique de persécution systématique des migrants (« zéro point de fixation ») menée par la police française dans le Calais (régulièrement documentée par les activistes du *Refugee Women's Center* et le *Human Rights Observers*) ont contribué à augmenter la dangerosité des traversées de la

Manche, ce qui a fait exploser ces dernières années le nombre de passages extrêmement dangereux à bord de petites embarcations. Vingt-sept migrants sont également morts dans la Manche en 2021 sans que personne vienne les secourir, malgré de très nombreux appels à l'aide.²⁶⁷ La police française ne les a pas tués au premier degré, on ne peut pas parler d'un « homicide volontaire », mais elle les a pourtant bel et bien « laissés mourir » en mer. Lorsqu'on lit les témoignages des policiers en responsabilité cette nuit-là, auditionnés dans le cadre de l'enquête qui a suivi, ce qui marque le plus c'est l'absence totale de responsabilité : « *On reçoit beaucoup d'appels de migrants qui ne sont pas vraiment en détresse, c'est vraiment pas de chance pour ces pauvres diables* ». Nous avons déjà croisé cette expression « pauvre diable » dans la description que fait Charles Lemaire²⁶⁸ (page 66, note 49), officier colonial belge et premier directeur de l'Université coloniale, de cadavres de Congolais morts des conditions effroyables du travail forcé lors de la construction du chemin de fer entre Matadi et Léopoldville. De son côté, Alexandre Bourguignon²⁶⁹ avait trouvé dans ces cadavres en décomposition l'occasion de « collecter » quelques crânes pour la S.A.B. Comme le restitue Mbembe dans *Politique de l'inimitié*, la nécropolitique contemporaine dont le racisme est le moteur abaisse à ce point la valeur de la vie qu'elle produit des morts dont plus personne ne s'estime responsable. En ne secourant pas les migrants qui appellent à l'aide à de nombreuses reprises dans la Manche, la police les condamne à une mort certaine. Barbara Cassin avait identifié un processus similaire à propos des morts au large de Lampedusa : en ne secourant

²⁶⁷ Il est 13h49, le 24 novembre 2021, quand le patron pêcheur du bateau Saint-Jacques 2 prévient par radio le centre régional opérationnel de surveillance et de sauvetage maritimes (Cross) Gris-Nez (Pas-de-Calais), composé de militaires et sous l'autorité du préfet maritime de la Manche et la mer du Nord. Alors qu'il pêchait dans le détroit du Pas-de-Calais, dans les eaux françaises, mais à proximité immédiate des eaux anglaises, il a découvert une quinzaine de corps disséminés sur quelques centaines de mètres, gisant à la surface de l'eau (*Le Monde*, 13 novembre 2022). Vingt-sept corps seront repêchés, dont ceux de six femmes et d'une fillette ; seuls deux survivants seront secourus. Les enregistrements entre le centre régional opérationnel de surveillance et de sauvetage maritimes (Cross) et les migrants en détresse révèlent que les occupants du bateau ont appelé à de très nombreuses reprises les secours français en l'espace d'environ trois heures. Les secours britanniques ont également été contactés. Or aucun moyen de sauvetage n'a été envoyé au secours de l'embarcation. À aucun moment, le Cross ne semble avoir pris au sérieux le danger qu'encourraient les passagers du canot, en dépit de leurs multiples alertes. Une embarcation en particulier « *n'a pas arrêté de nous appeler cette nuit-là* », rapporte aux enquêteurs la cheffe de quart Pauline M. C'est cette embarcation qui fera naufrage. « *S'il vous plaît, s'il vous plaît ! (...) On a besoin d'aide, s'il vous plaît. Aidez-nous s'il vous plaît* », implore par téléphone une des personnes à bord du petit bateau en perdition. Lors d'un de ces appels, à 2h15, alors que des cris et des pleurs se font entendre, l'opératrice du Cross « *leur dit de garder leur calme et que le bateau des secours arrive* », notent les enquêteurs. En réalité, à 2h28, alors que le Cross a actualisé la localisation du bateau, il rappelle les Anglais : « *Ils sont actuellement dans votre zone* ». Alors que le SAMU essaie de transférer un nouvel appel, l'opératrice du Cross se déresponsabilise et affirme que « *de toute façon, maintenant, ils sont dans les eaux anglaises* » et que « *s'il rappelle, il faut lui dire de contacter le 999 [les secours anglais]* ». Les passagers vont malgré cela continuer d'appeler les Français, pas moins de quinze fois entre 2h43 et 4h22. En vain. Au moment où l'opératrice tente de transférer l'appel à Douvres, la communication coupe et on l'entend alors commenter, en aparté : « *Ah bah t'entends pas, tu seras pas sauvé. J'ai les pieds dans l'eau, bah... je t'ai pas demandé de partir.* » Dans un tableau récapitulatif des embarcations signalées cette nuit-là, il note : « *Conversation coupée suite arrivée du Valiant (pas de certitude).* » Peu après 5 heures, l'événement est clos sous la mention « *Secouru* ». Interrogés par les enquêteurs sur l'absence de secours porté à l'embarcation, plusieurs militaires du Cross se retranchent derrière l'arrivée du canot en eaux anglaises.

²⁶⁸ Officier colonial belge et premier directeur de l'Université coloniale, responsable, à partir de 1898, pour l'État indépendant du Congo, d'une expédition scientifique au Katanga.

²⁶⁹ Médecin major de 2^e classe à l'école du Service de Santé Militaire qui fut membre d'une commission parlementaire qui se rendit au Congo dans le cadre d'un prêt de 10 millions de francs consenti par le gouvernement belge à la « Compagnie du chemin de fer du Congo ». Maarten Couttenier explique que « *cette commission était composée, parmi d'autres personnes, des militaires Charles Lemaire et Auguste Weyns, ainsi que du médecin Alexandre Bourguignon et de l'ingénieur Tobie Claes. Les travaux étaient encore en cours lorsqu'elle se déplaça en Afrique. Il arrivait que des travailleurs morts de maladie, d'épuisement étaient laissés sur un bas-côté, à proximité du chantier... C'est dans ce contexte que, le 9 septembre 1895, la délégation belge découvre le cadavre de l'un de ces travailleurs africains qui est photographié par Weyns* » (Bouffieux, 2018a).

pas, en ne portant pas assistance (article 11, Convention de Bruxelles), on ne fait pas que détruire le droit international et le droit maritime, « on produit une infra-humanité », des « non-hommes » (Cassin, 2013), des vies sacrificables, des *vies-au-bord-de-la-mort* comme dirait Norman Ajari. Si le nanoracisme est bien « *le racisme fait culture et respiration, dans sa banalité et sa capacité à s'inspirer dans les portes et les veines de la société* », nous comprenons également sa nécessité néropolitique en termes de production d'irresponsabilité et d'insensibilité. Le *blackface* s'appuie ainsi sur une archéologie de la race que nous pouvons faire remonter à la traite transatlantique et aux *manières* négrophobes des grandes cours d'Europe (« pages » et « enfants esclaves ») durant la Renaissance, il véhicule aujourd'hui un puissant désir d'apartheid. En tant que forme folklorique nano-raciste, en tant que racisme atmosphérique trivial, il peut alors être restitué comme rouage nécessaire et constitutif du racisme d'État, celui des dispositifs juridico-bureaucratiques. « (...) *c'est parce qu'ils voient les Noirs comme des Pères Fouettards qu'ils les laissent mourir en mer !* » (Mina, 24 ans, in Robert, 2020)

Si le *blackface* produit de l'irresponsabilité et de l'insensibilité, il produit aussi de l'innocence et une forme d'auto-illusion. Nous avons vu que le terme d'« allégation » est souvent utilisé par les autorités belges lorsqu'il s'agit de rendre compte de paroles ou d'actes de racisme dont elles portent la responsabilité. Les controverses liées au folklore raciste construites jusqu'à l'UNESCO, que ce soit par rapport aux représentations antisémites lors du carnaval d'Alost ou au « Sauvage d'Ath », ont été marquées par l'inaction des autorités belges. Les retraits tant du carnaval d'Alost que de la Ducasse d'Ath ont été motivés par le fait que la Belgique en tant qu'État partie à la convention de 2003 n'avait engagé aucune action concrète pour arrêter les perpétuations racistes alors qu'elle en avait été informée à plusieurs reprises par le secrétariat de l'UNESCO. Ce déni semble avoir la peau dure, car même lorsqu'elle est acculée à devoir elle-même demander le retrait de la Ducasse de la liste représentative du patrimoine immatériel de l'humanité sous la pression d'une unanimité de l'assemblée réunie à Rabat, elle ne le fait pas en s'excusant ou en prenant une décision responsable par rapport aux effets véhiculés par ce rite négrophobe, elle le fait « pour éviter les questions juridiques ».

Nous avons également vu comment la non-correctionnalisation des délits de racisme par les institutions anti-racistes d'État (UNIA) dégageait et rendait possible un espace et un sentiment d'impunité. La mutation du racisme en cours depuis la Seconde Guerre mondiale, repérée tant par Fanon (1956), par Guillaumain (1972) que par Balibar (1981), ne nous semble pas s'organiser sous la forme d'un passage du racisme biologique au racisme culturel. Nous avons montré, en restituant certains fragments des controverses de l'anthropologie criminelle de la fin du XIX^e siècle, que ces deux dimensions de la race biologico-culturelle sont d'emblée articulées l'une à l'autre. Il nous semble que c'est plutôt le pôle le plus radicalement eugéniste de la raciologie du XIX^e siècle qui s'est trouvé, au cours des années 1980-90, en quelque sorte moralement réprouvé à la suite de l'extermination nazie des Juifs d'Europe. Ce que cette mutation semble avoir produit c'est ce que Guillaumin appelle un « traumatisme de culpabilité égocentrique » qui n'est pas un traumatisme de la mort de l'autre. Ce qui explique les recompositions néropolitiques en cours. Nous voyons également que le racisme n'est pas une idéologie qui serait marquée par l'expression d'un certain nombre de préjugés, mais bien un rapport de pouvoir, une technologie qui advient, se maintient, perdure et se recompose en tant que rapport de domination inscrit dans l'histoire, à partir d'un ancrage matériel dans la réalité des rapports sociaux. Il nous semble que le racisme se trouve ainsi prolongé et renforcé dans la période contemporaine, dans le sens où il répond aux demandes immunitaires de sociétés européennes qui se vivent comme menacées de « disparition » par l'hétérogénéisation que produit la mondialisation sous la forme de retours d'empire (Gilroy). Les demandes de

classement, de droit patrimonial naturalisé se présentent ainsi comme des demandes de type « survivaliste », selon les modalités d'un « faire survivre » (Chamayou, 2023). Face à une peur paranoïaque de « disparition » qui serait causée par la mondialisation, par l'« islamisation de la société » et qui entraînerait le « remplacement » des traditions « belges », s'élabore une idée de « résistance », de « survie » des traditions coloniales. L'agressivité importante qui se manifeste lors des épisodes d'interruption activiste du folklore négrophobe semble correspondre à une angoisse profonde de la *disparition* qui prend la forme de l'islamophobie et de la peur du « Grand remplacement ». C'est ainsi que la décolonisation du folklore colonial est vécue sous la modalité paranoïaque du remplacement des « mœurs européennes » par une *Sharia* imaginaire, comme symptôme du suprémacisme brisé « *dont l'ultime cauchemar est de se réveiller un jour dans les habits ou la peau du Nègre ou de l'Arabe, non point en colonie comme autrefois, mais – et c'est le comble – dans son propre pays* » (Mbembe, 2015).

« Tuer constitue le premier degré de la survie » ; « chaque ennemi tué augmente le sentiment de sécurité du survivant », affirme Heidegger dans *Être et temps* (Heidegger, 1980 : 289-322). Dans *La loi du sang* (2014), Johann Chapoutot restitue des lettres de soldats nazis partis sur le front de l'est, adressées à leurs femmes, dans lesquelles, loin de cacher ou de refouler les massacres de Juifs qu'ils commettent, ceux-ci sont racontés sous le régime de la survie de la « race allemande », pour l'« avenir de leurs enfants ». On retrouve dans la théorie suprémaciste contemporaine du Grand Remplacement, cette même rhétorique du « génocide inversé ». Que ce soit Payton Gendron²⁷⁰, Brenton Tarrant²⁷¹, Anders Breivik²⁷², Jürgen Conings²⁷³, etc., les

²⁷⁰ Payton Gendron est un jeune Américain blanc, âgé de 18 ans, qui avait commis une fusillade qui a ensanglanté un supermarché de Buffalo, une ville située à l'est de l'État de New York. Dix personnes étaient mortes sous ses balles et trois avaient été blessées, en grande majorité des Afro-Américains. Dans ses mains, Payton Gendron avait un fusil semi-automatique de type AR-15 où était inscrit le numéro 14, un nombre symbolique faisant référence aux 14 mots du slogan suprémaciste blanc « *We must secure the existence of our people and a future for white children* » (« *Nous devons sécuriser l'existence de notre peuple et un futur pour les enfants blancs* »). De l'autre côté de son arme, une autre inscription à l'encre blanche était visible : « *nigger* ». Payton Gendron se décrit comme un « *fasciste* », « *suprémaciste blanc* » et « *antisémite* » en déclarant vouloir lutter contre « *l'ennemi Juif* ». Il justifie ses idéologies par la théorie raciste du *Grand Remplacement*, selon laquelle les personnes blanches seraient menacées de disparaître en Occident au profit des minorités avec l'aide de la gauche.

²⁷¹ Brenton Tarrant est un terroriste australien d'extrême droite ayant commis les Attentats de Christchurch contre deux mosquées en Nouvelle-Zélande le 15 mars 2019, faisant 51 morts. Il se définit comme « *écofasciste* ». Il effectue plusieurs voyages, notamment en Croatie en 2016-2017 et en Bulgarie en 2018. Le jour du massacre, il publie un manifeste de 74 pages intitulé « *Le grand remplacement* », dans lequel il déplore l'expansion de l'islam et un « *génocide blanc* ». Comme Payton Gendron, il diffuse son crime en direct sur les réseaux sociaux.

²⁷² Fjotolf Hansen, connu sous son ancien nom Anders Behring Breivik, né le 13 février 1979 à Oslo, est un terroriste norvégien d'extrême droite qui a perpétré et revendiqué les attentats d'Oslo et d'Utøya qui ont fait un total de 77 morts et 151 blessés le 22 juillet 2011. L'idéologie de Breivik est décrite dans un document texte distribué électroniquement par lui-même le jour des attaques. Dans celui-ci, il indique son soutien au « *conservatisme culturel* », à l'ultranationalisme, au populisme de droite, à l'islamophobie, au sionisme, à l'antiféminisme et au nationalisme blanc. Il considère l'islam, le « *marxisme culturel* » et la plupart des partis politiques européens comme des ennemis des Lumières et exige l'annihilation, y compris si besoin par des moyens violents, de « *l'Eurabia* » et du multiculturalisme, ainsi que l'expulsion hors d'Europe de toutes les personnes revendiquant les principes du Coran. Brenton Tarrant affirme l'avoir consulté et avoir obtenu son approbation avant de commettre les attentats de Christchurch en 2019. Il dit s'être inspiré du grand remplacement et de Breivik et « *avoir eu la bénédiction des "nouveaux Chevaliers Templiers" ("reborn Knights Templar")* », organisation à laquelle Breivik disait appartenir.

²⁷³ L'affaire Jürgen Conings, qui s'est déroulée du 17 mai jusqu'au 20 juin 2021, concerne la traque de Jürgen Conings, à la suite de ses menaces contre des personnalités politiques belges, contre le virologue Marc Van Ranst et son intention de s'en prendre à des mosquées. Jürgen Conings, né à Maaseik, dans la province de Limbourg, le 28 septembre 1974, est un caporal dans l'armée de l'air belge et instructeur de tir. Au cours de sa carrière, il s'est spécialisé comme tireur d'élite et a été déployé dans des missions étrangères en Yougoslavie, en Bosnie, au Kosovo, au Liban, en Irak et en Afghanistan. Jürgen Conings fut membre du Vlaams Belang. Il était un adepte du survivalisme et des thèses d'extrême droite du « *Grand Remplacement* ».

massacres de musulmans ou d'immigrés sont commis pour mettre fin à un supposé « génocide » qui viserait à faire disparaître les Blancs. Tuer un musulman, tuer un migrant est alors construit comme un acte de « légitime défense », de survie de la race blanche. Sous un mode moins extrémiste, les populations attachées aux folklores négrophobes vivent tout de même la transformation de celui-ci comme le remplacement de leurs traditions, et sa défense comme une forme de survie.

Un autre effet des recompositions post-coloniales du racisme est ce qu'avec Fanon et Guillaumin on peut appeler la « mauvaise conscience ». Nous en retrouvons un exemple dans la stratégie d'euphémisation du « Sauvage » dans le processus de reconnaissance de la Ducasse comme patrimoine immatériel de l'humanité. « *L'obséquieuse commisération, l'identification superficielle aux souffrances de l'esclave ou du nègre ségrégué, participe d'un mécanisme de défense globalement pervers, qui permet au raciste de se convaincre qu'il n'est, tout compte fait, pas si raciste que cela* » (Ajari, 2015). L'identification superficielle est ce qui ressort le plus des réponses que nous avons pu enregistrer à Deux-Acren et à Ath. Il s'agit en réalité d'une tentative inadéquate de résoudre une contradiction patente entre la perpétuation de la négrophobie et l'expérience du *blackface* que souhaiterait faire le participant à la Ducasse, y compris en rentrant chez lui avec un peu de noirceur fongible sur son corps en signe de porte-bonheur. On peut alors parler de narcissisme, car, ce faisant, c'est sur lui-même que son attention se focalise. « *À travers sa mauvaise conscience, le colon négrophile s'offre à lui-même l'émotion du pardon, comme une très petite croix dont il condescendrait à alourdir ses épaules* » (Ajari, 2015). Mais, lorsque ce folklore est menacé de perdre son accréditation UNESCO, la négrophilie se transforme en défense acharnée du folklore négrophobe contre les instances internationales. Nous avons vu le rôle néfaste de renforcement de ce droit « naturel » au *blackface* que jouent dans ce cadre les responsables politiques. Cette distorsion, cette injonction contradictoire par où s'immisce la mauvaise conscience est particulièrement forte en Belgique dans la mesure où depuis la Première Guerre mondiale, la Belgique s'est affirmée de manière croissante comme une nation colonisatrice « modèle » tout en rejetant toute immixtion et toutes critiques dans ses affaires coloniales. Restituer les modes du gouvernement colonial est donc nécessaire pour comprendre le maintien d'une culture national-colonial comme « culture de l'innocence ».

La mauvaise conscience des sujets racialisés comme Blancs dans la Belgique post-coloniale se double d'un rapport inauthentique à la condition des sujets post-coloniaux racialisés négativement sous la forme d'un pseudo-respect. Pour Fanon, ce pseudo-respect est une constante des rapports entre le pouvoir et les colonisés, comme nous l'avons vu avec la gouvernementalité indirecte. Fanon (2002 : 110 et 131) cite la création d'institutions artificielles en Algérie, épousant prétendument les intérêts et les modes de vie des indigènes, mais visant en réalité à les contrôler et à les mystifier. Nous avons vu qu'il s'agissait en réalité d'un pseudo-respect armé, car il se double d'une politique de « relégation » des « indigènes dangereux » (chef congolais qui ne reconnaissait pas la souveraineté de l'AIA, Kimbanguistes, Nationalistes, etc.). Le « milieu indigène » est, depuis l'anthropologie criminelle jusqu'aux réactivations des théories sur les *amoks*, sous conditions de l'islamophobie contemporaine, considéré comme le vecteur régressif de la race. Il faut donc à la fois le rééduquer en changeant le milieu, en adaptant le milieu et séparer les « meneurs » des foules indigènes. La politique indigène se fait alors prophylaxie sociale, car il s'agit d'agir sur les « *manières d'être ou de vivre qui constitue un milieu favorable aux entreprises criminelles.* » (cf. code pénal) La politique de *relégation* est avant tout une politique pénale de séparation. Nous avons pu observer la réactivation de ces éléments dans le procès qui vise à établir les responsabilités dans la (mise à) mort de Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali.

Nous avons également pu repérer un certain nombre de passages entre la colonie et la métropole, que ce soit en termes de théories raciales, mais aussi en termes de politique pénale (*défense sociale*). Il semble que les formes du gouvernement libéral, tel qu'il se déploie en métropole, trouvent dans la colonie à la fois un nouveau territoire de déploiement, mais aussi des formes de transformation et de singularisation.

Le conflit de classe particulièrement intense en Belgique dans les années 1850-1880 a entraîné une augmentation du volume pénal contre le délit de « menace » qui sera et est toujours puni « pour elle-même » non en vertu du projet plus ou moins sérieux, mais pour la « contrainte morale » qu'elle exerce, pour l'« outrage » qu'elle renferme, pour l'« alarme » qu'elle produit. La « menace » est alors considérée à partir du « danger » qu'elle est censée produire pour la société. L'analyse des débats parlementaires qui constituent le contexte de cette surpénalisation de la menace s'inscrit à la fois dans les troubles autour de la question scolaire et l'insurrection ouvrière de 1886. On sent assez bien les formes du libéralisme bourgeois contre-révolutionnaire s'y déployer. *« Les manifestations ne sont pas destinées à se substituer aux délibérations du pouvoir législatif, les mouvements de la rue sont d'autant plus coupables que dans notre pays, la liberté est plus complète que partout ailleurs »*. Ce qui est absolument poursuivi que ce soit à travers la menace ou la grève c'est la contrainte exercée : *« contraindre quelqu'un à un acte auquel il n'est pas astreint »*. *« Quelque légère qu'elle soit, quelque forme qu'elle revête, la contrainte doit être réprimée »*. Des penseurs contre-révolutionnaires libéraux comme Prins ou Pirmez parlent alors de la « tyrannie de l'ouvrier sur l'ouvrier » qui serait *« cent fois plus cruelle, cent fois plus à craindre que la tyrannie que peuvent exercer les patrons sur les ouvriers »*.

Les modifications du droit pénal par les réformistes libéraux de la fin du XIX^e siècle sont marquées sur le plan de l'anthropologie criminelle par la transformation de l'*homo criminalis* comme un type anthropométrique (Lombroso) vers le « délinquant d'habitude » (Tarde, Houzé, von Liszt). La sociologie criminelle commence à appréhender les milieux ouvriers comme « retardés », « primitifs », susceptibles de « régression négative ». La criminalisation de la menace consiste alors pour ces réformistes libéraux à éviter les effets à long terme des messages rebelles des dirigeants socialistes et des émeutiers anarchistes sur les milieux prolétaires. Dans les rapports du *Comité chargé de s'enquérir de la situation du travail industriel dans le royaume et d'étudier les mesures qui pourraient l'améliorer* (1886), les travailleurs sont décrits comme « influençables », « immoraux », « impulsifs ». Les politiques dites de « défense sociale » visent alors à préserver les travailleurs de l'influence pernicieuse des « agitateurs ». La transposition des théories ethnologiques vers le droit pénal est particulièrement explicite dans le texte de Tarde de 1892 intitulé « Les crimes des foules » (extrait du Troisième Congrès International d'Anthropologie criminelle, 1892). À partir d'une description très orientaliste des « tribus algériennes » de laquelle Tarde tire le concept de « horma » des Arabes, on pense par exemple aux écrits de Emile Masqueray (1886 : 20-23) – cette « chaîne magnétique qui agit le sens de l'honneur tribal » –, Tarde organise des transpositions métropolitaines : *« il suffit d'une poignée de meneurs pour réveiller cette puissance endormie »*. La « tribu arabe » est le paradigme naturel tiré de l'ethnographie coloniale française en Algérie de la « contagion sympathique ». Les « crimes des foules » sont alors un résidu de sauvagerie au cœur des métropoles occidentales. Comme pour le délit de menace, la « foule » n'est appréhendée par Tarde que comme « horde fraternelle » qui tient à leur force de contrainte sur les « bons bourgeois ». Les foules, comme les primitifs, sont naturellement dogmatiques. Tarde, en bon orientaliste, ne perçoit la « tribu » comme le « prolétariat » en action que de l'extérieur, comme une « masse compacte », comme un gros animal fait d'instincts primaires et d'humeurs, mais

dépourvu de *ratio* collectif. La révolte, l'émeute, le soulèvement, l'insurrection, les révolutions constituent dans le chemin vers la civilisation des « bons bourgeois » une « évolution régressive », une réaction instinctive, spinale qu'il faut prévenir et désamorcer de façon préventive.

Il s'agit à la fois de prévenir les insurrections et les soulèvements et de désamorcer le risque mimétique de *classes dangereuses* décrites comme « influençables », « suggestibles » et « primitives ». Nous avons retrouvé dans les plaidoiries des avocats des policiers ainsi que du procureur du Roi devant le tribunal de police de Bruxelles des éléments de continuité importants de la catégorie psycho-ethno-coloniale de « monomanie homicide ». Ouassim Toumi Saïdi est, par-delà sa (mise à) mort dans les traits caractéristiques que l'on retrouve chez Tarde ou Prins du « fanatique » ou du « nationaliste ». Sa « dangerosité » présumée est comme une surface de projection pour les délires paranoïaques islamophobes. La « puissance publique », incarnée dans le corps policier, peut ainsi se déployer sans entrave comme contre-violence pacificatrice, la (mise à mort) n'est alors qu'un effet collatérale, un défaut de prévoyance. Mort violente dont plus personne ne s'estime alors responsable. La *race* fonctionne alors, au sein du système pénal, comme inversion : seul le témoin (homicidé), témoin sans témoignage est alors responsable *post mortem* et au premier degré (*first degree murder*) de sa (mise à) mort. Le « contexte terroriste » abstrait, sans sol, « contexte terroriste » qui n'a jamais besoin d'être précisé, qui performe en lui-même, par sa seule énonciation, va alors servir de vecteur de dramatisation islamophobe. C'est bien alors ce « contexte terroriste » qui fonctionne ici comme *race/milieu* co-extensif.

Nous retrouvons cette généalogie de la « monomanie homicide » chez Tarde avec le terme de *horma* ou avec le terme d'*amok* (« rage meurtrière incontrôlable »), une notion de l'ethnologie coloniale de la seconde moitié du XIX^e siècle entrée dans la psychiatrie au début du XX^e siècle. Le droit pénal libéral en formation (1880-1910) recode, à travers l'anthropologie criminelle, les tensions et conflits de classe comme des formes de « régression primitive » au cœur des sociétés industrielles. Dans le procès pour déterminer la (mise à) mort de Ouassim Toumi et Sabrina El Bakkali, nous avons donc pu restituer combien le « contexte terroriste » réactive des théories ethnologiques, intégrées et étendues dans la psychiatrie de la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, aux conditions de l'islamophobie contemporaine. Les évolutions récentes (2007) de la *défense sociale* inscrivent d'ailleurs le « terrorisme » (comme le « viol », les « attentats à la pudeur », la « torture », les « enlèvements de mineurs ») au registre des « infractions particulièrement odieuses », que la société réprouve. La *race* comme co-extensive au milieu est alors une technologie de pouvoir qui vise à séparer les « meneurs » et les « menés », à construire une opération de tri non plus seulement dans le continuum biologique, mais aussi comme reconfiguration des milieux sociaux. Pour le cas qui nous occupe, en termes fanoniens : à « protéger » la femme blonde, présumée non-consentante, du dangereux « Kamikaze », fou-suicidaire. Si la menace est constituée comme un délit *sui generis* c'est à cause, du point de vue de la philosophie pénale, de la « suggestion imitative du milieu social ». Le « criminel d'habitudes et de tempérament » n'est plus dangereux en lui-même (*criminel par nature*), il est dangereux pour son milieu car il constitue un poids mort, un facteur de régression, d'évolution régressif, il est ainsi réarticulé en tant qu'être-dangereux-pour-la-foule : « homme fanatique », « sectaire », « fanatique religieux, politique ou nationaliste ». C'est qu'avec les métamorphoses libérales de la fin du XIX^e siècle, la criminalité doit se fonder sur l'aliénisme et la sociologie : il s'agit d'étudier le criminel dans son être, dans tout son passé héréditaire, dans le milieu où il a vécu. C'est l'individualité en rapport avec les circonstances extérieures. Dès lors, nous voyons une nouvelle fois comment le racisme social et culturel comme « attention aux milieux » va se développer comme un étage supplémentaire

et un prolongement du racisme biologique sans aucune contradiction ni rupture épistémologique. Le dépassement de la définition strictement biologique de Lombroso se fait depuis une nouvelle stratégie globale du gouvernement libéral, la *défense sociale*. C'est alors le milieu qui devient le vecteur de la race. Le criminel est identifié et poursuivi à partir du niveau de danger qu'il constitue pour la société comme pour les siens. C'est pourquoi Foucault a raison d'identifier que dans le droit libéral commence à opérer quelque chose de tout à fait différent d'un code juridique : un savoir technique issu de la psychiatrie, de la criminologie, de l'ethnologie et de la psychologie, une herméneutique du sujet criminel. Et c'est bien ce qui fut en jeu durant le procès devant le tribunal de police de Bruxelles que nous avons traité : non pas ce que Ouassim Toumi aurait fait de répréhensible ou aurait pu s'apprêter à faire au regard d'un code juridique, mais une véritable herméneutique de sa personnalité comme vecteur de danger, d'attentat, d'inquiétude pour autrui, y compris pour sa petite copine.

On retrouve à partir de ces mutations du droit pénal libéral une transformation que Foucault identifie comme la forme « moderne du racisme d'État » : la race politique n'est plus la race des vainqueurs de la guerre *des races*, mais la lutte de *La* race contre les formes de sa dégénérescence. Cette mutation épistémologique comme prolongation de l'anthropologie physique est rendue possible par une nouvelle stratégie du gouvernement des hommes. Pour répondre et tenter de civiliser le conflit de classe en Belgique, l'État gendarme se convertit au paternalisme et met en place une politique protection/répression : la politique du bâton contre les « meneurs » et la carotte en faveur des « pauvres ouvriers égarés ». Le paradigme de la *défense sociale* n'est pas seulement une théorie de maintien de l'ordre, elle est plus globalement une nouvelle forme de gouvernement. La loi sur la « libération conditionnelle » (1888) en donne un bon exemple, qui organise le tri entre les individus « en danger » et les « meneurs ». Le fondement du droit pénal ne se trouve plus au niveau de l'acte, mais au niveau de l'ontologie même de la subjectivité du criminel. Les jeux de miroirs anagogiques sont constants dans la théorie de la dégénérescence entre métropole et colonie : le « criminel atavique », le « délinquant d'habitude », le « fanatique » (monomanie homicide) sont considérés par les réformateurs libéraux de la fin du XIX^e siècle *comme le sauvage* qui « ne connaît pas le remords ». La notion d'« hypoesthésie » est ici cardinale également pour la caractérisation raciale du criminel. Comme nous l'avons vu avec la « relégation » au Congo, avec la *défense sociale*, la répression en métropole s'avance également masquée sous la forme de l'assistance et du traitement et est justifiée sur le mode de la dangerosité (Foucault).

Sur l'axe de la métropole vers la colonie, la colonisation vient parachever la critique du droit pénal néo-classique, dans la mesure où la gouvernementalité coloniale indirecte commande d'« élever les indigènes à la civilisation » avant d'user contre eux des armes de la civilisation. On ne peut pas punir un « bantou » comme on punirait un « flamand », il faut s'adapter au milieu, c'est-à-dire bantouiser (cf. Possoz) le Code civil en tant que « droit indigène ». Sur l'axe de la colonie vers la métropole, la culture belge renfermerait « *des couches sociales qui sont équivalentes des tribus primitives* » (Primez, Tarde, Prins). Avec la *défense sociale*, il s'agit désormais de civiliser le prolétariat par la prévoyance et l'assistance comme il s'agit en colonie d'élever les indigènes à la civilisation par la protection des mœurs et l'éducationnalisation des âmes.

Cette extension de la race au milieu entraîne également, à la fin du XIX^e siècle, particulièrement sous l'initiative de Tarde, une criminalisation du « délit de presse » (Tarde, 1899). La « presse ordurière », comme l'appelle Tarde, qu'il considère comme « la puissance souveraine des temps nouveaux », est alors rendue responsable de « propager de nouveaux besoins » qui remplacent les anciens ordres concrets. Elle serait un « pousse-au-crime ». On

retrouve cette rhétorique quasiment inchangée dans les dénonciations contemporaines des « réseaux sociaux ». Ces dénonciations s'appuient également sur l'idée d'influence et d'ignorance. Tarde présuppose que les ignorants pourraient « passer à l'action » à la seule lecture d'une chronique judiciaire. Nous avons retrouvé des plis de ce type dans le discours Rudy Demotte qui reprend ce discours diffus dans l'opinion publique majoritaire selon lequel le *blackface* serait une importation de débats nord-américains en Europe, les « réseaux sociaux » sont alors accusés de diffuser ces idées par imitation, la capacité d'action et de pensée propre des acteurs ainsi racialisés négativement est déniée. Si la personnalité criminelle, si les indigènes possèdent une nature susceptible de passer au crime ou à l'émeute à la vue d'une vidéo²⁷⁴, c'est parce qu'ils ne savent pas contrôler leurs instincts, ils ne seraient pas assez évolués, éduqués, parce qu'ils n'arrivent pas à prendre distance et réagissent de façon « trop émotionnelle ». Les quelques Blancs qui prendraient parti à leurs côtés seront alors rapidement accusés d'être des « provocateurs » voire des « manipulateurs » qui pousseraient les « indigènes », toujours considérés comme de grands enfants à protéger et à défendre (contre leurs milieux), à l'acte, à la violence et profiteraient ainsi de leur « naïveté ». Ces Blancs seront accusés de ne pas être de bons pasteurs, voire d'irresponsabilité devant les brebis égarées que seraient les « indigènes ». Les amitiés politiques qui peuvent naître de ces rencontres sont alors le pécher mortel, l'intolérable même, et tout sera fait pour les défaire. Ce qu'un système raciste ne pourra jamais accepter, ce sont les formes de subjectivation politique, d'entre-capture que génèrent ces luttes singulières. L'impensable, l'indicible, l'inavouable est alors justement ce point où il n'est plus vraiment possible de savoir qui manipule qui.

Enfin, en guise de clôture, nous terminons par resserrer le propos sur une thématique transversale qui n'a cessé de courir tout au long de cette thèse : la politique coloniale belge de « lutte contre l'anthropophagie ». Nous avons vu que cette question constitue le cœur d'un des premiers dispositifs du gouvernement colonial belge au Congo, la *Commission pour la protection des indigènes* fondée le 18 septembre 1896 (Institution d'une commission pour la protection des indigènes, *B.O. de l'EIC*, 1896 : 253). En effet, l'action coloniale s'est largement constituée autour de la répression et du contrôle des sociétés secrètes comme les Aniota (« hommes-léopards »). Intitulé *Code pénal - Dispositions additionnelles*, le décret du 18 septembre 1896 édictait un article unique qui sanctionnait le recours à l'épreuve du poison dénommée N'Kassa, la mutilation de cadavres et les actes d'anthropophagie : « § III. Sera puni d'une servitude pénale de six mois à trois ans et d'une amende de 100 à 1 000 francs, ou d'une de ces peines seulement, quiconque, en dehors de cas d'assassinat ou de meurtre, aura provoqué ou préparé des actes d'anthropophagie, ou qui y aura participé ». Les « meurtres aniotiques » (comme les appelle Joset, 1955) vont ainsi constituer un puissant moteur de formation de l'action pénale coloniale belge au Congo : 200 procès vont ainsi être instruits par le Parquet général de Brazzaville entre 1918 et 1947. On retrouve dans les archives du Ministère des Colonies (« archives africaines ». Inventaire provisoire. « AIMO GG ». Affaires indigènes et main d'œuvre) une « *Enquête au sujet des scènes d'anthropophagie qui ont eu lieu au village "Boyaboso", rapports opérations de police et opérations militaires et rapports reconnaissances effectuées* » (mars 1910). Ce puissant opérateur interne au droit colonial (1896-1910) que représente le cannibalisme va jouer un rôle important dans l'imaginaire

²⁷⁴ Il s'agit du discours tenu par Philippe Close (PS), bourgmestre de la ville de Bruxelles, lors des rassemblements au centre-ville qui ont suivi la mise à mort du jeune Nahel en France : si les jeunes Noirs et Arabes se rassemblent dans le cadre du meurtre raciste de Nahel par la police, ce n'est pas parce qu'ils se reconnaissent dans cette possibilité de mise à mort, mais à cause des réseaux sociaux et du désir d'émeute qui serait mimétique au sens de Tarde (*Les lois de l'imitation*, 1890). Pour Philippe Close, il faudrait poser « la question de la motivation de ces jeunes, cette espèce de côté copycat, de vouloir copier ce qui se fait en France par moment, en disant 'nous aussi, on peut le faire'. Mais, on ne sentait pas une volonté de manifester, de vouloir exprimer une colère. » (Le Soir, 03/07/2023).

culturel et folklorique négrophobe, y compris en métropole, dans le temps long. C'est lui qui nous retrouvons à Deux-Acren en 2018-2019 dans un rituel folklorique post-colonial qui date de 1980 : la « grande sortie des Nègres » au cours duquel un Blanc finit symboliquement victime d'anthropophagie. Nous retrouvons également le thème du cannibalisme dans les shows ethniques de la fin du XIX^e siècle, fait pour impressionner les publics des métropoles coloniales : les Selk'man, qui seront exhibés au Musée du Nord à Bruxelles puis enfermés à la prison des Petits-Carmes en 1890, avaient été présentés lors de l'exposition universelle de Paris de 1889 comme des « cannibales ». Le « Moami » du folklore post-colonial de Deux-Acren renvoie quant à lui à une forme d'organisation sociale du Maniema (cf. Raucq, 1952) qui s'inscrit dans cette obsession de l'administration coloniale pour les « hommes-léopards », les « hommes-lions », etc., c'est-à-dire pour les sociétés secrètes accusées de sorcellerie et de cannibalisme. Comme nous l'avons vu, la « lutte contre l'anthropophagie » a accompagné la rencontre des Européens avec le monde coloniale (cf. Jean de Léry, *Voyage au Brésil*). Nous avons établi un lien analogique entre les revues belges qui restituent, à coups de reportages photographiques et de témoignages écrits, les actes « barbares » de représailles contre des Blancs de la rébellion Simba dans le cadre de l'opération « Dragon rouge » (1964) et la ritualisation à Deux-Acren du meurtre anthropophage par le Moami. Dans la littérature post-coloniale, le terme générique Mäi-Mäi relance cet imaginaire racial fait de « sorcellerie », d'« actes barbares », de « meurtres rituels », de « tortures » et de « cannibalisme ». À travers cette mise en scène de la sauvagerie qui a profondément et durablement imprégnée les imaginaires métropolitains, les corps noirs sont perçus comme des amas innommables, comme des matières-corps sans singularité, des matières mortes sans nom (cf. Luntumbue, 2022). Nous voyons avec cette figure de l'anthropophage (homme-léopard, homme-lion) comment la race se constitue comme dispositif de savoir à l'intersection du droit et de la culture. L'imaginaire cannibale que nous pouvons faire remonter à la controverse de Valladolid joue alors, dans une période post-coloniale, comme nous l'avons restitué à partir de la Ducasse de Deux-Acren, un rôle de fantasme compensatoire au travers duquel la violence du colonialisme elle-même se trouve rendue impensable. Cet imaginaire performe aussi, de façon conjuratoire, la peur des petits Blancs qui seraient mangés par le « Nègre » déchaîné. Imaginaire négrophobe contre-révolutionnaire qui asphyxie comme par avance les efforts des afro-descendants pour créer les conditions d'une montée en humanité. Le « Sauvage » d'Ath comme les « Nègres » de Deux-Acren jouent et continuent à jouer le rôle des *petits Contes nègres pour les enfants des Blancs* (1928) initiant ceux-ci dans la vie psychique du pouvoir colonial.

Nous retrouvons enfin ce thème de l'anthropophagie au cœur du concept afropessimiste de « fongibilité ». La *fongibilité* du corps noir que l'on retrouve active dans le folklore blanc est bien une forme de cannibalisme. Le *blackface* est ainsi animé d'un désir anthropophage de s'approprier la « puissance noire », c'est ce que met magnifiquement en scène le film *Get out !* (cf. note n° 182, page 265), Hartman parle de « posséder le corps noir ». Ce fantasme de l'anthropophagie est aussi projeté sur l'imaginaire négrophobe et orientaliste. C'est ce que nous avons retrouvé chez Sartre, dans *La Nausée* et dans toute l'anthropologie criminelle de la « monomanie homicide » : dans la « frénésie d'amok », les Fuégiens sont censés « manger leurs vieux pères ». Ce cannibalisme de la puissance indigène s'effectue enfin par l'inculturation en tant que politique coloniale d'intrusion dans et par les cultures, les mœurs, les habitudes, les rites et l'ancestralité indigène. Le colonialisme ne fait donc pas que « manger » la puissance indigène, il la digère, il la possède, la transforme, la ventriloque à son profit, pour son empire, puis la vomit comme un reste infâme. Le colonialisme maintient ainsi la vie indigène sous forme-de-mort.

Sortir du labyrinthe nécropolitique, c'est alors prendre responsabilité devant ces morts, dont l'existence, dont la survivance dépend intégralement de notre capacité à nous sentir sollicité. Cette *sortie* s'effectue à la fois en prenant parti pour la *cause de l'autre*²⁷⁵, sans jamais se l'approprier ni se prendre pour un autre, mais en se désidentifiant des « délires blancs » par une ontologie historique de nous-mêmes. La désidentification des processus de blanchiment des crimes coloniaux est un travail que nous avons appelé *archéologie critique de la race*, un travail de désubjectivation qui advient par une ethnographie de la constitution de soi dominante des Blancs, tel qu'elle est par exemple véhiculée à travers les formes de folklores négrophobes.

²⁷⁵ « Cependant qui ne voit qu'à aucun moment l'idée de relations n'intervient ? Avec l'homme, le fait perd de sa stabilité. Il ne s'agit plus d'un, mais d'une mosaïque de faits. L'homme existe toujours en train de... Il est ici, avec d'autres hommes et, en ce sens, l'altérité est la perspective réitérée de son action » (Fanon, 2015 : 181).

Bibliographie

Ouvrages, thèses, mémoires

Abraham N. & Torok M., 1987, *L'Écorce et le noyau*, Paris, Flammarion, 1987.

Ajari N., 2019a, *La dignité ou la mort : éthique et politique de la race*, Paris, La Découverte, Empêcheurs de penser rond.

Ajari N., 2022, *Noirceur : race, genre, classe et pessimisme dans la pensée africaine-américaine au XXI^e siècle*, Paris, Divergences.

Appadurai A., Bayly C. A., Cassanelli L. V., Davenport W. H., Geary P., Gell A., ... & Spooner B., 2020, *La vie sociale des choses: les marchandises dans une perspective culturelle*, Paris, Les presses du réel.

Arendt H., 1968, *Imperialism : Part two of the origins of totalitarianism*, Houghton Mifflin Harcourt.

Arendt H., 2002 (1951), *L'impérialisme* (Leiris, M. & Frappat, H. Trad.), Paris, Fayard.

Aristote, 1995, *La politique*, Paris, Vrin.

Asad T. (Ed.), 1973, *Anthropology & the colonial encounter*, London, Ithaca Press.

Asad T., 2018, *Attentats-suicides. Questions anthropologiques*, Paris, Zones Sensibles.

Asad T., 2023, *Tradition critique. Après la rencontre coloniale*, Bruxelles, Editions Vues de l'Esprit.

Asch S., 1983, *L'Eglise du prophète Kimbangu : de ses origines à son rôle actuel au Zaïre*, Paris, Karthala.

Ascherson N., 1963, *The King Incorporated*, London, George Allen & Unwin.

Assayag J., 1999, *L'Inde fabuleuse. Le charme discret de l'exotisme français (xvii^e-xx^e siècles)*, Paris, Éditions Kimé.

Austin D., 2015, *Nègres noirs, Nègres blancs : Race, sexe et politique dans les années 1960 à Montréal*, Montréal, Lux Editeur.

Baechler J., 2009, *Les Suicides*, Paris, Calmann-Lévy.

Balandier G., 1982, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, Quadrige.

Baldwin J., 2015, *Chassés de la lumière* (traduction Magali Berger), Paris, Ypsilon, contre-attaque.

- Balibar E., 2010, *Violence et civilité. Wellek Library Lectures et autres essais de philosophie politique*, Paris, Edition Galilée.
- Bancel N., David T. & Thomas D., 2016, *L'invention de la race: Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*, Paris, La Découverte.
- Bartelous J. (préf. Pierre Harmel), *Nos Premiers Ministres, de Léopold I^{er} à Albert I^{er}, 1831-1934*, Bruxelles, Collet, 1983.
- Batende W., 1982, *Mouvements messianiques et protestation sociale. Le cas du Kitawala chez les Kumu du Zaïre*, Kinshasa, Facultés Catholiques de Kinshasa.
- Bell D., 2018, *Faces at the bottom of the well : The permanence of racism*, London, Hachette UK.
- Benevolo L., 1980, *Histoire de l'Architecture moderne, t. III*, Paris, Dunod.
- Benjamin W., 2003, *Paris, capitale du XIXe siècle : exposé*, Paris, Éditions Allia.
- Biko S., 2014, *Conscience noire. Ecrits d'Afrique du Sud, 1969-1977*, Paris, Éditions Amsterdam.
- Bilé S., 2020, *La France et le Blackface. Quand le peuple, le roi et l'empereur se noircissent*, Paris, Editions Kofiba.
- Blakely A., 2005, *Black in Deutch World*, Parlux, Reprint édition.
- Blamont J., 1993, *Le chiffre et le songe : histoire politique de la découverte*, Paris, Odile Jacob.
- Bofane I. K. J., 2014, *Congo Inc. : le testament de Bismarck*, Paris, Éditions Actes Sud.
- Bologne M., 2005, *L'insurrection prolétarienne de 1830 en Belgique*, Bruxelles, Aden éditions.
- Bourguignon-Rougier C., Colin P. et Grosfoguel R. (dir.), 2014, *Penser l'envers obscur de la modernité : une anthologie de la pensée décoloniale latino-américaine*, Limoges, Pulim.
- Brossat A., 2013, *Autochtone imaginaire, étranger imaginé : Retours sur la xénophobie ambiante*, Bruxelles, Editions du souffle.
- Buber M., 2012, « Je et tu », Paris, Flammarion, Aubier.
- Buelens F., 2007, *Congo 1885-1960. Een financieel-economische geschiedenis*, Berchem, Epo.
- Cacchioli E., 2020, *Stefano Kaoze, Œuvre complète*, Studi Francesi, Rivista quadrimestrale fondata da Franco Simone, (190 (LXIV| I)).
- Cannuyer C., 1992, *Aux jardins secrets des géants d'Ath*, Ath, Centre Libre de Lecture Publique.
- Catherin L., 2023, *Kunst met de K van Kongo*, Bruxelles, ed. Epo.

- Celan P., 2003, *Renverse du souffle*, Paris, Seuil.
- Césaire A., 1960, *Toussaint Louverture : la Révolution française et le problème colonial*, Paris, Présence Africaine.
- Césaire A., 1989, *Discours sur le colonialisme*, Présence Africaine, Paris.
- Césaire A., 2004, *Discours sur le colonialisme* suivi de *Discours sur la Négritude*, Paris, Présence Africaine.
- Chamayou G., 2010, *Les chasses à l'homme*, Paris, La Fabrique Editions.
- Chapoutot J., 2014, *La loi du sang. Penser et agir en nazi*, Paris, Gallimard.
- Chapoutot J., 2017, *La révolution culturelle nazie*, Paris, Gallimard.
- Chlepner B. S., 1972, *Cent ans d'histoire sociale en Belgique*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles.
- Clifford J. & Marcus G. E. (Eds.), 1986, *Writing culture : the poetics and politics of ethnography : a School of American Research advanced seminar*, California, Univ of California Press.
- Conrad J., 2012, *Le coeur des ténèbres*, Paris, Le Livre de Poche.
- Corbey R. H. A., 2000, *Tribal art traffic : A chronicle of taste, trade and desire in colonial and post-colonial time*, Amsterdam, Royal Tropical Institute.
- Correspondance Hannah Arendt-Karl Jaspers 1926-1969*, trad E. Kaufholz-Messmer, Paris, Payot, 1996.
- Crummey D. (éd.), 1986, *Banditry, Rebellion and Social Protest in Africa*, London, James Currey.
- Cunningham A., Crittendon D., Konys C. et al., 2020, *Critical Race Theory as a lens for examining primary care provider responses to persistently-elevated*, Med Assoc 2020 Dec. 17.
- Debord G., 1993, *Le déclin et la chute de l'économie spectaculaire-marchande*, Paris, Jean-Jacques Pauvert aux Belles Lettres.
- De Castro E. V., 2014, *Métaphysiques cannibales : lignes d'anthropologie post-structurale*, Paris, Puf.
- de Grunne B., 1980, *La Sculpture Tabwa*, Louvain, unpublished M.A. thesis.
- de la Cerna I., 2010, *Les infractions*, Bruxelles, Larcier.
- Delavignette R., 1939, *Les vrais chefs de l'Empire*, Paris, Gallimard.

- Deleuze G. & Guattari F, 1980, *Mille plateaux*, Paris, Les éditions de Minuit.
- Deneckere, G., 2005, *Les turbulences de la Belle Époque 1878-1905*, Bruxelles, Éditions Complexe.
- Derom P (dir.), 2000, *Les sculptures de Bruxelles*, Bruxelles, Éditions Pandora.
- Derrida J., 1967, *De la grammatologie*, Paris, Minuit.
- de Spinoza B., 2005, *Éthique*, Paris, éditions de l'éclat.
- Descola P., 2005, *Par-delà nature et culture*, Paris, Gallimard.
- Dewey J., 1993 (1938), *Logique : la théorie de l'enquête* (traduit par G. Deledalle), Paris, PUF.
- De Witte L., 2000, *L'Assassinat de Lumumba*, Paris, Karthala.
- De Witte L., 2017, *L'ascension de Mobutu. Comment la Belgique et les USA ont installé une dictature*, Bruxelles, Investig'action.
- DiAngelo R., 2018, *White fragility : Why it's so hard for white people to talk about racism*, Beacon Press.
- Didi-Huberman G., 2009, *La survivance des lucioles*, Paris, Les éditions de Minuit.
- Didi-Huberman G., 2012, *Peuples exposés, peuples figurants. L'Oeil de l'histoire, 4*, Paris, Les éditions de Minuit.
- Dupont-Bouchat M.-S., 2006, *La Belgique criminelle. Droit, justice et société (XIVe-XXe siècles)*, études réunies par Xavier Rousseaux et Geoffroy Le Clercq, Louvain-la-Neuve, Bruylant-Academia.
- Durieux J., 2007, *La répression du kimbanguisme et du kitawala au Congo belge : 1921-1960*, mémoire présenté dans la Faculté de Philosophie et Lettres, section Histoire, Université Libre de Bruxelles, sous la direction de Pieter LAGROU, année académique 2006-2007.
- Fanon F., 1952, *Peau noire, masques blancs*, Paris, Seuil.
- Fanon F., 2001, *Pour la révolution africaine*, Paris, La Découverte.
- Fanon F., 2002 (1961), *Les Damnés de la terre*, Paris, La Découverte.
- Fanon F, 2011, *Œuvres*, Paris, La Découverte.
- Ferguson J., 1994, *The Anti-Politics Machine. 'Development', Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- Ford C.L. & Airhihenbuwa C.O., 2010, *Critical Race Theory, race equity, and public health : toward antiracism praxis*, Am J Public Health 2010 ; 100(Suppl 1).

Ford C.L. & Airhihenbuwa C.O., 2010, *The public health critical race methodology : praxis for antiracism research*. Soc Sci Med 2010.

Foucault M., 1969, *L'archéologie du savoir*, Paris, Gallimard.

Foucault M., 1984, *Histoire de la sexualité 2. L'Usage des plaisirs*, Paris, éd. Gallimard.

Foucault M., 1994, *Dits et écrits*, tome 3, Paris, Gallimard.

Foucault, M., 1997, *'Il faut défendre la société'*. Cours au Collège de France, 1976, Paris, Seuil/Gallimard.

Foucault M., 1999, *Les anormaux. Cours au Collège de France 1974-1975*, Paris, Seuil/Gallimard.

Foucault M., 2001, *L'Herméneutique du sujet. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard.

Foucault M., 2008, *Le Gouvernement de soi et des autres I. Cours au Collège de France 1982-1983*, Paris, Seuil/Gallimard.

Foucault M., 2009, *Le Gouvernement de soi et des autres II : Le Courage de la vérité. Cours au Collège de France 1983-1984*, Paris, Seuil/Gallimard.

Foucault M., 2014, *Subjectivité et vérité. Cours au Collège de France (1980-1981)*, Paris, Seuil/Gallimard.

Foucault M., 2015, « L'archéologie du savoir », *Œuvres*, Bibliothèque de La Pléiade, Paris, Gallimard, tome 2.

Foucault M., 2019, *Le corps utopique – Les hétérotopies*, Paris, Editions Lignes.

Foucault M., Brion F. & Harcourt B. E., 2012, *Mal faire, dire vrai : Fonction de l'aveu en justice-cours de Louvain, 1981*, Louvain-la-Neuve, Presses univ. de Louvain.

Foucault M., 2024, *Nietzsche : cours, conférences et travaux* (édition établie, sous la responsabilité de François Ewald, par Bernard E. Harcourt), Paris, EHESS, Gallimard, Seuil.

Foutry V. & Neckers J., 1986, *Als een wereld zo groot waar uw vlag staat geplant : Kongo 1885-1960*, Instructieve Omroep-BRT.

Fukuyama F., Canal D. A. & Védrine H., 1992, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, Paris, Flammarion.

Furet F., 1983, *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard.

Garner S., 2007, *Whiteness : an introduction*, London, Routledge.

Gérard J.E., 1969, *Les fondements synchrétiques du Kitawala*, Bruxelles, CRISP.

- Gilmore R. W., 2007, *Golden gulag : Prisons, surplus, crisis, and opposition in globalizing California*, Univ of California Press.
- Gilroy P., 2004, *After empire*, London, Routledge.
- Gilroy P., 2010, *L'Atlantique noir. Modernité et double conscience*, Paris, Lectures, Les rééditions.
- Glissant E., 1981, *Le Discours antillais*, Paris, Éd. du Seuil.
- Glissant E., 1995, *Le Tout monde*, Paris, Gallimard.
- Gramsci A., 2021, *Cahiers de prison. Anthologie*, Paris, Gallimard.
- Greenfield J., 1989, *The Return of Cultural Treasures*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Guillaumin C., 2002, (1972), *L'idéologie raciste*, Paris, Gallimard, coll. *Folio essais*.
- Hainard J., Kaehr R. & Gonseth M. O., 2002, *Le musée cannibale*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie.
- Hansen P., Jonsson S., Balibar É. & Habart C., 2022, *Eurafrique : aux origines coloniales de l'Union européenne*, Paris, La Découverte.
- Harris L., 2020, *A Philosophy of Struggle : The Leonard Harris Reader*, Bloomsbury Publishing.
- Hartman S., 1997, *Scenes of subjection : Terror, slavery, and self-making in nineteenth-century America*, Oxford, Oxford University Press.
- Harvey D., 2012, *Paris, capitale de la modernité*, Paris, Les Prairies ordinaires.
- Hasquin H., 2000, *Dictionnaire d'histoire de Belgique. Les hommes, les institutions, les faits, le Congo belge et le Ruanda-Urundi*, Namur, HATIER.
- Hayek V. F., 1986, *Droit, législation et liberté*, Volume 3, Paris, PUF.
- Heidegger M. (trad. Jean Reboul, Jacques Taminiaux), 1971, *Qu'est-ce qu'une chose ?*, Paris, Gallimard, coll. « Tel ».
- Heidegger M., 1980, *Être et temps*, Paris, Gallimard.
- Hermann I., 1972, *L'instinct filial*, Paris, Denöel, 1972.
- Hine D. C., Keaton T. D. & Small, S. (Eds.), 2009, *Black Europe and the African diaspora*, University of Illinois Press.
- Hochschild A., 2007, *Les Fantômes du roi Léopold : La terreur coloniale dans l'État du Congo, 1884 – 1908*, Paris, Taillandier.

Hoving I., Dibbits H. & Schrover M. (red.), 2005, *Cultuur en migratie in Nederland. Veranderingen van het alledaagse 1950-2000*, Den Haag, Sdu Uitgevers.

Hunt N. R., 2011, *A Nervous State Violence, Remedies, and Reverie in Colonial Congo*, Duke University Press.

Ignatiev N. & Garvey J., 2014, *Race traitor*, London, Routledge.

Ingold T., 2000, *The Perception of the Environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*, Londres, Routledge.

James W., 1916, *La volonté de croire*, Paris, Flammarion.

James W., 2007, *Philosophie de l'expérience*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte.

Kabolo Iko Kabwita, *Le Royaume Kongo et la mission catholique, 1750 – 1838*, Karthala, Paris, 2004

Kant I., 1965, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Vrin.

Kantorowicz E., 2000, *Œuvres*, Paris, Gallimard.

Khiari S., 2009, *La contre-révolution coloniale en France : De de Gaulle à Sarkozy*, Paris, La Fabrique.

Latour B., 2009, *Sur le culte moderne des dieux faitiches* suivi de *Iconoclash*, Paris, Les Empêcheurs de penser en rond/La Découverte.

Latour B., 2012, *Enquête sur les modes d'existence : une anthropologie des modernes*, Paris, La découverte.

Latour B. & Schultz N., 2022, *Mémo sur la nouvelle classe écologique : Comment faire émerger une classe écologique consciente et fière d'elle-même*, Paris, Empêcheurs de penser rond/La Découverte.

Laurens H., 2014, *L'expédition d'Egypte (1798-1801)*, Paris, Seuil.

Lazarus S., 1996, *Anthropologie du nom*, Paris, Seuil.

Lazarus S., 2013, *L'intelligence de la politique*, Marseille, Éditions AL DANTE.

Lazarus S. & Nioche C., 2022, *Chronologies du présent*, Paris, La Fabrique.

Lévi-Strauss C., 2014, *Anthropologie structurale II*, Paris, Plon.

Lhamon W. T., 2004, *Raising Cain : représentations du blackface, de Jim Crow à Michael Jackson*, Paris, Editions Kargo.

- Libert A., 2014, *Les plus sombres histoires de l'histoire de la Belgique*, Bruxelles : La Boite à Pandore.
- Liebman M., 1979, *Les socialistes belges, 1885-1914 : la révolte et l'organisation*, Bruxelles, Vie ouvrière.
- Lott E., 1993, *Love and Theft : Blackface Minstrelsy and the American Working Class*, New York, Oxford University Press.
- Lyotard J.-F., 1983, *Le Différend*, Paris, Minuit.
- Mamdani M., 1996, *Citizen and Subject. Contemporary Africa and the Legacy of Late Colonialism*, Princeton, Princeton University Press.
- Mannoni O., 1984, *Prospéro et Caliban : psychologie de la colonisation*, Paris, Éd. Universitaires.
- Marriott D., 2007, *Haunted life : Visual culture and Black modernity*, New Brunswick-Londres, Rutgers University Press.
- Marx K. & Engels F., 1977, *La Belgique, Etat constitutionnel modèle*, Paris, éd. Fil du Temps.
- Maurel A., 1992, *Le Congo, de la colonisation belge à l'indépendance*, Paris, L'Harmattan.
- Mayoka P., 1997, *L'image du cafre de l'Afrique réunionnaise*, Saint-Denis, Publications Hibiscus.
- Mbembe A., 1986, *La Naissance du maquis dans le Sud-Cameroun (1920-1960). Histoire des usages de la raison en colonie*, Paris, Karthala.
- Mbembe A., 2013a, *Sortir de la grande nuit : Essai sur l'Afrique décolonisée*, Paris, La Découverte.
- Mbembe A., 2013b, *Critique de la raison nègre*, Paris, La Découverte, coll. « Cahiers libres ».
- Mbembe A., 2018, *Politiques de l'inimitié*, Paris, La Découverte.
- Mbembe A., 2023, *Brutalisme*, Paris, La découverte.
- McKittrick K., 2011, « On Plantations, Prisons and a Black Sense of Place », *Social and Cultural Geography*, Vol. 8, n° 12, 2011, pp. 947-963
- Meester P. de, 1998, *l'Église de Jésus Christ au Congo-Kinshasa*, Lubumbashi, Centre Interdiocésain de Lubumbashi.
- Meillassoux C., 1999, *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire: de l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris, Éditions de l'École des hautes études en sciences sociales.

Meurant R., 1981, *La ducace d'Ath: études et documents*, Ministère de la communauté française de Belgique.

Meziane M. A., 2021, *Des empires sous la terre. Histoire écologique et raciale de la sécularisation*, Paris, La Découverte.

Meziane M. A., 2023, *Au bord des mondes. Vers une anthropologie métaphysique*, Bruxelles, Vues de l'Esprit.

Mills C. W., 2023, *Le contrat racial*, Paris, Mémoire d'encrier.

Monaville P. A., 2013, *Decolonizing the University : Postal Politics, The Student Movement, and Global 1968 in the Congo*, Doctoral dissertation.

Morrison T., 1992, *Race-ing justice, en-gendering power : Essays on Anita Hill, Clarence Thomas, and the construction of social reality*, Pantheon.

Mudimbe V. Y., 2021, *L'invention de l'Afrique : gnose, philosophie et ordre de la connaissance*, Paris, Présence africaine Éditions.

Murphy M., 2023, *L'art de la décolonisation : Paris-Dakar, 1950-1970*, Paris, Les presses du réel.

Ndaywel è Nziem I., 1998, *Histoire générale du Congo*, Paris-Bruxelles, Duculot-Afrique Ed.

Negt O., 2007, *L'espace public oppositionnel*, Paris, Payot.

Nietzsche F., 2012, *Par-delà le bien et le mal*, Paris, Le livre de Poche.

Nietzsche F., 2001, *Le Gai Savoir*, Paris, Folio, essais.

Nietzsche F., 2014, *Humain, trop humain*, Paris, Le Livre de poche.

Nzundu A. B., 2013, *Missions catholiques et protestantes face au colonialisme et aux aspirations du peuple autochtone à l'autonomie et à l'indépendance politique au Congo belge (1908-1960)*, Rome, Pontifical biblical Institute.

Pastoureau M., 2008, *Noir : histoire d'une couleur*, Paris, Éd. du Seuil.

Perrot M., 2000, *Ethnologie de Noël*, Paris, Grasset.

Pignarre P., Stengers I. & Vièle A., 2013, *La sorcellerie capitaliste : pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte.

Plumelle-Uribe R. A., 2012, *La Férocité blanche: Des non-blancs aux non-aryens, génocides occultés de 1942 à nos jours*, Paris, Albin Michel.

Poncelet M., 2008, *L'invention des sciences coloniales belges*, Paris, Karthala.

Price S., 2017, *Arts primitifs, regards civilisés*, Paris, Beaux-Arts de Paris Éditions.

- Rancière J., 1995, *La méfiance*, Paris, Galilée.
- Rancière J., 2001, *La Fable cinématographique*, Paris, Seuil.
- Rancière J., 2003, *Le destin des images*, Paris, La fabrique éditions.
- Rancière J., 2005a, *La haine de la démocratie*, Paris, La fabrique éditions.
- Rancière J., 2005b, *Chroniques des temps consensuels*, Paris, Seuil.
- Rancière J., 2017, *Les Bords de la fiction*, Paris, Seuil, coll. «La Librairie du XXe siècle».
- Rancière J. & Hazan É., 2017, *En quel temps vivons-nous ? conversation avec Eric Hazan*, Paris, La Fabrique.
- Robert M. T., 2017, *Racisme anti-Noirs. Entre méconnaissance et mépris*, Bruxelles, Couleur Livre.
- Roberts A. F., 2013, *A Dance of Assassins : Performing Early Colonial Hegemony in the Congo*, Indiana University Press.
- Robinson C. J., 2000, *Black Marxism : The Making of the Black Radical Tradition*, The University of North Carolina.
- Roland E., 2017, *Généalogie des dispositifs éducatifs en Belgique du XIV au XXe siècle*, thèse de doctorat, ULB.
- Said E. W., 2000, *Culture et imperialism*, Paris, Fayard.
- Said E.W., 2005, *L'Orientalisme. L'Orient créé par l'Occident*, Paris, Seuil.
- Sanderson J.-P., 2010, *La Démographie du Congo sous la colonisation belge*, thèse de doctorat, Université catholique de Louvain.
- Sarr F. & Savoy B., 2018, *Restituer le patrimoine africain*, Paris, Philippe Rey.
- Sartre J. P., 1938, *La nausée*, Paris, Gallimard.
- Savoy B., 2003, *Patrimoine annexé: les biens culturels saisis par la France en Allemagne autour de 1800*, Les Editions de la MSH.
- Schmitt C., 1995 (1985), *Les trois types de pensées juridiques*, Paris, PUF.
- Schmitt C., 2012, *Le nomos de la terre*, Paris, Puf, Quadrige.
- Silverman D., 1989, *Art nouveau in fin-de-siècle France: politics, psychology, and style* (No. 7), California, Univ of California Press.
- Souriau É., 2015, *Les différents modes d'existence : Suivi de « Du mode d'existence de l'œuvre à faire »*. Présentation par Isabelle Stengers et Bruno Latour, Paris, Presses universitaires de France.

Stengers I., 2020, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Paris, La Découverte/Empêcheurs de penser en rond.

Stengers I., 2017, *William James, Une autre science est possible ! Manifeste pour un ralentissement des sciences (suivi de Le poulpe du doctorat)*, Paris, La Découverte.

Stocking G. W., 1982, *Race, culture, and evolution : Essays in the history of anthropology*, Chicago, University of Chicago Press.

Stoler A. L., 2019, *Au cœur de l'archive coloniale. Questions de méthode*, Paris, EHESS.

Strathern M., 1988, *The Gender of the Gift*, Berkeley, University of California Press.

Strathern M., 1992, *Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive, Technologies*, New York, Routledge.

Strausbaugh J., 2006, *Black Like You : Blackface, Whiteface, insult & imitation in American*, London, Tarcher.

Tollebeek J., 2003, *Degeneratie in België 1860-1940 : Een geschiedenis van ideeën en praktijken* (Vol. 32), Leuven, Leuven University Press.

Tonda J., 2021, *Afrodystopie : La vie dans le rêve d'autrui*. Paris, Karthala Editions.

Tronti M., 1977, *Ouvriers et capital*. (traduit de l'italien par Moulier Boutang), Paris, Christian Bourgois.

Tshitungu A. K., 2011, *Visages de Paul Panda Farnana : Nationaliste, panafricaniste, intellectuel engagé*, Paris, Éditions L'Harmattan.

Vangroenweghe D., 2020 (1985), *Rood rubber : Leopold II en zijn Congo*, Lannoo Meulenhoff-Belgium.

Vanthemsche G. E., 2007, *La Belgique et le Congo : empreintes d'une colonie ; 1885-1980*, Bruxelles, Complexe.

Vanthemsche G. E., 2010, *La Belgique et le Congo : l'impact de la colonie sur la métropole*, Bruxelles, Le Cri.

Ver-Ndoye N. & Fauconnier G., 2018, *Noir. Entre peinture et histoire*, Paris, Omniscience.

Vrdoljak A. F., 2008, *International Law, Museums and the Return of Cultural Objects*, Cambridge, Cambridge University Press.

Vuillaume M., 2011, *Mes cahiers rouges (souvenirs de la Commune)*, Paris, Éditions La Découverte.

Wagner R., 2014 (1975), *L'invention de la culture*, Bruxelles, Zones sensibles.

- Walvin J. & Pignarre P., 2022, *Histoire du sucre, histoire du monde*, Paris, La Découverte.
- Wastiau B., 2000, *ExitCongoMuseum 2000 : un essai sur la vie sociale des chefs-d'oeuvre du musée de Tervuren*, Tervuren.
- Wekker G., 2016, *White innocence: Paradoxes of colonialism and race*, Duke University Press.
- Wenkin H., 2017, *Le Congo s'embrase*, Neufchâteau, Edition Weyrich.
- Wesseling H., 2002, *Le partage de l'Afrique 1880-1914*, Paris, Folio Histoire.
- Wilderson III F. B., 2010, *Red, white & black : Cinema and the structure of US antagonisms*, Duke University Press.
- Willame, J. C., 1990, *Patrice Lumumba : la crise congolaise revisitée*, Paris, Karthala Editions.
- Williams J.N., Ford C.L., Morse M., et al., 2020, *Racial disparities in rheumatology through the lens of Critical Race Theory*, Rheum Dis Clin North Am 2020.
- Zitouni B, 2010, *Agglomérer. Une anatomie de l'extension bruxelloise (1828-1915)*, Bruxelles, VUB Press.

Archives coloniales

- A.C.A., Compagnie impériale des Indes, 5604 & 593.
- Acte général de la Conférence de Bruxelles du 2 juillet 1890 sur la traite des esclaves et le régime des spiritueux en Afrique*, B.O. de l'EIC, 1892
- Actes du troisième Congrès international d'anthropologie criminelle tenu à Bruxelles en août 1892 sous le haut patronage du gouvernement. Biologie et sociologie*, 1893, Bruxelles, F. Hayez.
- Actes. Cahiers d'action juridique*, 5/6, décembre 1974-janvier 1975.
- Affaires du Congo et de l'Afrique occidentale*, Documents diplomatiques, Paris, 1885.
- Annales Parlementaires*, Chambre, session ext., 1884.
- « Archives africaines ». *Inventaire provisoire*. « AIMO GG ». Affaires indigènes et main d'œuvre.
- Annuaire de l'Institut de droit international*, t. VIII, Bruxelles, Muquardt – Falk, 1888, pp. 252-255.
- Archives communales de Bruges (A.C.B.)*, Livre de Résolutions, 1713-22.
- AVA, Fêtes publiques (Ath), 1871-1873 (1873).

Bacon F., 1859, *An advertisement touching a holy war, 1622*, in *The Work of Francis Bacon*, Parry & Mc Millan, Philadelphia, 1859, Vol. II, pp. 435-443.

Balzac H., 1846, *La Comédie humaine. Études de mœurs. Scènes de la vie politique*, Paris, Furne, Vol. 12.

Bar J., 1920, « 54 ans après Queretaro. Quatre vingtième anniversaire. Curieux souvenirs », in *La Dernière Heure* du 7 juin 1920, 1920 juin | AfricaMuseum - Archives », sur archives.africamuseum.be.

Bennabi M., 1954, *Vocation de l'Islam*, Paris, Éditions du Seuil.

Benoist C., 1895, « Une démocratie historique : la Suisse », in *Revue des Deux Mondes (1829-1971)*, 127(2), pp. 280-315.

Bertillon A., 1893, *Identification anthropométrique : instructions signalétiques*, Imprimerie administrative, Paris.

Boutillier de Beaumont H., 1877, « Association internationale africaine. Conférences de Bruxelles », in *Le Globe*, Revue genevoise de géographie, tome 16, 1877.

Breton A., 1973 (1952), *Entretiens, 1913-1952*, Gallimard, Paris.

Broca P., 1861, « Perte de la parole, ramollissement chronique et destruction partielle du lobe antérieur gauche du cerveau », in *Bull Soc Anthropol*, 2(1), 235-238.

Broca P. (Ed.), 1879, *Instructions générales pour les recherches anthropologiques à faire sur le vivant*. G. Masson.

Bulletin de la société belge de géographie, 1910

Ducpétiaux E., 1827, *De la peine de mort*, Bruxelles, H. Tarlier.

de Gomicourt A.-P. D., 1782, *Le voyageur dans les Pays-Bas autrichiens ou Lettres sur l'état actuel de ce pays*, Amsterdam, 1782, Bruxelles, Changuion.

de Haulleville Baron A., 1910, « Le Musée du Congo belge à Tervuren », in *La Revue congolaise*, I.

Delcommune A., 1922, « Vingt années de vie africaine. Récits de voyage, d'aventure et d'exploration », Bruxelles, 1922, pp. 101-104.

Décret du 18 septembre 1896 – Institution d'une commission pour la protection des indigènes, *B.O. de l'EIC*, 1896.

de Léry J., 1578, *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil*, La Rochelle, Antoine Chuppin.

Cattier F., 1906, *Étude sur la situation de l'État indépendant du Congo*, Bruxelles-Paris.

Circulaire du 21 mars 1911 sur le respect de la coutume indigène.

« Communication du gouvernement après les événements de mars 1886 », in *Annales parlementaires, Chambre des représentants*, Session 1885-1886, séance du 30 mars 1886.

Cornil P., 1957, « Le problème de la récidive et la loi belge de défense sociale », in *Revue de science criminelle et de droit pénal comparé*, pp. 767-789.

Cuvier G. & Geoffroy Saint-Hilaire É., 1978, « Mémoire sur les orangs-outangs » (1re éd., *Magazin encyclopédique*, 1795), rééd. in De La Metherie J.-C. (dir.), *Journal de physique, de chimie et d'histoire naturelle*, Paris, Ducour, mars 1798.

De Rialle G., 1883, « Les Araucaniens au Jardin d'acclimatation de Paris », in *La Nature*, n° 11.1.

Descamps E. E. F. B., 1903, *L'Afrique nouvelle: essai sur l'état civilisateur dans les pays neufs et sur la fondation, l'organisation et le gouvernement de l'État indépendant du Congo* (Vol. 25). Librairie Hachette.

« Emile I empereur du Tanganyika. Les carnets d'Emile Storms », version digitale, ©Jacqueline Goegebeur, Academia.edu, https://www.academia.edu/36237138/Emile_I_empereur_du_Tanganyika_Journals_of_Emile_Storms

« Exposé des motifs du projet de loi portant approbation de l'Acte général de la Conférence de Bruxelles du 2 juillet 1890 », in *Doc.parl.*, Chambre, sess. 1890-1891, n° 87.

Faidherbe G., 1889, *Le Sénégal. La France dans l'Afrique occidentale*, Paris, Librairie Hachette.

Firmin J.-A., (1885) 2005, *De l'égalité des races humaines (anthropologie positive)*, Paris, Mémoire d'encrier.

Gilissen J., 1958, *Le régime représentatif en Belgique depuis 1790*, Bruxelles, La Renaissance du livre.

Glave E. J., 1897, « Cruelty in the Congo Free State », in *The Century Magazine*, n° 54 (1897), pp. 699-715.

Gochet A. M., 1888, *Les Congolais, leurs mœurs et usages : Histoire, géographie et ethnographie de l'État indépendant du Congo*, Collection XIX.

Hamy M., Hovelacque M., Vinson M. & Letourneau M., 1889, « Questionnaire de Sociologie et d'Ethnographie », in *Bulletins de la Société d'Anthropologie*, 24.

Hansen J.-A.-A., 1880, *Carte du voyage de M. Ad. Burdo de Zanzibar à la région des Grands Lacs de l'Afrique centrale*, Gallica.

Hardy G., 1927, *L'art nègre : l'art animiste des noirs d'Afrique*, H. Laurens.

Harms R., 1975, « *The End of Red Rubber : A Reassessment* », in *The Journal of African History*, vol. 16, n° 1, 1975, pp. 73-88.

Hegel, (1807) 2005, *Die Philosophie der Geschichte : Vorlesungsmitschrift Heiman (Winter 1830/1831)*, Fink Verlag, München.

Heger P. & Dallemagne J., 1881, *Etude sur les caractères craniologiques d'une série d'assassins exécuté en Belgique*, Bruxelles, H. Manceaux.

Houzé E., 1886, « Les tibus occidentales du lac Tanganika », in *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles*, séance du 3 mai 1886.

Houzé E., 1889, « Exposé sur les Samoans exposé au musée du Nord », in *Bulletin de la Société d'Anthropologie de Bruxelles*, VIII, 1889-1890, pp. 241-255.

Houzé E. & Warnots L., 1892, « Existe-t-il un type de criminel anatomiquement déterminé ? » Rapport présenté au IIIe Congrès international d'anthropologie criminelle, in *Actes*, Bruxelles, Hayez.

Huschke E., 1854, *Schaedel, Hirn und Seele des Menschen und der Thiere nach Alter, Geschlecht und Race: dargestellt nach neuen Methoden und Untersuchungen*, Mauke.

Hyades P., 1887, « Ethnographie des Fuégiens », in *Bulletins de la Société d'Anthropologie de Paris*, 10, pp. 327-345.

Intervention du ministre des Colonies, *Ann.parl.*, Sénat, sess. 1922-1923, 23 janvier 1923, pp. 318-319.

Jacques V., 1897, « Visites à l'Exposition de Bruxelles-Tervueren : Catalogue général de la Classe d'anthropologie à la Section des sciences de l'Exposition universelle de Bruxelles », in *Bulletin de la Société d'anthropologie de Bruxelles*, 16, pp. 33-81.

Joset P. E., 1955, *Les sociétés secrètes des hommes-léopards en Afrique Noire*, Paris, Payot.

Kaoze S., 1910 (1979), *La psychologie des Bantu et quelques lettres, 1907-1911*, Faculté de théologie catholique.

Laurens H., 1997 (1802), *L'expédition d'Egypte (1798-1801)*, Paris, Ed. du Seuil.

Lavigerie C., 1874, « Lettre circulaire aux Missionnaires d'Afrique relativement à la tenue du premier chapitre général » (datée du 11 novembre 1874), in Charles Lavigerie, 1991, *La Mission universelle de l'Église*, Paris, Le Cerf.

Lavigerie C., 1885, « Lettre pastorale de Carthages », in Charles Lavigerie, 1991, *La Mission universelle de l'Église*, Paris, Le Cerf.

Le Bon G., 1879, « Sur les Nubiens du Jardin d'acclimatation », in *Bulletins et Mémoires de la Société d'Anthropologie de Paris*, 2(1), pp. 590-592.

- Lombroso C., 2011 (1876), *L'uomo delinquente*, Bologne, Il Mulino.
- Lombroso C., 1887, *L'homme criminel : étude anthropologique et médico-légale*, Paris, F. Alcan.
- Maes J., 1924, *Aniota-kifwebe : les masques des populations du Congo Belge et le matériel des rites de circoncision*, Editions de Skikkel.
- Maes J. & Lavachery H., 1930, *L'Art nègre*, Bruxelles-Paris, Librairie Nat. d'Art et d'Histoire.
- Mall F. P., 1909, « On several anatomical characters of the human brain, said to vary according to race and sex, with especial reference to the weight of the frontal lobe », in *American Journal of Anatomy*, 9(1), pp. 1-32.
- Malinowski B., 1963, « Les argonautes du Pacifique occidental », in *Revue Française de Sociologie*, 4(2), 224.
- Malinowski B., Jolas T., Malinowska V., & Guideri R., 1985, *Journal d'ethnographie*, Paris, Éditions du Seuil.
- Mannoni O., 1947, « Le complexe de dépendance et la structure de la personnalité (essai d'une psychologie coloniale) », in *Psyché : Revue internationale de psychanalyse et des sciences de l'homme*, n° 12, octobre 1947, pp. 1229-1242.
- Mantegazza P., 2010, « Dei catteri gerarchici del cranio umano. Studi di critica craniologica » (1875), in P. Mantegazza, *L'Uomo e gli uomini. Antologia di scritti antropologici* (éd. G. Barsanti, F. Barbagli), Florence, Edizioni Polistampa.
- Masui T., 1897, *Guide de la section de l'État indépendant du Congo à l'Exposition de Bruxelles-Tervuren en 1897*, Bruxelles.
- Mauss M., 1926, « Effet physique chez l'individu de l'idée de mort suggérée par la collectivité », in *Journal de Psychologie Normale et Pathologie*, 23, pp. 653-669.
- Ministère des Affaires Etrangères, Archives Africaines, fond du Gouverneur de Service Provinciale des Affaires économiques, Coquilhatville, 9 juillet 1946.
- Ministère des Affaires Etrangères, Archives Africaines, GG 16093, lettre du commissaire de district de la Tshuapa au gouverneur de province de l'Equateur, Boende, 29 septembre 1958
- Moinet I., 1884, *A l'assaut des pays nègres*, Paris, Œuvre des Écoles d'Orient.
- Morel B. A., 1857, *Traité des dégénérescences physiques, intellectuelles et morales de l'espèce humaine et des causes qui produisent des variétés malades*, Paris, JB Baillière.
- Morénas J.E., 1829, *Précis historique de la traite des noirs et de l'esclavage colonial*, Paris Didot.
- MRAC, HA.01.181, Lemaire, 62.45.16, 9 septembre 1895.
- Nypels J. S. G., 1867, *Législation criminelle de la Belgique, ou Commentaire et complément du code pénal belge* (Vol. 1), Bruylant-Christophe.

- Pirmez E., 1884, *La crise. Examen de la situation économique en Belgique*, Brussels, s.d.
- Possoz E., 1942, *Éléments de droit coutumier nègre*, Elisabethville, Congo belge.
- Possoz E., 1944, « Études de droit foncier », in *Afr. Studies*, 3, 4, dec. 1944, pp. 172-17.
- Prins A., 1895, *L'organisation de la liberté et le devoir social*, Bruxelles/Paris, Falk.
- Prins A., 1895, « Une démocratie historique », 15 janvier 1895, in *Revue des Deux Mondes*.
- Prins A., 1910, *La défense sociale et les transformations du droit pénal*, Bruxelles, Misch et Thron.
- Rapport des secrétaires généraux du 15 juillet 1900.
- Rapport sur l'administration du Congo belge pendant l'année 1921, Doc. parl., Chambre, sess. 1922-1923, n° 162, p. 91.
- Rapport au Roi du 20 décembre 1923.
- Rapport de « Commission d'enquête sur les exactions commises dans l'État indépendant du Congo » (1904).
- Raucq P., 1952, *Notes géographique sur le Maniema*, docteur en sciences géographiques, Bruxelles, Institut Royal Colonial belge.
- Reclus E., 1884, « Études sur les populations primitives (les Cafres et plus spécialement les Zoulous) », in *Revue d'anthropologie*, 1884.
- Regnault E., 1849, *Histoire des Antilles : et des colonies françaises, espagnoles, anglaises*, Firmin-Didot.
- Rijksarchief te Vorst / Archives de l'État à Forest - I 38 – 3349.
- Schenkman J., 1884, *St. Nikolaas en zijn knecht*, Amsterdam, J. Vlieger.
- Sepulveda J., 1892, *Boletin de la real academia de historia*, Vol. XXI, Oct. 1892, n° 4, pp. 260-369.
- Sohier A., 1932, *Pratique des juridictions indigènes (Notes sur l'application du décret du 15 avril 1926)*, Bruxelles, Imprimerie des travaux publics.
- Stengers J., 1953, « Louis Hennepin, explorateur du Mississipi », in *Revue belge de philologie et d'histoire*, tome 32, fasc. 1, 1954. pp. 246-256.
- Storms E., 1883, « Lettre adressée au colonel Maximilien Strauch, secrétaire général de l'AIA », le 19 décembre 1883, document des archives de Storms conservées par le MRAC.

Storms E., 1884, « Journal du Lieutenant Storms Commandant de la 4^e Expédition Africaine sur la Côte Orientale », in *Emile I empereur du Tanganyika. Les carnets d'Emile Storms*, 4 décembre 1884.

Storms E., 1885, « lettre du 27 mai 1885 ».

Storms E. & Jacques V., 1886, « Notes sur l'ethnographie de la partie orientale de l'Afrique équatoriale », Extrait de *Bulletin de la Société d'anthropologie de Bruxelles*, t.5, 1886-1887.

Storms E., « Voyage à Oudjidi », unpublished, MRAC archives.

Strauch M., 1883, « Lettre adressée à Emile Storms », 20 juillet 1883, MRAC, HA.01.017.06.

Tarde G., 1895, *Essais et mélanges sociologiques*, Paris, A. Storck.

Tarde G., 1899 (1892), « Les crimes des foules » (extrait du Troisième Congrès International d'Anthropologie criminelle, 1892), in *Hermès*, (2), pp. 95-106

Tarde G., 1890, *Les crimes de foules*, Paris, A. Storck-G. Masson.

Tarde G., 1899, *Les transformations du pouvoir*, Paris, Alcan.

Tarde G., 1890, *Les lois de l'imitation : étude sociologique*, Paris, Félix Alcan.

Tarde G., 1897, « La jeunesse criminelle », in AAC, 1897.

Tarde G., 1898, « Les transformations de l'impunité », in AAC, 1898

Tarde G., 1901, « La criminalité et les phénomènes économiques », in AAC, 1901.

Tempels P. F., 1945, *La philosophie bantoue*, Elisabethville, Lovania.

Vanderkindere L., 1868, *De la race et de sa part d'influence dans les diverses manifestations de l'activité des peuples*. M. Weissebruch.

Veillot L., 1847, *Les Français en Algérie. Souvenirs d'un voyage fait en 1841*, seconde édition, Tours, A. Mame et Cie, 1847.

Viller, 1907, « Le Chien, gardien de la société », in *Je sais tout*, n° 33, oct. 1907, pp. 361-368.

Von Liszt F., 1892, « Aperçu des applications de l'anthropologie criminelle », *Association d'Anthropologie Criminelle*, 1892, vol. 7, pp. 530-538.

von Sacher-Masoch L., (1886) 1991, *La pêcheuse d'âmes*, Champ Vallon, Seyssel

Williams G. W., 1890, *An open letter to his serene Majesty leopold II, King of the Belgians and sovereign of the independent state of Congo*.

Articles de journaux, de revues et d'ouvrages

Ajari N., 2015, « La conférence de Fanon sur 'Racisme et culture', 60 ans après », *Parti des Indigènes de la République*, mis en ligne le 10/12/2015.

Ajari N., 2018, « La négrophobie arabe et la question du pouvoir », *Parti des Indigènes de République*, mis en ligne le 13/05/2018.

Ajari N., 2019b, « Du désir négrophilique. Arthur Jafa contre l'érotique coloniale de la masculinité noire », in *Minorit'Art* n°3 - Avril - 2019.

Anonyme, 2023, « De Mohammad Soussi à Said Charki : 25 ans de terreur policière », *Stuut.info*, mis en ligne le 17 mars 2023.

Anspach C., 1994, « Frédéric baron de Romberg. Seigneur de Machelen Sainte-Gertrude 1729 - 1819 », in *Le Parchemin*, n° 291, Brüssel, 1994.

Appuzzo M. & Erlanger S., 2020, « A Black Belgian Student Saw a White Fraternity as His Ticket. It Was His Death », in *The New York Time*, 4 octobre 2020.

Arndt L., 2013, « Vestiges of Oblivion – Sammy Baloji's Works on Skulls in European Museum Collections », *Darkmatter Journal*.

Badache R., 2018, « Refoulement sexuel et radicalisation », in *Nouvelle revue de psychosociologie*, 2018/2 (N° 26)2018/2 (N° 26), pp. 87 à 99, Éditions Érès.

Balandier G., 1951, « La situation coloniale : approche théorique », in *Cahiers internationaux de sociologie*, 11, 44-79.

Balibar E. & Wallerstein I., 1997, « Y a-t-il un "néo-racisme" ? », in *Race, nation, classe. Les identités ambiguës*, Paris, La Découverte.

Balibar E., 2019, « Sur la situation des migrants dans le capitalisme absolu », in *Les Possibles*, 19, pp. 1-5.

Benjamin W., 1935, « L'œuvre d'art à l'ère de sa reproductibilité technique », in *Œuvres III*, pp. 269-316.

Benjamin W., 2000, « Thèses sur le concept d'histoire », in W. Benjamin, *Œuvres, III*. Paris, Gallimard.

Bisoka A. & Jamar A., 2022, « Pacification du passé colonial belge : auto-érotisme et décentrement décolonial », *Plis*, Club Mediapart, publié le 10 février 2022, <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/100222/pacification-du-passe-colonial-belge-auto-erotisme-et-decentrement-decolonial>.

Bisoka A., 2020, « L'absence et ses masques. Les commissions parlementaires belges sur la colonisation et le problème de dignité », *Plis*, Club Mediapart, publié le 9 octobre 2020, <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/091020/labsence-et-ses-masques>.

Bluard C., 2021, « Réorganisation », *ICOFOM Study Series*, 49-2 | 2021, pp. 59-72.

Bofane K.J., « J'avoue, j'ai haï 'Tintin au Congo' », in *Le Point*, mis en ligne 23/09/2021.

Bolin B., & Kurtz L. C., 2018, « Race, class, ethnicity, and disaster vulnerability », in *Handbook of disaster research*, pp. 181-203.

Bonhomme J., 2008, « Les morts ne sont pas morts », in *Déjouer la mort en Afrique. Or, orphelins, fantômes, trophées et fétiches*, pp. 159-169.

Bonnain-Dulon R., 2005, « Art primitif : prix du désir, prix de l'objet », in *Ethnologie française*, 2005/3 (Vol.35), pp. 401-409.

Bouffieux M., 2018a, « Lusinga... Et 300 autres crânes d'Africains conservés à Bruxelles (partie 1) : Un vieux registre du Musée du Congo », *Paris Match*, mis en ligne le 23/05/2018.

Bouffieux M., 2018b, « Le crâne de Lusinga interroge le passé colonial belge », *Paris Match*, mis en ligne le 22/03/2018.

Bouffieux M., 2019, « Crâne de Lusinga : une première demande de restitution congolaise », *Paris Match*, mis en ligne le 26/02/2019.

Bouffieux M., 2019, « Musée royal d'Afrique centrale : un masque tellement 'emblématique' », in *Paris Match*, 03/09/2019.

Bouffieux M., 2020, « Affaire Mawda : La camionnette était une bombe à retardement », in *Paris Match*, mis en ligne le 05/11/2020.

Brooks G. E., 1979, « Artists' Depiction of Senegalese Signares : Insights Concerning French Racist and Sexist Attitudes in the Nineteenth-Century », in *Journal of the Swiss Society of African Studies*, vol. 18, n° 1, 1979, pp. 75-89.

Brunschwig H., 1964, « Les origines du partage de l'Afrique occidentale », in *The Journal of African History*, 5(1), pp. 121-125.

Bruxelles en Mouvements, « Bruxelles, ville congolaise », n° 297, février 2021.

Cahen L., +/- 1960, « Contentieux Mémoire », s.d. [début des années 1960], MRAC, Département de la culture et de la société, dossiers IMNZ, Lucien Cahen, dossier IMNZ-MRAC Apport.

Cahen L., 1969, « Lettre à Powis », 12 décembre 1969, MRAC, Département d'histoire et de politique, dossiers IMNZ, dossier J. Powis de TenBossche, boîte 15-2-77.

Cahen L., 1970, « Lettre de Lucien Cahen au Président Mobutu », 10 octobre 1970, MRAC, Département d'histoire et de politique, dossiers IMNZ, dossier J. Powis de Ten Bossche, boîte 15-2-77.

Cahen L., 1970, « lettre de Cahen au ministre de l'Éducation nationale », 21 mai 1970, MRAC, département d'histoire et de politique, dossiers IMNZ, dossier J. Powis de TenBossche, boîte 15-2-77.

Cahen L., 1973, « La collaboration entre le Musée royal de l'Afrique centrale et les Musées Nationaux du Zaïre : un chapitre de la 'coopération scientifique' du Musée de Tervuren », in *Africa-Tervuren*, 19.

Casier J., 1987, « Le royaume chrétien de Mpala : 1887 – 1893 », in *Souvenirs Historiques* ((N° 013), Nuntiuncula, Bruxelles.

Catherine L., 2018a, « Chronologie partielle de la contestation des statues coloniales en Belgique », *Bruxelles en mouvement*, 20/11/2018.

Catherine L., 2018b, « Le Congo et le chocolat : repères historiques », *Bruxelles en mouvement*, 20/11/2018.

Ceuppens B., 2018, « Volgens de Belg woonde zwarte piet in de hemel », interview réalisée par Heleen Debeuckelaere, *Oneworld*, mis en ligne 05/12/2018.

Chae D. H., Clouston S., Hatzenbuehler M. L., Kramer M. R., Cooper H. L., Wilson S. M., ... & Link B. G., 2015, « Association between an internet-based measure of area racism and black mortality », in *PloS one*, 10(4), e0122963.

Chatenet L. & Di Caterino A., 2020, « L'horizon sémiotique de l'anthropologie : paradoxes du 'tournant ontologique' », 28/02/2020.

Christout M.-F., 1990, « Rêver l'Inde à travers la danse. De la fascination exotique à la connaissance », in « Rêver l'Inde », *Corps Écrit*, n° 34.

Clette-Gakuba V., 2020, « An attempt at political subjectivation in a White institution : the case of the Royal Museum for Central Africa in Belgium », in Marina Grzinic *et al.*, *Opposing Colonialism, Antisemitism and Turbo-Nationanism*, Cambridge Scholar Publishing, 2020, pp. 48-66.

Clette-Gakuba V., 2020, « Ce qui est posé comme un état de fait, c'est que l'africanité est inhérente à l'Europe », Sep 7, 2020 | 07, *Ethopia*.

Clette-Gakuba V., 2023, « Debora Silverman : the art of darkness ou les ténèbres comme esthétique », *BEM*, mis en ligne le 12 avril 2023.

Cohen J. & Lindgaard J., 2007, « De l'Atlantique noir à la mélancolie postcoloniale : Entretien avec Paul Gilroy », in *Mouvements*, (3), 090-101.

Comité de Soutien Lamine Bangoure, 2021, « Meurtre de Lamine Bangoura : la matrice négrophobe de la violence policière » in *Mediapart*, Plis, mis en ligne le 15/03/2021.

Corbey R. H. A., 1999, « African art in Brussels », in *Anthropology today*, 15(6), pp. 11-16.

Couttenier M., 2009, « Fysieke antropologie in België en Congo 1883–1964 », in *De exotische mens. Andere culturen als amusement*, pp. 96-113.

Couttenier M., 2014, « 'Et on ne peut s'empêcher de rire' : la physio-anthropologie en Belgique et au Congo (1882-1914) », in Nicolas Bancel éd., *L'Invention de la race. Des représentations scientifiques aux exhibitions populaires*. Paris, La Découverte, « Recherches », pp. 117-132.

Couttenier M., 2015, « 'One speaks softly, like in a sacred place' : collecting, studying and exhibiting Congolese artefacts as African art in Belgium », in *Journal of Art Historiography*, (12), 1.

Couttenier M., 2018, EO.O.0.7943, BMGN - (Volume 133-2 (2018)). *Low Countries Historical Review*, pp. 79-90.

Danet J., 2008, « La dangerosité, une notion criminologique, séculaire et mutante », in *Champ pénal/ Penal field*, 5.

Davis R.L.F., 2015, « *Creating Jim Crow* », in *The History of Jim Crow online*, New York Life.

Debaise D. & Stengers I., 2021, « Résister à l'amincissement du monde », dans *Multitudes* 2021/4 (n° 85)).

Debuyst C., 1998, « L'école française dite du 'milieu social' », in Debuyst C., Digneffe F., Pires A. P., *Histoire des savoirs sur le crime et la peine. La rationalité pénale et la naissance de la criminologie*, Presses de l'Université de Montréal, Presses de l'Université d'Ottawa, De Boeck Université, pp. 301-356.

Deleuze G. & Guattari F., 1984, « Mai 68 n'a pas eu lieu », dans *Les Nouvelles littéraires*, 3-9 mai 1984, pp. 75-76.

Delleaux F., 2015, Chapitre 2. « 1500-1570 : la croissance du 'beau XVIe siècle' », in *Histoire économique de l'Europe moderne*, Paris, Armand Colin, pp. 43-73.

Delobel J., 2019, « Blackface : Le Sauvage d'Ath », étude réalisée pour Bamko asbl.

Demart S., 2013, « Histoire orale à Matonge (Bruxelles): un miroir postcolonial », in *Revue européenne des migrations internationales*, 1, pp. 133-155.

Demart S., 2018, « L'armée coloniale belge et les commémorations du centenaire de la 1re Guerre mondiale : Georgine Dibua Athapol », interview, bamko.org.

Demart S., 2020, « Resisting Extraction Politics : Afro-Belgian Claims, Women's Activism, and the Royal Museum for Central Africa », in *Across Anthropology : Troubling Colonial Legacies, Museums, and the Curatorial*, pp. 143-172.

Denucé J., 1937, « Afrika in de XVIe eeuw en de handel van Antwerpen », Anvers 1937, pp. 35-42.

Dongue R., 2019, « De l'indépendance politique du Congo de 1960 à la conquête de l'indépendance économique de 1967 », *Conférence autour du feu*, Bruxelles, le 08/02/2019.

Doutreloux A., 1969, « Structures des Relations Dominés-Dominants en Contexte Colonial et/ou Post-Colonial », in *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 3, No. 3 (Autumn, 1969), pp. 563-576.

Ducastelle J.P., 1980, « La figuration du Diable dans les processions et les cortèges en Wallonie », in Commission Royale Belge de Folklore (Section Wallonie), *Le Diable dans le folklore de Wallonie*, Ministère de la Communauté Française.

Dupont-Bouchat M.-S., 1988, « Ducpétiaux ou le rêve cellulaire », in *Déviance et société*, 1988 - Vol. 12 - N°1. pp. 1-27.

Dupont-Bouchat M. S., 1996, « Enfants corrigés, enfants protégés. Genèse de la protection de l'enfance en Belgique, en France et aux Pays-Bas (1820-1914) », in *Droit et société*, 32(1), pp. 89-104.

Dyer R., 2005, « The matter of whiteness », in *White privilege : Essential readings on the other side of racism*, pp. 9-14.

Emerson B., 2019, « Le monde en sphères », in *Pour la Science*, vol. N° 499 - mai, n° 5, 05/01/2019.

Esajas M., 2014, « Contre Black Pete (Blackface), le racisme hollandais et l'afrophobie », *Bruxelles Panthères*, mis en ligne le 01/09/2014.

Everaert G. J., 1975, « Commerce d'Afrique et traite négrière dans les Pays-Bas autrichiens », in *Revue française d'histoire d'outre-mer*, tome 62, n°226-227, 1975, La traite des Noirs par l'Atlantique : nouvelles approches.

Ezekiel J., 2002, « La 'Blanchité' du mouvement des femmes américain », communication à la conférence internationale « Ruptures, Résistances et Utopies », 20 septembre 2002, Université de Toulouse le Mirail.

Fanon F., 1952, « Le 'syndrome nord-africain' », in *Esprit* (1940-), (187 (2), 237-248.

Fanon F., 1961, « L'Afrique accuse l'Occident », in *El Moudjahid*, n° 78, 23 février 1961, pulvé in, 2018, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, La Découverte, pp. 530-536

Fanon F., 2002, « Racisme et culture », in *Présence africaine*, (1), pp. 77-84.

Fanon F., 2015, « Altérations mentales, modifications caractérielles, troubles psychiques et déficit intellectuel dans l'hérédité-dégénération spino-cérébelleuse. A propos d'un cas de maladie de Friedreich avec délire de possession », thèse présentée à la faculté de médecine et de pharmacie de Lyon, in Fanon, 2015, *Écrits sur l'aliénation et la liberté*, Paris, La Découverte, pp. 168-232.

Feltz G., 1981, « Une introduction à l'histoire de l'enseignement en Afrique centrale (19^e-20^e siècles) : idéologies, pouvoirs et sociétés », in *Bulletin de l'Institut Historique Belge de Rome*, n° LI, pp. 352-353.

FitzGerald C. & Hurst S., 2017, « Implicit bias in healthcare professionals : a systematic review », in *BMC medical ethics*, 18(1), pp. 1-18.

Foucault M., 1971, « Nietzsche, La généalogie, l'histoire » in Foucault M. et al, *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris: PUF, pp. 145-172.

Foucault M., (1994) 2001, « Foucault étudie la raison d'état », in *Dits et écrits*, 4 vol., D. Defert et F. Ewald éd., Paris, Gallimard, 1994 (nouvelle éd. en 2 vol., Paris, Gallimard, 2001), t. II, texte n° 280

Foucault M., 2018 (1964), « La sexualité-Cours donné à l'université de Clermont-Ferrand (1964) », Média Diffusion.

Foucault M., 1967, « Qui êtes-vous, professeur Foucault ? », entretien avec P. Caruso, trad. C. Lazzeri », *La Fiera letteraria*, année XLII, no 39, 28 septembre 1967, pp. 11-15.

Foucault M., 1969, « Qu'est-ce qu'un auteur ? », in *Société Française de Philosophie, Bulletin*, 63 (3).

Foucault M., 1970, « La situation de Cuvier dans l'histoire de la biologie », in *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, 23(1), pp. 63-69.

Foucault M., 1977, « Le jeu de Michel Foucault », in *Dits et écrits*, 3, pp. 298-329.

Foucault M., 1981, « L'évolution de la notion d' 'individu dangereux' dans la psychiatrie légale », in *Déviance et Société*, 5, 4, pp. 403-422.

Foucault M., 2001 [1971]., « Nietzsche, la généalogie, l'histoire », in *Dits et écrits I. 1954-1975*, pp. 1004-24.

Foucault M., 2009, « La vie des hommes infâmes », in Collectif Maurice Flonrence, *Archives de l'infamie*, Paris, Les Prairies ordinaires.

Fraser N., 2003, « Repenser l'espace public », in Renault/Sintomer (dir.), *Où en est la théorie critique ?*, Paris, La Découverte.

Garg S., Kim L., Whitaker M., et al., 2019, « Hospitalization Rates and Characteristics of Patients Hospitalized with Laboratory-Confirmed Coronavirus Disease », in *COVID-NET*, 14 States, March 1–30, 2020, pp. 458–464.

Geertz C., 1967, « Under the Mosquito Net », *The New York Review of Books*, 4, 14 septembre.

Godard J.-L., 1956, « Montage, mon beau souci », in *Cahiers du cinéma*, n° 65, décembre 1956.

Goldman H., 2006, « Crise de l'antiracisme », dans *Politique*, n° 44, avril 2006.

Goldman H., 2006, « L'antiracisme a-t-il un avenir ? Migrations, universalisme et diversité culturelle », dans *Évangile et Justice*, n° 79, décembre 2006, pp.12-16.

Grosfoguel R., 1999, « Introduction : ‘cultural racism’ and colonial Caribbean migrants in core zones of the capitalist world-economy », in *Review (Fernand Braudel Center)*, pp. 409-434.

Grosfoguel R., 2006, « Les implications des altérités épistémiques dans la redéfinition du capitalisme global : transmodernité, pensée frontalière et colonialité globale », in *Multitudes*, 26(3), pp. 51-74.

Haarnack Carl., Hondius D. & Elmer Kolfin E., 2008, « ‘Swart’ in Nederland. Afrikanen en Creolen in de Noordelijke Nederlanden vanaf de middeleeuwen tot de twintigste eeuw », in Elmer Kolfin & Esther Schreuder (eds.) *Black is Beautiful, Rubens tot Dumas*, Amsterdam-Zwolle, De Nieuwe Kerk en Hermitage/Waanders, pp. 89-106.

Hall S., 1980, « Race, Articulation and Societies Structured in Dominance », in UNESCO, *Sociological Théories : Race and Colonialism*, Paris, UNESCO, 1980.

Harvey D., 2004, « Le ‘Nouvel Impérialisme’ : accumulation par expropriation », in *Actuel Marx*, (1), pp. 71-90.

Hendrickson B., 2012, « March 1968 : Practicing transnational activism from Tunis to Paris », in *International Journal of Middle East Studies*, 44, 2012.

Hendrickson B., 2017, « Finding Tunisia in the global 1960s », in *Monde (s)*, (1), pp. 61-78.

Hennion A., 2015, « Enquêter sur nos attachements. Comment hériter de William James ? », in *SociologieS*.

Henry E., 2008, « Le Mouvement Géographique, entre géographie et propagande coloniale », *Belgeo, Revue belge de géographie*, n° 1, 31 mars 2008, pp. 27-46.

Huetz de Lemp C. & Latour da Veiga Pinto F., 1973, « Le Portugal et le Congo au XIXe siècle : étude d'histoire des relations internationales », in *Les Cahiers d'Outre-Mer*, 26(103), pp. 333-334.

Ianniciello C., Orabona M., De Angelis A., Quadraro M., & Chambers I. (Eds.), 2014, *The Postcolonial Museum : The Arts of Memory and the Pressures of History*, Ashgate Publishing, Ltd.

Janvier A., 2007, « Le Groupe d'information sur les prisons: la philosophie politique à l'épreuve de l'événement », in *Revue d'Europolosophie*.

Jarrassé D., 2016, « Art nouveau ou art congolais à Tervuren ? Le musée colonial comme synthèse des arts », in *Gradhiva*, 23 | 2016, pp. 122-145.

Jeurissen L., 2002, « Colonisation et ‘question des mulâtres’ au Congo belge. Joseph-Marie Jadot », in Quaghebeur M. (éd.), *Figures et paradoxes de l'Histoire au Burundi, au Congo et au Rwanda*, volume 1, Paris.

Jones C. P., 2018, « Toward the science and practice of anti-racism : launching a national campaign against racism », in *Ethnicity & disease*, 28 (Suppl 1), 231.

Kaluszynski M., 2009, « Les modernités d'une pensée archaïque. Tarde, la sociologie, le droit et la politique. Fragments de socio-histoire », in *Que faire des idées en Science Politique? Section thématique 50, Congrès AFSP*.

Kangé B. et Martiniello M., 2001, « L'immigration subsaharienne en Belgique », in *Courrier hebdomadaire du CRISP* 2001/16 (n° 1721), pp 5 à 49.

Kergoat D., 2011, « Comprendre les rapports sociaux », in *Raison présente*, 178(1), pp. 11-21.

Kiéfer A., 2006, « Michel Foucault : le GIP, l'histoire et l'action », in *PhD diss, Université de Picardie Jules Verne d'Amiens*.

Koutouzis M. & Thony J.-F., 2005, « La technique et les pratiques du blanchiment », in Michel Koutouzis (éd), *Le blanchiment*. Paris, Presses Universitaires de France, 2005, pp. 27-66.

Kumba N, 2021, « Répertoire des violences policières », *ZIN TV*, mis en ligne le 9 mars 2021, <https://zintv.org/repertoire-violences-policieres>.

Landmeters R. & Tousignant N., 2019, « Civiliser les 'indigènes' par le droit. Atoine Sohier et les revues juridiques coloniales (1925-1960) », in *Revue interdisciplinaire d'études juridiques*, 83, 2019, pp. 81-100.

Latour B., Schwartz C. & Charvolin F., 1991, « Crises des environnements : défis aux sciences humaines », in *Futur antérieur*, 6, pp. 28-56.

Lauro A., 2011, « Maintenir l'ordre dans la *colonie-modèle*. Notes sur les désordres urbains et la police des frontières raciales au Congo belge (1918-1945) », in *Crime, Histoire & Sociétés / Crime, History & Societies*, Vol. 15, n°2, pp. 97-121.

Lavin M. et Perez D., 2019, « L'image des noirs dans l'art occidental », *Paragone*, Hypothèse, mis en ligne le 02/06/2019.

Louis W.R., 1971, « The Berlin Congo Conference » in Gifford and Louis, *France and Britain in Africa : Imperial rivalry and colonial rule*.

Luffin X., 2007, « On the Swahili documents in Arabic script from the Congo (19th century) », in *Swahili Forum* (Vol. 14), pp. 17-26).

Manço U., Robert M. T. & Kalonji B., 2013, « Postcolonialisme et prise en charge institutionnelle des jeunes belgo-congolais en situation de rupture sociale (Anvers, Bruxelles) », in *African Diaspora*, 6(1), pp. 21-45.

Mamdani M., 2004, « Good muslim, bad muslim : Post-apartheid perspectives on america and israel », in *PoLAR*, 27, 1.

Mannoni O., 1966, « The decolonisation of myself », in *Race*, 7(4), pp. 337-345.

Marboeuf O., 2019, « Dans le moment zombie », mis en ligne le 20/03/2019, <https://olivier-marboeuf.com/2019/03/20/from-the-zombie-moment/>

Marnot B., 2020, « Les ports, lieux du rayonnement européen », *Encyclopédie d'histoire numérique de l'Europe* [en ligne], mis en ligne le 22/06/2020.

Martins H., 1974, « Time and theory in sociology », in *Approaches to sociology*, pp. 246-294.

Marx K & Engels F., 1848, « L'État constitutionnel modèle », in *La Nouvelle Gazette Rhénane*, n° 123, 22 octobre 1848.

Mason P., 2002, « Une troupe d'Onas exhibée au musée du Nord : reconstruction d'un dossier perdu de la police des étrangers de Bruxelles », in N. Bancel, P. Blanchard, G. Boëtsch, É. Deroo & S. Lemaire (dir.), *Zoos humains de la Vénus hottentote aux reality shows*, Paris, La Découverte, pp. 245-252.

Mbembe A., 2006, « Nécropolitique », in *Raisons politiques*, (1), pp. 29-60.

Mbembe A., 2015, « Nanoracisme et puissance du vide », préface à Bancel N., Blanchard P., Boubeker A., & Mbembe A. (2015), *Le grand repli*, Paris, La Découverte.

Mbembe, 2018b, « À propos de la restitution des artefacts africains conservés dans les musées d'Occident », *AOC*, mis en ligne le 05/03/2018.

Mbembe A., 2019, « Etrange époque », *AOC*, mis en ligne le 04/09/ 2019.

M'Bokolo E., 2005, « Travail forcé et esclavage », in *L'Histoire*, pp. 66-71.

McWhorter L., 2005, « Where do white people come from? A Foucaultian critique of whiteness studies », in *Philosophy & Social Criticism*, 31(5-6), pp. 533-556.

Melice A., 2012, « La désobéissance civile des kimbanguistes et la violence coloniale au Congo belge (1921-1959) », in *Les Temps Modernes*, 2012/2-3.

Miano L., 2017, « Noire hémoglobine », in *Marianne et le garçon noir*, sous la direction de Léonora Miano, Paris, Pauvert.

Michel A., 2011, « Un demi-siècle de coopération technique belgo-congolaise: histoire et bilan », in Sakanyi H.M. & Tambwe E. (eds.), *50 ans de relations belgo-congolaises : Rétrospective et perspectives*, Paris, L'Harmattan.

Michel M., 1996, « Van Bilsen Jef, Congo, 1945-1965, La fin d'une colonie », in *Vingtième Siècle, revue d'histoire*, 1996.

Mobutu S.S., 1973, « Discours à la séance d'ouverture de la conférence de l'AICA de 1973 à Kinshasa », in *Archives nationales*, Kinshasa, Compte Rendu in Extenso n. 3- AICA Files MPR.

Monaville P., 2012, « The destruction of the university : Violence, political imagination, and the student movement in Congo-Zaïre, 1969-1971 », in *The Third World in the Global 1960s*, Berghahn Books, pp. 159-170.

Mormon M., 2020, « Victimes : un antiracisme bien vivant mais fragmenté », dans *Alter Échos*, n° 486, 10/09/2020.

Moulinas R., 1981, « Le Conseil du Roi et le commerce des Juifs d'Avignon en France », in *Dix-Huitième Siècle*, 13(1), 169-179.

Naepels M., 2014, « Après toutes ces guerres », in *Raison publique 2014/I*, n° 18, pp. 63-76.

Nahoum-Grappe V., 2002, « Anthropologie de la violence extrême : le crime de profanation », in *Revue internationale des sciences sociales*, n° 174, pp. 601-609.

Naudier D. & Soriano É., 2010, « Colette Guillaumin. La race, le sexe et les vertus de l'analogie », in *Cahiers du genre*, (1), pp. 193-214

Nijenhuis-Bescher A., 2018, « 'Tabee Insulinde...' Colonisation et décolonisation dans l'histoire des Pays-Bas », *ILCEA*, Revue de l'Institut des langues et cultures d'Europe, Amérique, Afrique, Asie et Australie, 30 | 2018.

Nsengiyumva L., 2019, « Queen Nikkolah : Een kindvriendelijke komaf met zwarte piet », interview, 29/11/2019, www.schamper.ugent.be.

Quijano A., 2015, « Colonialidad del poder y clasificación social », in *Contextualizaciones latinoamericanas*, 2015, vol. 2, no 5.

Rancière J., 1997, « La cause de l'autre », dans *lignes*, (1), pp. 36-49.

Rancière J., 1999, « La fabrique du sensible. Le partage du sensible », dans *Alice 2*, été 1999, mutitudes.net.

Raoux N., 2020, « Une note en marge de L'Oeuvre d'Art... (1935) », in *Carnets Walter Benjamin*, 01/02/2020.

Ricard A., 1995, « Eugène Casalis, les Bassoutos, la poésie... », in *L'Ethnologie à Bordeaux, Hommage à Pierre Métais*, Centre d'études et de recherches ethnologiques, Bordeaux.

Richardson S., Hirsch J.S., Narasimhan M. *et al.*, 2020, « Presenting characteristics, comorbidities, and outcomes among 5700 patients hospitalized with COVID-19 in the New York City area », in *JAMA*, 2020

RMCA, 1973, « Dept. Of Culture and Society », IMNZ files, Panama Representative to the General Assembly, Provisional Verbatim Record of the 2206th Meeting of the 26th Assembly, 18 December 1973, folder UN resolution (UN resolution).

Robert M.-T., 2016, « Zwarte Piet ? Non, peut-être ! Les enfants congolais face au folklore racial belge » in Demart S. & Gia A., 2016), *Créer en postcolonie. 2010-2015 - voix et dissidences belgocongolaises*, Bruxelles, Africalia, Bozar.

Robert M.-T., 2019, « Père Fouettard, ma couleur de peau n'est pas un déguisement ! », in *Revue Bepax*, mis en ligne le 18/12/2019.

Robert M.-T., 2020, « Blackface : au chevet du privilège blanc. L’impact du Père Fouettard sur les enfants afro-belges », in *Tumultes*, 2020/1 (n° 54), pp. 137-151.

Rogean O., 2014, « Stanleyville : Spaak et Davignon ont joué avec la vie des otages », interview de Ludo De Witte par, *Journaliste au Vif*, 24-11-2014.

Roland E., 2018, « Esquisse d’une généalogie des formes de gouvernementalité et des dispositifs éducatifs en Belgique du XIVe au XXIe siècle », *Ligue de l’Enseignement et de l’Éducation permanente asbl*, Edition 2018, D/2018/11.563/2.

Said E., 1992, « L’orientalisme. L’Orient créé par l’Occident », in *Mots. Les langages du politique*, 30(1), pp. 117-121.

Saïdi N., 2022, « Accusé de terrorisme : le péché du musulman militant », interview de Nordine Saïdi paru dans *lundimatin#327*, mis en ligne le 21 février 2022.

Sexton J., 2016, « The vel of slavery: Tracking the figure of the unsovereign », in *Critical Sociology*, 42(4-5), pp. 583-597.

Smeesters B. & Nayer A., 1998, « La Discrimination à l’Accès à l’Emploi en Raison de l’Origine Etrangère : le Cas de la Belgique », in *International Migration Papers*, 23.

Staum S. M., 1996, *Minerva’s Message : Stabilizing the French Revolution*, Montréal, McGill-Queen’s University Press, pp. 157-178

Stengers J., 1969, « Leopold II et la rivalité franco-anglaise en Afrique, 1882-1884 », in *Revue belge de philologie et d’histoire*, 47(2), pp. 425-479.

Taussig S., 2022, « La pensée décoloniale. Derrière la politique, la gnose heideggerienne », in *Revue européenne des sciences sociales* 2022/1 (n° 60-1) 2022/1 (n° 60-1), pp. 141-170.

Thésée F., 1972, « Négociants bordelais et colons de Saint-Domingue. Liaisons d’habitations. La maison Henry Romberg, Bapst et Cie. 1783-1793 », Paris, *Société française d’histoire d’outre-mer*, 1972.

Quijano A., 2007, « ‘Race’ et colonialité du pouvoir », in *Mouvements*, 2007.

Romainville A., 2007, « Une géographie de la pression fiscale pesant sur les ménages dans la région urbaine bruxelloise », in *Nos Régions en Europe*, diffusion.ulb.ac.be.

Sachs I., 1969, « L’image du Noir dans l’art européen », in *Annales*, 24-4, pp. 883-893.

Salmon P.M., 1992, « Réflexions à propos du goût des arts Zaïrois en Belgique durant la période coloniale (1885-1960), in *Papier blanc encre noire en Afrique centrale (Zaire, Rwanda et Burundi)*, pp. 179-201.

Schmitt C., 1932, « Starker Staat und gesunde Wirtschaft », in *Strucken*.

Schmitt C., 1992, « L’ère des neutralisations et des dépolitisations » (1929), in *La Notion de politique*, Paris, Flammarion, pp. 129-151.

Schmitt C., 2012, « Legalität und legitimität », in Duncker und Humblot, pp. 1-99.

Senhadji K., 2020, « Les nécessaires reconfigurations décoloniales du champ de l'antiracisme », publié le 22/08/2020 sur le site des *Bruxelles Panthères*.

Singleton M., 2011, « Pour une anthropologie de la libération », in *Recherches sociologiques et anthropologiques*, 42(42-1), pp. 45-61.

Small S., 2013, « Zwarte Piet and the legacy of Dutch slavery : Another Bitter Pill for the Dutch to Swallow », mis en ligne le 16 novembre 2013, <https://www.scribd.com/document/184637098/Zwarte-Piet-Bitter-Pil>.

Strocka V.M., 1999, « Kunstraub in der Antike », in Volker Michael Strocka (éd.), *Kunstraub – ein Siegerrecht ? : Historische Fälle und juristische Einwände*, Berlin, 1999, pp. 9-26.

Testut M., 1889, « Recherches anthropologiques sur le squelette quaternaire de Chancelade (Dordogne) », in *Publications de la Société Linnéenne de Lyon*, Année 1889, 8, pp. 131-246.

Vail L., 1991, *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, University of California Press.

Van Beurden S., 2015, « The art of (re) possession: heritage and the cultural politics of Congo's decolonization », in *The Journal of African History*, 56 (1), pp. 143-164.

van de Kerchove M., 2010, « Les avatars de la loi belge de défense sociale : le changement dans la continuité », in *Déviance et Société*, 2010/4 (Vol. 34).

Vanden Bussche S., 2020, « Racisme en aanzetten tot geweld in gesloten Facebookgroep politie », in *apache*, mis en ligne le 31 août 2020, <https://www.apache.be/2020/08/31/racisme-en-aanzetten-tot-geweld-in-gesloten-facebookgroep-politie>

Vander Elst M. & Vertongen Y., 2015, « *Fragments pour un peuple hétérotopique en train de se faire. Une lecture de Autochtone imaginaire, étranger imaginé* (Alain Brossat) », Academia.edu.

Vander Elst M. & Vertongen Y., 2015, « *Entretien avec Alain Brossat. Autour du livre « Autochtone imaginaire, étranger imaginé* », Academia.edu.

Vander Elst M., 2018, « Restitutions post-coloniales : de quoi parle-t-on ? », entretien avec Mireille-Tsheusi Robert, Dossier Musées coloniaux, Bamko-Cran, www.bamko.org

Vander Elst M., 2018, « Restitutions des spoliations coloniales : paternalisme, jeux de dupe et révisionnisme », entretien avec Mireille-Tsheusi Robert, Dossier Musées coloniaux, Bamko-Cran, www.bamko.org.

Vander Elst M. & Clette-Gakuba V., 2018, « Une tentative de décolonisation de la statue de Léopold II », *Bruxelles en Mouvement*.

Vander Elst M., 2018, « Bruxelles, ville impériale : désenvouter l'espace public. Le cas du parc Duden/parc de Forest », in *Bruxelles Panthères*, mis en ligne le 14/01/2018.

Vander Elst M., 2018, « Comment « restituer » dans un contexte de recel et de blanchiment d'objets culturels spoliés ? », entretien avec Mireille-Tsheusi Robert, Dossier Musées coloniaux, Bamko-Cran, www.bamko.org.

Vander Elst M., 2019, « Mawda : une enfant tuée, la vérité escamotée (réaction du procureur général de Mons) », contribution externe, *La Libre*, publié le 16/05/2019, mis à jour le 20/05/2019.

Vander Elst et. all., 2020, « Conditions minimales pour une décolonisation de l'espace public », *Plis*, Club Mediapart, publiée le 24/06/2020 <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/240620/conditions-minimales-pour-une-decolonisation-de-l-espace-public>

Vander Elst et. all., 2020, « Pour une nouvelle orientation de la Commission 'Vérité et Réconciliation' », *Plis*, Club Mediapart, publié le 07/07/2020, <https://blogs.mediapart.fr/plis/blog/070720/pour-une-nouvelle-orientation-de-la-commission-verite-et-reconciliation>.

Vander Elst M., 2020, « Interview avec Martin Vander Elst du Comité Mawda », par les JOC (Jeunes Organisés et Combatifs), in *Zin TV*, mis en ligne le 05/11/2020, <https://zintv.org/justice-et-verite-interview-avec-martin-vander-elst-du-comite-mawda>.

Vander Elst M., 2020, « Les restes de Lusinga Iwa Ng'ombe : Transformations d'un pillage colonial en capital culturel », in *Minorit'art*, n°4, décembre 2020.

Vander Elst M., 2021, « Affaire Mawda en Belgique : mettre fin aux violences d'État », mis en ligne le 5 février 2021, interview par Romain Compère, *Pour*, <https://www.cadtm.org/Affaire-Mawda-en-Belgique-mettre-fin-aux-violences-d-Etat>.

Vander Elst M., 2021, « Au cœur de l'impunité : les techniques policières d'interpellation », publié le 01/06/2021, *texte publié dans le cadre du groupe de travail mandaté par les Bruxelles Panthères autour des violences policières, Bruxelles Panthères*, <https://bruxelles-panthere.thefreecat.org/?paged=3&s=martin+vander+elst>

Vander Elst M. & Jamar D., 2021, « La contestation du folklore colonial comme droit à la démocratie culturelle. Lettre ouverte à Agir par la Culture », 24/01/2020, Academia.edu.

Vander Elst M. & Amara A., 2023, « #JusticePourSourourAbouda : la race tue trois fois. La race comme facteur d'aggravation de la négligence et de l'inattention, comme redoublement judiciaire de la mise à mort et opération de blanchiment des crimes policiers », Academia.edu.

Vander Elst M. & Jamar D., 2023, « Actualités des crimes coloniaux », in Debaise D. & Stengers I., *Au risque des effets. Une lutte à main armée contre la Raison ?*, Paris, Les Liens qui Libèrent.

Van Houtte J. A., 1961, « Anvers aux XVe et XVIe siècles : Expansion et apogée », in *Annales. Histoire, Sciences Sociales*, 16e Année, No. 2 (Mar. - Apr., 1961).

Van Schuylenbergh P., 1995 « Découverte et vie des arts plastiques du bassin du Congo dans la Belgique des années 1920-1930 », in *Enquêtes et Documents d'Histoire africaine*, 12.

Vertongen Y., 2014, « L'invention démocratique dans les pratiques minoritaires : Le Comité d'Actions et de Soutien aux 'sans-papiers' », in *Multitudes*, 55, pp. 193-201.

Vinck H., 1997, « Société coloniale et droit coutumier, La correspondance Hulstaert-Sohier 1933-1960 », in *Annales Aequatoria*, 18, 1997, pp. 9-238.

Viveiros de Castro E., 1998, « Les pronoms cosmologiques et le perspectivisme amérindien », in É. Alliez (dir.), in *Gilles Deleuze, Une vie philosophique*, Paris, Le Plessis-Robinson, p.429-462

Wilderson III F. B., 2017, « Blacks and the master/slave relation », in *Afro-pessimism: An introduction*, pp. 15-30.

Wilderson III F. B., 2020, « Afropessimism », in *New York : Liveright Publishing Corporation*, 17, 21.

White D. B. & Lo B., 2020, « A framework for rationing ventilators and critical care beds during the COVID-19 pandemic », in *Jama*, 323(18), 1773-1774.

Yancy G., 2019, « Why White People Need Blackface ? », *New York Time*, mis en ligne le 4 mars 2019.

Séminaires, conférences et interventions orales

Cassin B., 2013, *Leçon inaugurale au Forum LeMonde-LeMans sur le thème : « Repousser les frontières ? ... »*, 15 Novembre 2013, podcast sur France Culture, 7 juillet 2014.

Chamayou G., 2022, « faire survie et laisser tuer, Naissance du surivalisme. », *Séminaire Elsa Dorlin Travailler la violence #2*, <https://www.cnd.fr/fr/program/3475-seminaire-elsa-dorlin>.

CONFÉRENCE | Conferentie EXIT ZWARTE PIET ? Une production de Belgik Mojaïk en collaboration avec BOZAR. Dans le cadre du Programme FORUM, une collaboration entre l'AfricaMuseum et BOZAR, financé par la Coopération belge au Développement, 2019.

Vander Elst M., 2019, « L'affaire Mawda : Où en est l'enquête ? », conférence à l'invitation du Réseau Interdisciplinarité et Société (RIS), 25/02/2019, Conférence organisée dans le cadre du cycle de conférences "Enjeux migratoires", Université Saint-Louis.

Vander Elst M., 2018, « Mawda, où en est l'enquête ? », 25/10/2018, conférence organisée par Service de Sociologie et d'Anthropologie à l'invitation du Service de Sociologie et d'Anthropologie de l'Université de Mons.

Vander Elst M., 2019, « Ce que la Belgique doit au Kongo », participation à une conférence organisée par Bruxelles Panthères dans le cadre du Génocide Mémorial Day 2019.

Vidéos, films, documentaires, émissions

« #Blackface : Noir.e n'est pas un déguisement ! », *La Diaspora Chuchotte*, du 12 septembre 2019.

« Black Europeans discuss Black Pete/Zwarte Piet/Blackface tradition », *Black speaks Back* (Civil Rights and Social Action), émission animée par Stephanie Collingwoode Williams, december 2019.

Get out, film de Jordan Peele, 2017.

I Am Not Your Negro, film de Raoul Peck, 2016.

La Ricotta, film de Pier Paolo Pasolini, 1963.

Le Roi blanc, le Caoutchouc rouge et la Mort noire, Peter Bate (Réalisateur), Belgique, 2003.

Tervuren, livre de pierre, 23/5/2004 - 4in, Léopold de Guchteneere (Réalisateur), André Darteville (Producteur), Henri Orfinger (Réalisateur), Anne Hislaire (Producteur).

The Very Black Show, film de Spike Lee, 2000

Expositions et catalogues

Art of the Congo, 1967.

Baloji S., « Allers et retours. Résidences photographiques 2008 » (2009), Quai Branly.

Claessens B., 2018, *Un chef-d'œuvre de l'art Tabwa*, « Quintessence de la beauté : une icône de l'art Tabwa », Christie's.

« Freddy Tsimba », Exposition, Home, www.africamuseum.be.

Luntumbue T. M., 2019, « Maï-Maï, narration anthropophagique », installation et intervention, ERG.

Maurer E. M. & Roberts A. F., 1985, *The Rising of a New Moon : A Century of Tabwa Art*, University of Michigan Museum of Art.

Roberts A.F., 1995, « Notices », in *Trésors d'Afrique*, 371-372, Verwijver G. et al. (eds.), Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale.

The Rising of a New Moon : A Century of Tabwa Art, 1986.

Vanuxem R., 1995, « Les valises de Tintin au Congo », in *MUSEART* n° 51 p. 98 à 101 – juin 1995.

Volper J., 2019, *Art sans pareil*, BAI, MRAC.

Cette thèse entend construire des données ethnographiques et archéologiques qui permettent de caractériser le type de colonialisme belge, comme cas singulier, et donc la forme particulière de son racisme, jusque dans les modalités de son folklore. Pour ce faire, l'enquête croise deux perspectives complémentaires qui rendent possible, dans leurs articulations, un empilement empirique : la première partie de l'enquête, qui se situe depuis l'intérieur des controverses post-coloniales posées par la question de la restitution du « patrimoine » colonial détenu dans les institutions belges (Musée royal de l'Afrique centrale, l'Institut royal des Sciences Naturelles, le Laboratoire d'anthropologie et de génétique de l'ULB, le Musée de l'Armée, etc.) traite des traces archivistiques laissées par un crime colonial commis au Tanganyika en 1884 ; la seconde partie de l'enquête se situe à l'intérieur des questions contemporaines posées par la problématique de la permanence post-coloniale du racisme culturel (Fanon, 1956), à partir d'une controverse ayant eu lieu quant à la perpétuation du blackface dans le cadre des Ducasses de Ath et de Deux-Acres, dans la province du Hainaut en Belgique.

Du point de vue archéologique (Foucault), nous avons repéré la migration dans le temps et dans l'espace d'un certain nombre de théories élaborées durant la seconde moitié du XIX^e siècle dans le champ de l'anthropologie criminelle et de la philosophie pénale libérale et qui jouent encore aujourd'hui, jusqu'au cœur des procédures judiciaires, un rôle structurant dans la perpétuation du racisme en Belgique. Nous avons alors tenté, à partir des documents exhumés, de reconstituer les continuités (colonialité) depuis la restitution de différentes formes de la gouvernementalité coloniale (gouvernement indirect, gouvernement local, inculturation, politique de relégations, politique indigène, politique de coopération au développement, etc.). D'un point de vue ethnographique, nous avons tenté de restituer, de façon prospective, les mutations en cours, depuis une politique de « décolonisation » de matrice libérale, en prenant en compte leurs effets sur les formes de recompositions suprémacistes en cours.

Le concept de « nécropolitique » tel que formulé par Achille Mbembe (2006, 2018, 2020) et repris par Norman Ajari (2019, 2022), nous permet d'instruire la violence coloniale, non plus comme un accident, comme un élément extérieur, mais comme une violence qui instaure, informe, envahi et cannibalisme les modes de vie indigène, autant que les formes de subjectivité d'empire (blanchité, blanchiment). Le croisement des deux perspectives, engage *in fine* une ethnographie de l'image de soi dominante des Blancs telle qu'elle a été construite, entretenue, véhiculée et reformulée dans le temps long. La dimension *critique* de cette ethno-archéologie, depuis l'entrée en crise des modes coloniaux de gouvernementalité, advient comme un travail de désidentification et de désobjectivation éthique.