
Patrice Yengo

Les mutations sorcières dans le bassin du Congo

Du ventre et de sa politique



KARTHALA

**LES MUTATIONS SORCIÈRES
DANS LE BASSIN DU CONGO**

Cet ouvrage a été publié
avec le concours du Centre National du Livre

KARTHALA sur internet:
www.karthala.com
(paiement sécurisé)

Couverture : Rémy Mongo-Etsion, *Variation autour du masque téké*, 1998.

© Éditions Karthala, 2018
(Première édition papier, 2016)
ISBN : 978-2-8111-1528-9

Patrice Yengo

Les mutations sorcières dans le Bassin du Congo

Du ventre et de sa politique

**Éditions Karthala
22-24, boulevard Arago
75013 Paris**

À Ya Martine
À Euloge
In Memoria

Remerciements

Cet ouvrage n'aurait pas pu voir le jour sans les encouragements critiques d'Abel Kouvouama, Joseph Tonda, Robert Ziavoula, Nicolas Martin-Granel, Régine Oboa-Tchicaya, Pierre Boungou, Rémy Bazenguissa-Ganga. Sans oublier Laurence Tavernier dont la présence et le soutien indéfectible ont toujours été déterminants pour moi.

Une mention spéciale à Nadège Chabloz pour la lecture pointilleuse et à Amandine Lauro dont le travail sur les femmes au Congo belge m'a été d'un immense apport.

Je ne saurais oublier mes filles, Amélie Thembi et Lisa Lutaya sans lesquelles les efforts du *Ventre* eurent été vains.

C'est lors de mon séjour de recherche à l'Institut d'études avancées de Nantes en 2010-2011 que j'ai pu finaliser cette réflexion. Que l'équipe de l'IEA de Nantes se trouve ici remerciée.

*
* *

Certains des textes qui composent ce livre sont parus sous des formes préliminaires, mais ont été remaniés pour la cohérence de cet ouvrage. Le chapitre 1 « Œdipe lignager et mutations sociales de l'entreprise sorcière » est paru dans une première version dans *Rupture*, nouvelle série, n° 5, « Rites et dépossessions » sous le titre complet: « Le rêve comme réalité. Œdipe lignager et mutations sociales de l'entreprise sorcière ». Le post-scriptum « D'un ventre encore à venir » s'appuie également sur mon article « Le ventre dans l'écriture de Sony Labou Tansi et Tchicaya U Tam'si. Notes pour une anthropologie génétique », *Continents manuscrits. Génétique des textes-Afrique-Caraïbes-diasporas*, [en ligne] n° 1, 2014, mis en ligne le 3 mars 2014.

Introduction

« – ... Je stipule que le véritable débat de notre siècle n'est pas dans le crâne.

– *Il est où ?*

– Au ventre, au sens que nous autres Africains donnons à ce mot. »

Sony Labou Tansi¹.

Depuis qu'elle a été mise en lumière dans l'étude des sociétés étatiques africaines², « la politique du ventre » connaît une fortune qui ne se déprécie pas au fil du temps, escamotant de fait la réserve que l'emploi intempestif de ce concept réclame. Non seulement parce que la gouvernamentalité par le ventre n'est pas propre aux sociétés africaines³ mais aussi du fait qu'il n'y a de gouvernamentalité qu'organique au sens où une prise d'organe référentielle est indissociable du *gouvernement* des sociétés humaines, de l'économie de leur vie. Entre les aristocrates et leur sang, le pouvoir ecclésial et le cœur (le cœur sacré du Christ), toute gouvernamentalité se réfère à l'organe qu'elle considère comme « vitalement » le plus symbolique du pouvoir qu'elle organise. Ensuite parce que « la thématique du *ventre* est elle-même polysémique. *Manger*, c'est certes se nourrir, chose qui ne va pas de soi dans des économies de la rareté ou de la pénurie, en pleine phase d'un *ajustement structurel* des plus problématiques. C'est aussi accumuler, exploiter, vaincre, attaquer ou tuer en sorcellerie. »⁴ La sorcellerie est justement le point d'entrée qui nous permet

1. Propos recueillis par Caya Makhelé, *Équateur*, n° 1, 1986, p. 108.

2. Bayart Jean-François, *L'État en Afrique : la politique du ventre*, Fayard, 1989.

3. Kado Kazumasa, « Revisiter la notion de souveraineté », *Droits. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques*, n° 53, octobre 2012, p. 215-239. Dans cet article d'une extrême subtilité, Kazumasa Kado montre comment la souveraineté au Japon ne repose pas sur le transfert d'une toute-puissance quelconque d'un souverain réellement existant (Dieu, le Peuple...) mais sur le Néant. Le souverain n'est plus ce sujet autonome qui, procédant du Tout-Puissant, décide ce qui est la loi à la façon de Carl Schmitt mais un législateur, sujet hétéronome, qui garantit le maintien d'un ordre juridique dans lequel les individus acceptent de reconnaître aux uns et aux autres leurs personnalités, sous la souveraineté du néant. Laquelle exige une harmonisation de la société, pensée comme un organe dans lequel le ventre occupe une place privilégiée.

4. Bayart Jean-François, « Les Églises chrétiennes et la politique du ventre : le partage du gâteau ecclésial », *Politique africaine*, n° 35, octobre 1989, p. 9.

de mieux saisir la complexité d'un ventre dont l'écrivain Sony Labou Tansi disait qu'il avait une signification qui lui était propre dans les sociétés africaines.

Retour du sorcellaire ?

Des études ethnologiques ont fleuri ces dernières années ambitionnant de revisiter la sorcellerie sous l'angle de la prolifération des actes dont elle serait tributaire et où se mêlent les luttes pour les positions sociales, les conflits familiaux etc. Les bouleversements survenus à l'échelon mondial après la chute du mur de Berlin et leurs conséquences sur les sociétés ne sont pas étrangers à cet engouement. Dans le courant qui les porte, ces études fluent dans deux directions opposées, une première qui inclut le retour de la sorcellerie dans la dynamique de la modernité africaine⁵ et une seconde où l'on perçoit les marques d'une évidente retraditionnalisation⁶.

Que l'on évoque la retraditionnalisation ou la modernité, la question reste toujours posée de savoir comment la sorcellerie se transforme dans une situation devenue anémique ou comment celle-ci contribue à lui redonner du sens en s'appuyant sur la reconfiguration politique et sociale en cours. Ce qui a toujours traversé la relation sorcellaire, quel que soit l'angle par lequel on l'aborde, mais qui n'est évoquée que tacitement dans les études qui ont cours actuellement, c'est la structure parentale. Autrement dit ce qui nous intéresse ici, c'est la permanence d'une idéo-logique, derrière laquelle se profile une structure, et toujours la même, la parenté. Au moment où éclate la structure parentale dans le contexte urbain, peut-on imaginer une sorcellerie exclusivement générique qui ne se matérialiserait que dans des oppositions au sein des lignages, sans tenir compte de sa diversification ni des formes qu'elle prend par son expansibilité même ? Il s'agit ici de suggérer qu'entre l'aspect structurel que reconnaissent les anthropologues à la sorcellerie et ses manifestations débridées actuelles, concernant notamment son emprise sur le monde politique, la

5. Comaroff J. & J. (dir.), *Modernity and its Malcontents, Ritual and Power in Post-colonial Africa*, Chicago & London : University of Chicago Press, 1993 ; Rowlands M. & Warnier J.-P., « Sorcery, Power and the Modern State in Cameroon », *Man*, 23, p. 118-132 ; Rutherford B., « To Find an African Witch : Anthropology, Modernity and Witch-finding in North-West Zambia », *Critique of Anthropology*, 19 (1), 1999, p. 89-109.

6. Chabal P. & Daloz J.-P., *Africa Works. Disorder as Political Instrument*, Oxford, James Currey, 1999 ; Kagwanja P. Mwangi, « Power to Uhuru : Youth and Generational Politics in Kenya's 2002 Elections », *African Affairs*, 105/418, p. 51-75. Voir aussi la critique de ce dernier texte par Murunga Godwin Rapando, « L'argumentation sur le Mungiki et la retraditionnalisation de la société : une quête de reconnaissance ? » *CODESRIA Bulletin*, n° 3-4, 2006, p. 30.

structure qui l'accueille ne s'est en aucune manière délégitimée et que la parenté reste toujours au cœur de la pensée de la sorcellerie. Ni l'hétérogénéité des pratiques (d'ailleurs on dit en Afrique centrale « faire des pratiques ») qui vont des matchs « fétichés » de football aux filtres de séduction, voire aux trafics d'organes pour hommes politiques, ni les phénomènes d'apparition récente comme les enfants-sorciers, ne doivent nous faire perdre de vue les délimitations qu'impose la diversification dans le champ sorcellaire au sens le plus large du terme, comme on l'a toujours fait depuis Mary Douglas, entre *sorcery* et *witchcraft*. Aborder la sorcellerie de nos jours en Afrique centrale, c'est insister sur les mutations de l'entreprise sorcière, c'est-à-dire sur le fait que non seulement la sorcellerie en ce sens commun est toujours là – donc il n'y a pas retraditionnalisation mais bien permanence –, mais encore que sa montée en virulence ne relève pas tant de sa « modernisation » que des mutations qui affectent sa structure de base, la parenté. Certes, entre les deux formes, la distinction est difficile à établir tant les manifestations restent redoutées et que le nom commun de sorcellerie continue d'identifier des afflictions non déterminées. Plus que jamais peut-être le principe sorcellaire s'impose socialement et culturellement, en particulier comme logique structurante des représentations de l'anomie, de l'infortune, de la précarité.

Sur la base des nouveaux discours qui circulent sur la sorcellerie, le risque est toujours grand, au regard de la multiplicité des pratiques, de réduire la distance entre *sorcery* et *witchcraft* en hypostasiant les faits relevant de la sorcellerie. À prendre la cohérence des différents énoncés attribués à la sorcellerie pour le système sorcier lui-même, on s'expose à conférer une autorité abusive à des pratiques dont les appellations fluctuent en fonction des usages. Aux joueurs de football qui ne commencent une compétition qu'avec l'aide des marabouts, féticheurs et autres coachs mystiques attitrés, aux jeunes délinquants des quartiers populaires bardés de talismans ou assurés de l'aide des scarifications martiales (*kamon*, *makubungu*), il ne viendrait pas à l'idée de considérer de telles pratiques comme relevant du sorcellaire.

Pour ce qui est de l'hypothèse de la retraditionnalisation, on en vient toujours à la question suivante : y aurait-il eu un dépassement de la tradition, une modernisation des pratiques sociales et politiques ? Et d'où nous viendraient cette sorcellerie disparue, ces pratiques d'un autre âge ? Assurément, du fond des illusions et des complaisances qui ont toujours empêché de percevoir, dans le rapport à l'Afrique, les ruses de la raison sorcière derrière laquelle se glissent les conversions religieuses au christianisme, la compliance au fatras des prescriptions (bonne gouvernance, ajustement structurel, développement durable) des organisations financières internationales (FMI, Banque mondiale), voire récemment encore l'adhésion massive aux principes démocratiques et humanistes officialisés par les élections « libres », le multipartisme, l'État de droit. De la même façon que les dictateurs tant décriés sont revenus, parés d'une légitimité retrouvée sinon jamais perdue, la « sorcellerie » réapparaît avec le visage

de la modernité. D'où la nécessité, dans la réflexion sur les mutations de l'entreprise sorcière, de dialectiser la permanence des fondamentaux de la sorcellerie avec la survenue de nouvelles formes d'imputation puisque ce qui fait problème est justement la direction prise par l'imputation. Se précise alors le sens de cette réflexion : il ne s'agit pas seulement d'invoquer la résistance du phénomène sorcier ou sa résurgence mais d'entrevoir, à travers les voies qu'il emprunte, les éléments politiques et culturels constitutifs de la crise actuelle qui le légitime et dont il devient l'énoncé le plus explicite. Mais auparavant, il s'agit de remettre sur pied la dimension, non antagonique, agonistique de la sorcellerie et des progrès matériels. Appartenant au même registre, celui de la domination, de la réification, des fétichismes, sorcellerie et capitalisme se sustentent mutuellement. Cette idée est émise confusément par les théoriciens de la modernité sorcière qui s'appuient sur les tendances destructives de la conjoncture imposée par la globalisation et la tournure spectrale que prend le capitalisme pour ceux qui en subissent les méfaits⁷. Il faut prendre garde toutefois de ne pas tomber, par analogisme intempestif, dans une interprétation abusive des situations d'anomie extrême qui, comme celles circulant au lendemain de l'abolition de l'esclavage, inscrivaient l'accumulation primitive dans la zombification des êtres.

Il faut revenir aux signes du temps dont la spécificité instruit le nouveau procès de la sorcellerie en préjugant par exemple, pour ce qui est de la sorcellerie et de la modernité, de la pertinence de ces deux notions accolées l'une à l'autre. Ce qui est loin d'être avéré. Car non seulement la première est utilisée de manière abusive dans un contexte qui n'opère aucune distinction entre la parole agissante du père (*mazonza*), le fétichisme, l'art du guérisseur (*ngangu*), le mauvais œil et les sorts utilisant le savoir magique, mais la modernité elle-même n'échappe pas au dilemme d'une vision qui, appliquée à l'Afrique, entraîne toujours un différend. Celui-ci ne peut être tranché autrement qu'en la déduisant du modèle évolutif modelé par les pays occidentaux sauf à l'entendre, selon le bon mot de Baudrillard, comme « tradition du nouveau ». Ce qui est ici occulté c'est l'extrême adaptabilité des croyances, des génies et des ancêtres, leur récurrente modernité. S'inventant de nouveaux glossaires, de nouveaux panthéons ou de nouvelles liturgies⁸, bricolant avec les mythes ou les objets des conquérants⁹, des maîtres, le discours sorcellaire est fait de réminiscences mais aussi d'innovation, d'acculturation, bref, la sorcellerie est toujours moderne. Il appert pourtant que là où la modernité se définit en opposition à l'ancien, c'est l'idée de crise qui la charpente. Ainsi les crises africaines et le retour de la sorcellerie n'auraient alors de cesse,

7. Comaroff J. & J., « Nations étrangères, zombies, immigrants et capitalisme millénaire », *Bulletin du Codesria*, 3-4, Dakar, 1999, p. 19-32.

8. Se référer au film de J. Rouch *Les maîtres fous* (1954) dans lequel ils sont magistralement mis en images les manifestations culturelles des génies hauka représentant « le gouverneur », le « caporal » et la « locomotive ».

9. Mary A., *Le bricolage africain des héros chrétiens*, Paris, Éditions du Cerf, 2000.

selon certains, de ramener ces sociétés vers une re-traditionnalisation, sorte de mouvement inverse qui les dispenserait de la tension des constructions contemporaines pour se ressourcer dans les symboles de l'ancien, voire de l'archaïque. Or ce que suggère l'idée de crise comme concept fondamental permettant de se penser dans l'histoire, c'est l'authenticité de la rupture qu'elle inaugure et dont la portée est suspendue au basculement qui en est inévitablement l'issue. Sous cet angle, c'est la formulation qu'en donne H. Lefebvre qui paraît à nos yeux la plus satisfaisante, « la modernité c'est la mondialité »¹⁰. Dès lors, la datation de l'entrée en mondialité de l'Afrique, son passage au monde, sa modernité ne commence pas avec les temps présents. Les travaux des décennies qui ont précédé et suivi les indépendances ont montré à la suite de G. Balandier¹¹ que celle-ci commence avec la colonisation ou plus exactement lors des premiers contacts de l'Afrique avec le monde occidental; pour le bassin du Congo dès le xv^e siècle. La pierre angulaire de cette relation spécifique est déterminée par les modalités de la pénétration et de la diffusion des rapports marchands qui ont installé la dominance de ce continent dans une chronicité déterminée par la permanence d'invariances politiques. Alimentées par des postures discursives qui vont des rhétoriques coloniales (progrès civilisateur) à celles de l'indépendance ou du développement, ces invariances traduisent le long processus de la soumission sociale au capital. Ce processus, commencé avec la pénétration coloniale, est encore loin d'être achevé. Il peut d'ailleurs être jaugé à l'aune des atteintes causées sur les sociétés qui avaient été relativement épargnées jusque-là, permettant ainsi de voir comment les bouleversements occasionnés par les rapports marchands ont trouvé à se reformuler sur le terrain de la sorcellerie.

Le temps mondial de la sorcellerie

La « modernité » sorcière ou la résurgence de la tradition entre en concomitance avec les bouleversements au niveau mondial, ceux de l'effondrement des bipolarités politiques nées de la division de Yalta, de la globalisation de l'économie et du néolibéralisme. Le temps phénoménologique de cette simultanéité ne peut être passé sous silence. Non seulement globalisation de l'économie et néolibéralisme vont de pair mais leur expansion s'accompagne de la violence du marché qui devient fondatrice d'un ordre se nourrissant de la marginalisation sociale et des inégalités, lesquelles se renforcent avec la généralisation du marché, la libre entreprise, les restrictions budgétaires ou la mise sous tutelle des économies dominées. Au regard de cette évolution, la globalisation de l'économie de

10. Lefebvre H., *Introduction à la modernité*, Paris, Editions de Minuit, Collection Arguments, 1962.

11. Balandier G., *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, Paris, PUF, 1963.

marché s'accompagne d'une globalisation culturelle puisque la culture relève elle-même de la marchandise (films, livres, documents, etc.). La violence s'inscrit doublement dans la globalisation et dans la fragmentation culturelle que celle-ci encourage. L'on pourrait penser que cette mondialisation de la culture contribuerait à l'homogénéisation culturelle de la planète. En fait, comme suggère *a contrario* l'étonnant exemple du Congo où les milices portaient des noms à références culturelles mondialisées¹², la globalisation ayant fait du monde un village planétaire, la violence s'y développerait sur ce versant restrictif villageois stimulant des processus réactifs de repli identitaire. Ceux du communautarisme, en défense de la culture nationale ou régionale contre l'invasion cosmopolite (particulièrement nord-américaine). Paradoxalement, cette dimension de la globalisation produit à l'échelle planétaire non un village mondialisé, mais des petites localités qui, pour participer à l'économie mondialisée, s'adossent à leur identité¹³.

C'est cette dimension de la globalisation qui est porteuse de fractures sociales et culturelles et qui traverse, dans une dialectique du dedans et du dehors, tant les pays que les régions. D'un côté, elle laisse percevoir l'exclusion et la discrimination sociale, et de l'autre, elle permet l'inclusion dans le champ des assignations identitaires. Retour aux valeurs « tribales », montée des communautarismes et du racisme. La mondialisation économique est dans une relation dialectique avec la fragmentation sociale et culturelle qu'elle alimente d'un côté, mais qui de l'autre l'approfondit en retour par des processus de retraditionnalisation de la vie collective avec son limon de violences identitaires, symboliques ou religieuses. Aussi, la violence identitaire, l'insécurité ou la résurgence des « traditions » ne peuvent plus être considérées comme exogènes mais bien comme le produit des différenciations sociales que génère la mondialisation de l'économie. Surtout lorsque celle-ci s'accompagne d'une transformation des structures étatiques; lesquelles, désormais affaiblies, se trouvent sous influence de réseaux aux activités souvent douteuses qui s'emparent des tâches communément dévolues à l'autorité centrale. C'est le temps de la privatisation de la violence et de la criminalisation de l'économie qui laisse ainsi aux différents réseaux les moyens de piller l'État et de s'attribuer ses ressources. Le conflit du Congo ex-Zaïre est irrigué par ce climat délétère. Certaines des provinces de ce pays se présentent comme des réserves offertes au pillage des réseaux militaro-mafieux qui n'ont aucun intérêt à la cessation du conflit. Ces réseaux de pillage, qui se trouvent être à l'extérieur de l'État, gangrènent jusqu'à son appareil¹⁴ dont le

12. Bazenguissa-Ganga Rémy, « Les Ninjas, les Cobras et les Zoulous crèvent l'écran à Brazzaville: le rôle des médias dans la construction des identités de violence politique », *Rupture*, n° 10, 2^e trimestre 1997, p. 70.

13. Friedman Jonathan, *Cultural Identity and Global Process*, Londres, Sage publication, 1994.

14. Kalulambi Pongo, « Mémoire de la violence: du Zaïre des rébellions au Congo des pillages », *Revue canadienne des études africaines*, vol. 33, n° 2-3, p. 549.

monopole de la violence, ne reposant désormais plus sur la légalité, fait de la légalité elle-même un principe illégitime au même titre que la violence qu'elle combat. N'appartenant plus à aucun corps susceptible de représenter l'ensemble de la communauté, le monopole de la violence légitime disparaît au profit d'une pratique d'atomisation et de récupération par les différents réseaux qui en abusent au nom de leurs pouvoirs restreints. La violence physique devient illégitime à tous les degrés de son exercice ; tant au niveau des réseaux étatiques que des acteurs privés. Les territoires gagnés par la violence se présentent comme « des entités chaotiques ingouvernables »¹⁵ qui se distinguent par l'impuissance de l'État à maintenir sous son contrôle l'intégrité du territoire national et sa population, laissant des secteurs entiers de l'économie des villes sous le joug des nouveaux maîtres de la guerre ou des réseaux mafieux auxquels l'État finit par ressembler. La nation, et la communauté imaginaire qu'elle constitue¹⁶, éclate au profit des micro-nationalités ou d'autres identités qui phagocytent l'espace public. L'État africain prend alors une figure fantomatique¹⁷ et acquiert les traits de l'informalité. Ses bureaucraties se postent en aval de la circulation des richesses pour la captation des prébendes et leur redistribution au sein d'une base sociale de plus en plus restreinte.

Dans le nouvel environnement de l'économie mondialisée, les institutions financières internationales nées des accords de Bretton Woods – Fonds monétaire international et Banque mondiale – sont la face multilatérale des réseaux mondiaux de la finance internationale¹⁸ dont la philosophie économique mise en œuvre à travers les politiques d'ajustement structurel repose sur trois principes plus ou moins explicites : « l'introduction de la norme libérale de l'État minimum et notamment la norme libre-échangiste ; la recherche de la simplicité à tout prix et la volonté de circonscrire le politique »¹⁹. Ces principes en forme de conditionnalités éclairent le rôle coercitif de ces organisations qui imposent aux pays dominés des schémas économiques au coût social exorbitant tant les effets sur la répartition des revenus mais aussi sur le niveau de vie, l'emploi, la santé et l'éducation sont négatifs²⁰.

15. Rivero Oswaldo (de), « États en ruine, conflits sans fin : les entités chaotiques ingouvernables », *Le Monde diplomatique*, avril 1999.

16. Anderson Benedict, *Imagined Communities, Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, Londres/New York, Verso, 1991.

17. Quantin Patrick, « L'Afrique centrale dans la guerre : les États fantômes ne meurent jamais », *African political Science Review*, vol. 4, n° 2, novembre 1999, p. 106-125.

18. « Le FMI a cessé de servir les intérêts de l'économie mondiale pour servir ceux de la finance mondiale. La libéralisation des marchés financiers n'a peut-être pas contribué à la stabilité économique mondiale, mais elle a bel et bien ouvert d'immenses marchés nouveaux à Wall Street ». Stiglitz J. E., *La grande illusion*, *ibid.*, p. 268.

19. Hibou Béatrice, « Économie politique du discours de la Banque mondiale en Afrique Sub-saharienne. Du catéchisme économique au fait (et méfait) missionnaire », *Études du Ceri*, n° 39, mars 1998, p. 5.

20. Blardone Gilbert., *Le Fonds Monétaire International : l'ajustement et les coûts de l'homme*, Les éditions de l'épargne, Paris, 1990, p. 153. L'exemple de l'Éthiopie que

En revanche, sous le régime d'ajustement, les acteurs politiques ne sont pas perdants sur le plan matériel. Les occasions de s'enrichir se multiplient et les privatisations procurent de bonnes affaires. Pendant ce temps, l'État perd pour une longue période la maîtrise de sa politique macro-économique et sectorielle (agriculture, énergie...) et de sa capacité redistributive. L'ingérence économique qui atteint durablement les structures de production, d'échange, autrement dit les rapports sociaux, favorise la concentration des richesses et du pouvoir entre les mains d'une minorité et la marginalisation d'un grand nombre. Les troubles sociaux²¹ sont toujours la conséquence à terme des mécanismes d'ajustement, d'autant que les structures traditionnelles de solidarité s'effritent tandis que les vulnérabilités sociales augmentent²². C'est la voie ouverte à des explosions sociales que les dirigeants, pour se défendre, imputent à des victimes-émissaires parmi les groupes sociaux faibles (étrangers, minorités sociales) ou à des groupes politiques cibles, prenant la configuration d'affrontements ethniques.

Chevauchements d'expériences de violences prosaïques et stratégiques, déclin des identités sociales, déstructurations familiales et lignagères, voilà quelques-unes des retombées de la globalisation, nouveau nom et forme extrême de la modernisation, sur les sociétés fragilisées du Bassin du Congo qui, analysées du seul point de vue des paradigmes sociologiques usuels, ne renseignent pas suffisamment sur les bouleversements et sur ces communautés humaines en souffrance, autrement qu'en les enfermant dans une vision culturaliste du désordre, de la décomposition d'entités sociales idéalisées. Ainsi, le temps de la mondialisation confronte les sociétés d'Afrique centrale à des situations inédites qui mettent profondément en cause, sinon leur existence, du moins la manière d'être et la représentation que leurs membres se donnent d'eux-mêmes²³. Ne trouvant pas en leur propre sein les capacités de peser sur ces situations inattendues devant lesquelles elles se sentent désarmées, elles se les réapproprient grâce à l'imaginaire social de manière à les traiter au moyen du manie-ment des symboles ou de postures discursives connues dont la sorcellerie, qui constitue le meilleur capteur des angoisses sociales. De cette façon, ces sociétés se donnent les moyens non seulement de comprendre les événements, mais aussi d'agir sur eux, en se conciliant la faveur des puis-

donne Joseph Stiglitz est éclairant à plus d'un titre. Le FMI a tenté d'empêcher ce pays d'utiliser l'aide internationale pour reconstruire des écoles au prétexte que l'argent ne provenait pas des recettes fiscales. L'organisation financière internationale a voulu contraindre ce pays à ouvrir son système bancaire et financier embryonnaire à la concurrence, au risque de voir disparaître ses institutions financières locales. Cf. Stiglitz J.E., *La grande illusion*, Paris, Fayard, 2002, p.54-62.

21. Hugon Philippe., « Incidences sociales des politiques d'ajustement », *Revue Tiers Monde*, t.XXX, n° 117, 1989, p.59-84.

22. George Susan, « Vers un nouvel ordre de l'ingérence économique », in « Ingérence économique », *Nouveaux Cahiers de l'IUED*, PUF, Paris, 1994.

23. Voir Makambila Pascal, *L'imaginaire de la vie sociale des Kongo-Lari de la R. P. du Congo, des origines à nos jours*, thèse d'État, Bordeaux 3, 1995.

sances tutélaires. Néanmoins cette réappropriation ne délivre pas le sujet individuel ou collectif de l'angoisse souvent hystérique à laquelle il s'expose ; celle-ci se présente même vis-à-vis de lui comme une sorte d'aveu d'impuissance, mais au moins a-t-il l'impression de produire du sens contre un danger, qui à défaut d'être dissipé, paraît être mis suffisamment à distance. D'où les sentiments de sincérité et de bonne foi qui se dégagent d'une communauté dont les membres, par la vérité même de cette impuissance, se révèlent n'être plus acteurs mais *agis*.

Néolibéralisme, système étatico-lignager et pouvoir sorcier

Quand et comment les acteurs sont-ils agis ? Telle est la question qui s'impose depuis que le capitalisme sous sa forme néo-libérale a acquis une dimension nouvelle, celle d'un système sorcellaire « d'envoûtement, de capture, d'emprise »²⁴. Être agis, « cela ne veut pas dire aliénés car être agis profite d'une force alors que être aliéné témoigne d'une faiblesse. Et nous sommes agis, nous faisons spontanément ce qui est attendu de nous [...]. Nommer le capitalisme sorcier, c'est tenter de penser non à partir de raisons théoriques qu'il s'agit d'affûter mais à partir d'une question, celle de son emprise. Question que l'on dirait technique au sens où la sorcellerie est technique »²⁵. Technique de gouvernement, bien entendu, qui permet au pouvoir d'État en situation postcoloniale de condenser cette double dimension du sorcellaire, étatique et traditionnel.

La distinction entre les pouvoirs traditionnels et les pouvoirs d'État contemporains tient à ce que les premiers gouvernent en utilisant la peur du sorcellaire et les seconds en promouvant le couple sécurité-insécurité. Dans sa réalité néo-libérale, l'État post-colonial intrique le sorcellaire à la promotion de l'insécurité par le monopole de la violence par l'État. Or coupler ces deux éléments c'est bien définir la modernité politique africaine comme fondée sur la peur et l'instinct de conservation. Dans ces sociétés, c'est le corps social, le groupe tout entier qui est garant de la sécurité ; en se désaffiliant, en se séparant du groupe, l'individu prend le risque de la mort, physique ou morale. C'est cette peur ancestrale du retour à la désolation en se mettant en marge du groupe, qui est à l'origine de toutes les soumissions. D'où une concordance de conduites de l'État analogues et coextensives au pacte familial saisi dans sa contradiction qui est celle de la sorcellerie.

Les effets d'un capitalisme devenu sorcier sur des structures sociales au cœur desquelles le sorcellaire tient à la fois du mal absolu et du contrôle

24. Pignarre P., Stengers I., *La sorcellerie capitaliste. Pratiques de désenvoûtement*, Paris, La Découverte, 2005.

25. Stengers Isabelle, « Pragmatiques et forces sociales », *Multitudes*, n°23, hiver 2006, p. 120.

social se radicalisent autour des enjeux qu'ils soulèvent. Ces effets se démultiplient en empruntant le tour violent d'une lutte sans merci entre classes d'âge, les aînés et les cadets, chacune accusant l'autre du manquement illicite et démesuré des forces occultes de la sorcellerie.

Saisir, d'un point de vue phénoménologique, ces nouvelles réalités dans leur lumière propre, irrécusable, et rendre compte des faits de « sorcellerie » dans la manifestation de leur violence crue nous oblige à restituer aussi fidèlement que possible ses figures et modes d'expression tout en les doublant par une archéologie du phénomène pour bien la dépeindre dans son développement.

La sorcellerie est avant tout une production discursive par l'agent qui l'exerce sur un membre de sa famille. L'efficacité de cette force, sur celui qui la subit, est d'ordinaire contextualisée dans le cadre familial qui la canalise et la contrôle. Son exercice, hors de ce cadre obligé, est l'une des manifestations de l'aggravation de la violence dans les villes entre les anciens et les jeunes. En fait l'ensemble du terrain symbolique est en mouvement et révèle, au travers de pratiques qui semblent détachées de leurs sources, la reformulation et la réappropriation de la violence par une légitimation propre aux cadets. L'éclatement du lieu d'énonciation de la sorcellerie – famille, clan – donne au mode sur lequel le mal est vécu un caractère dominant et excessif où chacun se perçoit comme persécuté. Plus aucune preuve n'est nécessaire, toute maladie se trouve réinterprétée autour des termes de la persécution. Il s'agit par conséquent de se demander si ne se met pas en place un ordre sorcellaire multipolaire, considérablement dé-lignagérisé, marqué par l'éclatement de l'unité du lignage et la consécration de nouveaux réseaux qui briseraient le monopole sorcellaire de la famille (en l'étendant à l'État ?) ; où l'aînesse se reconstituerait au travers de nouvelles communautés, le caractère d'aîné y procédant plus du statut et du positionnement hiérarchique que d'une restructuration du modèle d'assomption sorcellaire de la famille.

Une première approche conduit à saisir la nouvelle conjoncture sorcellaire dans la crise de territorialisation de l'ordre lignager en milieu urbain. Le champ conjoncturel d'interprétation des mutations de l'entreprise sorcière s'organise alors autour de la mise en exergue des arènes sociales, religieuses et politiques dans lesquelles se réorganisent les nouveaux équilibres. Dans ce contexte, la généralisation de la violence sorcière suscite ses propres modes de transaction. Perçue au départ comme un ensemble de conduites déviantes, elle aménage à terme une série d'opportunités de carrière dans de nouveaux secteurs de l'économie religieuse de l'exorcisme où des pasteurs évangélistes deviennent de véritables entrepreneurs de la guérison, affaiblissant chaque jour davantage les solutions lignagères qui se font doubler sur le terrain de l'instrumentalisation croissante de ces conflits.

Une seconde approche permet de saisir ces mutations sorcières dans le cadre de leur ré-institutionnalisation non à l'intérieur de la famille *stricto sensu* mais au niveau de la société toute entière prise comme lignage,

au sein de laquelle elles se déclinent en de nouveaux rapports entre les aînés et les cadets. L'opposition aînés/cadets noue historiquement son crédit théorique à trois référents simples dont l'articulation a été bien mise en lumière par les travaux de Claude Meillassoux et dans le bassin du Congo par ceux de P.-P. Rey, Catherine Coquery-Vidrovitch, Bonnafé, Georges Dupré²⁶ :

1. Dans le système lignager, la *séniorité sociale* est conférée – aux hommes – par la maîtrise de la connaissance au fur et à mesure de l'âge et de l'ascension dans la hiérarchie du lignage. Les connaissances requises sont magico-religieuses (célébration des cultes), techniques (pêche, chasse, médecine), juridiques (règlements juridiques des conflits et maîtrise de la parole) voire politiques (participation à l'assemblée des anciens). Ces types de connaissances deviennent inopérants dans le nouvel ordre instauré par le colonialisme et conféré par l'éducation scolaire. D'où le renversement qui s'opère au niveau politique et étatique. Ce sont ceux qui sont considérés encore comme au bas de l'échelle de la société lignagère qui occupent les postes les plus élevés dans l'administration ou le complexe marchand-capitaliste. Dans une société dès lors dominée par des rapports marchands où la sphère lignagère est soumise elle-même à la sphère du marché, les cadets sociaux, devenus représentants du nouvel ordre politique, assurent désormais le rôle d'aînés politiques au sein de la structure étatico-lignagère.

2. D'emblée, nous sommes face à la cohabitation de deux sociétés : la première, lignagère, dans laquelle le sommet de la hiérarchie sociale est occupé par les aînés et le bas par les cadets, les femmes, les esclaves, et la seconde, étatique, qui instaure un nouveau type de hiérarchie fondé sur l'accès au savoir véhiculé par le colonisateur, l'argent et les marchandises. L'ascension des cadets était régulée de telle manière que tôt ou tard ils devenaient aînés. Sauf pour les femmes et les esclaves même si, à la faveur de l'âge pour les femmes ou de la fidélité pour les esclaves, leur condition pouvait s'améliorer. La création de l'État colonial consacre le premier divorce entre le système lignager et le système politique, confirmant la domination au plan étatique de ceux qui, au plan social et lignager, n'occupent encore qu'une position d'infériorité, cadets-esclaves-femmes.

3. La séniorisation politique des cadets sociaux dans la société coloniale et post-coloniale, relevant d'un renversement de l'édifice structurel des classes d'âge, s'accompagne de violences incessantes²⁷. Violences qui

26. Bonnafé Pierre, *La terre et le ciel. Histoire sociale d'un peuple congolais*, Paris, 1988, 2 vol.; Devaues, R., *L'oncle, le ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise à Brazzaville*, Paris, Orstom, 1977; Dupré G., *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembe du Congo*, Paris, Orstom, 1985; Dupré G., *Un ordre et sa destruction*, Paris, Orstom, 1982; Rey P.-P., *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. L'exemple de Comilog au Congo-Brazzaville*, Paris, Maspero 1971.

27. C'est cette violence qui est à la base de mécanismes de changements politiques dans beaucoup de pays de la région dont le Congo-Brazzaville. En 1946, lorsque se forment les premiers groupes politiques, 1956 avec l'arrivée de Youlou, 1963 lorsque les

irriguent toute la société et installent la conflictualité aînés-cadets, par sa régularité même, au cœur de la reproduction du système politique. Cependant, l'alternance politique en termes lignagers aînés-cadets au sein de la structure étatique révèle une corrélation entre l'État et le lignage dans le système post-colonial. C'est une preuve supplémentaire de l'incapacité de cet État de se reproduire autrement que sur les valeurs produites par la structure lignagère dont les mécanismes de domination, même si ceux-ci se trouvent renversés, se dupliquent ainsi au sein de l'État.

Ainsi convient-il de marquer comment la compréhension de ces phénomènes suppose que l'on s'attache à leur objectivation. La « modernité sorcière » n'est compréhensible que si l'on analyse conjointement son caractère de fracture des relations intergénérationnelles et le sentiment de culpabilité qui se dégage des populations devant cette inflation de phénomènes auxquels il est particulièrement difficile de donner du sens. Le sentiment d'être la proie du destin conduit à une naturalisation de ces phénomènes qui s'accompagne d'une culpabilisation violente du lignage ou du sentiment de possession par une force néfaste. La sorcellerie apparaît là où le clivage est au cœur du corps social. Sur les deux fronts, étatique et lignager. C'est-à-dire là où au niveau étatique celui-ci ne constitue plus un corps contractuellement identifiable et où au niveau lignager il est retravaillé par la fragmentation des solidarités de base. C'est là que le clivage inverse le rapport de domination en érigeant la victime du système en danger, et pervertit du même coup le régime de la peur en créant par le biais de la discrimination générationnelle les conditions de l'insécurité sociale. Dès lors que l'absolutisme et l'arbitraire diffus du pouvoir économique prennent le relais de celui de l'État post-colonial en crise, un nouveau régime de peur se met en place qui assure de nouvelles formes de contrôle social et économique. Les formes de conflictualité se remodelent. Il en résulte une conflictualité de proximité qui, lorsqu'elle ne s'énonce pas sur le plan strictement ethnique, s'engendre au sein même des familles et se propage par une violence de plus en plus ouverte voire meurtrière, qui est à l'insécurité intérieure et au pouvoir policier de l'État ce que la sorcellerie et la violence sorcellaire sont au lignage. Reste à insister sur le fait que s'il convient de raisonner en termes d'effets émergents, une contextualisation s'impose. La mutation des faits de sorcellerie surgit avant tout dans des sociétés organisées sur le modèle des systèmes d'alliance matrilineaire et dans des pays traversés par trois siècles de messianismes politiques. Elle relève d'États où la violence politique et sociale s'est banalisée, où la concurrence des acteurs politiques a dégénéré en guerres civiles. Mais où la jeunesse n'a aussi jamais cessé d'être un acteur politique.

jeunes revenus de France conquièrent l'État, 1968 avec la prise de pouvoir par les jeunes militaires autour de Nguabi. Il faut savoir que la classe politique qui prend les rênes du pouvoir en 1963 arrive très jeune. Beaucoup d'entre eux ont moins de trente ans. Le plus âgé reste le président de la République, Massamba Débat qui a 43 ans. André Hombessa a 25 ans, Sassou, 22 ans au moment où il rentre au Bureau politique. Nguabi a 25 ans.

Kindoki, nkisi, kundu : la dialectique du sorcellaire

Avant d'entreprendre l'analyse du renouveau du phénomène sorcellaire, il nous faut expliciter les termes mêmes que nous employons. Pour ne pas forger à coup de simplifications une totalité imaginaire, il faut prendre ici comme fil conducteur la notion de *kindoki* que les populations concernées utilisent pour qualifier les faits décrits comme relevant de la sorcellerie – dans le sens que ce mot a reçu en français. Il s'agit là d'une notion quasiment « ontologique », mais aussi celle d'un vécu quotidien, situé au départ et à l'arrivée des pratiques lignagères qui mêlent inextricablement la fascination et la répulsion. Et aucun travail ne nous paraît aussi pertinent que celui de Buakasa Tulu Kia Mpansu²⁸ pour sortir de la gangue des approximations que cette notion charrie. Il nous paraît plus approprié d'utiliser les termes *kindoki* et *nkisi* que les populations concernées emploient afin d'éviter les confusions sémantiques que peuvent induire les termes génériques français de sorcellerie et de fétiche.

En partant de Buakasa T. K. M., la *kindoki* apparaît à l'opposé de la conception que développent les « modernistes » qui font de la sorcellerie le *camera obscura* de la parenté et tentent d'expliquer la résistance du discours « traditionnel » de la sorcellerie aux bouleversements sociaux, en faisant appel au ré-enchantement du monde africain²⁹. La sorcellerie n'est pas le point aveugle de la parenté, elle est son point d'optique, son miroir grossissant où viennent se réfléchir toutes les dramaturgies familiales, les crises de la société qui, loin de les affaiblir, les ramassent et les condensent avec une telle violence que leur source lignagère est prise en défaut dans le tourbillon des mutations sociales et politiques.

La cohérence et la fonction totalisante de la *kindoki* permettent la structuration de la société du point de vue idéologique ou plus exactement idéo-logique. De ce point de vue, l'économie de la vie de la communauté concernée, pour reprendre la pensée de Marx, rejoint ici les représentations fantasmatiques des individus – fantasme de la dévoration notamment – qui apparaissent comme des pôles d'attributs ou de signifiants liés au discours de la *kindoki*. Car, pour reprendre ici une assertion de Foucault, « le discours, en apparence, a beau être bien peu de chose, les interdits qui le frappent révèlent très tôt, très vite, son lien avec le désir et avec le pouvoir... le discours, ce n'est pas simplement ce qui manifeste (ou cache) le désir ; c'est aussi ce qui est objet du désir... le discours n'est pas simplement ce qui traduit les luttes ou les systèmes de domination, mais ce pour quoi, ce par quoi on lutte, le pouvoir dont on cherche à s'emparer »³⁰.

28. Buakasa T. K. M., *L'impensé du discours. « Kindoki » et « nkisi » en pays Kongo du Zaïre*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, UNAZA-Cedaf, 1973, p.321.

29. Geshiere P., « Sorcellerie et modernité : retour sur une étrange complicité », *Politique africaine*, n° 79, p. 17-31.

30. Foucault M., « L'Ordre du Discours », *Leçon inaugurale au Collège de France*, NRF, Gallimard, 1971.

Nous sommes donc en présence d'un ordre du pouvoir où le discours tient lieu de socle théorique : « Pour les Kongo, explique Buakasa, la *kindoki* se présente comme une théorie (ce que pensent les gens) qui, à la fois explique à sa façon sa propre existence en indiquant comment elle est à comprendre : ce qui permet aux individus de s'expliquer certains faits de leur existence (par exemple la mort) ; qui prescrit enfin, un ensemble de règles de conduite ». Mais « plus qu'une simple théorie, elle est source d'interprétation, d'interrogation et de réponse ; bref elle est une instance ». Buakasa analyse le discours de la sorcellerie comme un savoir (*ngangu*) et un pouvoir (*lendo*) qui confère à qui les possède la capacité de nuire à autrui jusqu'à le supprimer ; ce qui renvoie au complexe de persécution en relation avec le mode d'insertion et les tensions qui déchirent le groupe. Il arrive qu'à côté de ce savoir, la *kindoki* ait besoin d'outillages, appelés communément fétiches, et que la notion à laquelle elle renvoie est celle de *nkisi* qui se laisse saisir comme le produit d'un travail, objet d'une relation nécessaire avec un *simbi*, un génie qui l'anime, et instrument magique entre les mains des hommes, notamment les *nganga* (guérisseurs) pour protéger ou pour nuire.

Mais le point culminant de ce travail que Louis-Vincent Thomas recommandait vivement, tant « il bat en brèche les explications de l'anthropologie occidentale relatives à la magie, à la sorcellerie, au fétichisme »³¹, est la scène primordiale qu'il restitue dans le rapport entre les *nkulu* (ancêtres) et les *simbi* (génies du village) appelés aussi *nimbi* dans d'autres groupes kongo. « Une force est posée comme être humain du début. Elle porte le nom de *simbi*, génie. Libre, on la dirait « sauvage », non civilisée et dangereuse car elle habite, non pas au village parmi les hommes, mais dans la nature. Le pays (la terre, les rivières, la forêt) est son domaine et cela bien que dans le même temps, du point de vue de la « civilisation », le même pays soit revendiqué par les *nkulu* (ancêtres, fondateurs du lignage et du village) »³². Par rapport aux ancêtres, les *simbi* constituent un autre ordre principal au-delà des vivants. Nous avons donc deux ordres principaux, les *nkulu*, ancêtres, et les *simbi*. Situés au départ de la société kongo, les deux ordres diffèreraient du fait que les *simbi* sont dits être les premiers occupants de la terre où la société des hommes s'est établie. Les *nkulu*, fondateurs des lignages, ont dominé les *simbi* « en les exterminant ou en les assimilant à leur société comme esclaves ou alliés soumis [...] »³³. Mise à mort, esclavage et soumission des anciens occupants de leur pays qui ont inspiré aux Kongo un sentiment de remords et d'angoisse qu'ils conjurent en leur assignant une nouvelle fonction, celle de protéger la nouvelle société grâce au culte qui leur est rendu à travers l'objet matériel qui les représente et qui les dédouble, le *nkisi*. Produit du

31. Thomas Louis-Vincent, « Buakasa Tulu Kia Mpansu : L'impensé du discours. "Kindoki" et "nkisi" en pays Kongo du Zaïre », *Archives des sciences sociales des religions*, 1977, vol. 43, n° 2, p. 221-222.

32. Buakasa Tulu Kia Mpansu, *ibid.*, p. 293.

33. *Ibid.*, p. 294.

travail du *nganga*, doté de qualités esthétiques évidentes, le *nkisi* n'est au départ qu'un simple objet, une statuette. Dans la tradition kongo, cet objet matériel, cette statuette, chose sensible et douée de valeur d'usage, comme une marchandise, n'est encore qu'un *kifwiti*. Dès lors qu'il reçoit par la consécration du *nganga*, une charge symbolique, un sens spirituel, il devient un objet suprasensible, c'est-à-dire le réceptacle de la puissance tutélaire d'un génie, un *simbi/nimbi* et s'appelle dorénavant un *kiteki*³⁴. Cette sensibilité suprasensible, pour reprendre une expression hégélienne, repose donc sur un système social symbolique qui en assure l'efficacité sur la base de trois éléments fondamentaux : l'autorité de celui qui consacre l'objet, la collectivité qui reconnaît cette autorité et un corpus rituel auquel sont liées la pensée et les représentations cosmogoniques de cette collectivité.

Développant une interprétation globale du discours de la sorcellerie, Buakasa aboutit à la distinction de trois paliers explicatifs du processus de formation et d'organisation de la *kindoki*. Le premier niveau est celui de l'« événement » ou de la scène manifeste dans laquelle surgit un élément catastrophique (maladie, échec, mort...) ouvrant sur l'interrogation quant à la signification de ce qu'il advient. Le deuxième niveau est celui d'un système général d'indétermination, un déjà-là, un arrière-fond théoriquement supposé, une instance qui donne aux événements un sens : il aide à « voir », à lire ce qui est censé « se trouver au-delà des événements ». Enfin un troisième niveau qui est celui de la révélation : ici « la scène se découvre comme un substitut des rapports sociaux réels » qui s'insèrent dans un réseau de causalités où légitimité, pouvoir, fortune ne sont plus cause mais effets ou signes.

« Par là ils constituent un relais, un amplificateur, un masque, un alibi pour les entreprises à finalité économique ou politique ». Ainsi relève de la *kindoki* toute symptomatique non formalisée dans le régime lignager des signes. Si un régime de signes devenu asymptotique conduit nécessairement au diagnostic d'ensorcellement, il est toutefois difficile d'en préjuger le sens, il faut prendre en compte le régime asymptotique par lui-même et les contenus interprétatifs qui lui sont à la fois inhérents, accolés et indépendants : une toux ou un rhume n'est rien d'autre qu'une affection rhino-pharyngée. Elle est vécue et soignée comme telle, elle ne relève de l'ensorcellement que lorsqu'elle s'installe dans la durée ou devient récurrente. Ce qui place la sorcellerie sur le plan du temps ou de la répétition. Les faits ne signifient rien par eux-mêmes qu'au regard de leur interprétation et du contexte de leur apparition. Est donc *kindoki* toute imputation devenue signifiante dans un régime de signes spécifiques. Ce régime signifiant peut être formulé de manière simple, l'imputation sorcière ne renvoie qu'au putatif, rien qu'au putatif. Et cela *ad infinitum* parce qu'il est la matrice même de la structure sociale. On peut à la limite se passer du symptôme, la sorcellerie est un diagnostic qui se méfie

34. Sur la distinction *kifwiti* et *kiteki*, voir Vincent J.-F., *op. cit.*

d'ailleurs de sa propre symptomatologie dès lors qu'elle est dénoncée. C'est pourquoi il faut la comprendre comme un discours en situation.

En entretenant angoisse et espoir, en exprimant et contrôlant les désirs, en manipulant les rapports sociaux, la sorcellerie dans son expression de la *kindoki* sert, en tant qu'idéologie, à reproduire la société. Cependant l'idée d'une puissance immatérielle localisée dans le ventre sous la forme d'une substance intra-organique spécifique décrite par Evans-Pritchard chez les Zande, ne semble pas avoir retenu l'attention de Buakasa qui préfère celle de *mfumu nkutu* (littéralement, seigneur de l'oreille) qu'évoque le R. P. Van Wing pour attester que la *kindoki* serait liée au principe de vie. D'après une étude de V. Mulago³⁵, *mfumu nkutu* est le dernier constituant de l'être humain, son âme sensible qui peut être rapprochée de son double. L'une de ses caractéristiques est la possibilité de se séparer du corps (*nitu*). C'est pendant la nuit que ce principe de perception ultrasensible déserte son enveloppe charnelle (*vuvulu*) pour aller se promener loin du corps. Le rêve peut être interprété comme une narration de ses activités.

Cette prise de distance n'empêche pas l'existence dans de nombreux groupes kongo d'une substance analogique avec celles des Zande appelée *kundu*. C'est parce qu'elle est rattachée à l'anthropophagie symbolique que cette substance a sa raison d'être. Il faut croire que les pratiques d'autopsie qui mettaient à jour cet organe propre au sorcier ont été condamnées et abandonnées lors de la première christianisation qui n'a pas enrayé le fait que la notion de *kundu* se retrouve chez d'autres peuples kongo, notamment ceux du Congo-Brazzaville, pour qui « est sorcier celui pourvu d'un organe spécial, doué d'une vie propre, le *kundu*, qui pousse son possesseur à manger, (*ku*)dia, l'âme de ses semblables, particulièrement celles de ses frères de clan. La victime dépérit alors et meurt. Si le sorcier s'attaque de préférence à ses proches, c'est que son pouvoir sur sa victime est renforcé par la parenté, particulièrement par la parenté maternelle. Parfois le sorcier est inconscient de la présence en lui du *kundu*. Il nuit sans le savoir. Le plus souvent, il la connaît parfaitement pour avoir sollicité lui-même son admission parmi les sorciers »³⁶.

Métamorphose du désir, quête de sens

Dans les pages qui suivent, nous allons nous orienter dans le dédale de ces questionnements et des expériences qu'offrent les mutations de l'entreprise sorcière, à travers trois exemples. Le premier est un procès « d'in-

35. Mulago V., *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde*, Kinshasa, FTC, 1980, p.31 et suite.

36. Vincent J.-F., « Le Mouvement Croix-Koma : une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays kongo », *Cahiers d'études africaines*, vol.6, n° 24, 1966, p.529.

ceste dans l'invisible » instruit en sorcellerie, auquel nous avons été conviés dans les années 1980, le second relève du pouvoir sorcier attribué aux enfants avec le phénomène des enfants sorciers que nous avons rencontré incidemment avant d'y revenir de manière systématique. Sur ce dernier exemple existe déjà une littérature abondante mais nous avons conservé ce choix parce qu'il nous semble symptomatique des changements intervenus dans le discours même de la sorcellerie dans la continuité mais aussi en décalage avec les rituels anti-sorciers des années 1940-1950 parmi lesquels il faut citer le *munkukusa* qui constitue notre troisième exemple. Chaque cas constitue un événement en soi, par lequel nous tentons d'éclairer les facettes multiples d'un phénomène qui rencontre aussi bien celui de l'aliénation, de la fausse conscience que de l'imaginaire du pouvoir. Mais si, comme le signale Buakasa, l'« événement » est la première scène qui porte les données de l'hypothèse sorcière dans le champ des formulations lignagères, il ne faut pas perdre de vue que l'événement est aussi « ce qui vient à manquer aux faits et d'où est assignable la vérité de ces faits »³⁷. C'est à partir de ce manque que nous essayons de diagnostiquer la réalité de ce phénomène, là où il forclôt l'intrusion du réel marchand dans le lignage et où il s'éprouve dans le réel du procès politique et historique de cette intrusion.

La piste méthodologique la plus stimulante pour approcher ce manque est celle qu'offre une anthropologie historique et dynamique qui ne se priverait pas des apports de la psychanalyse. Certes, les incursions de l'anthropologie du côté de la psychanalyse n'ont pas toujours été heureuses mais les impasses auxquelles ont conduit ces tentatives ne devraient pas nous rebuter, loin de là. Elles ne tiennent pas seulement au fait que l'analytique concerne essentiellement quelque chose qui se passe à petite échelle et que son application par le biais du politique à des ensembles sociaux plus grands se heurte toujours à des questions d'interprétation. Au lieu de rechercher mécaniquement, à partir d'une interprétation purement dogmatique, la vérification des concepts de l'un sur le terrain de la pratique de l'autre, la communauté de sens qui régit la mise en interférence de deux disciplines des sciences humaines et sociales aussi denses devrait plutôt permettre d'ouvrir la voie à d'autres interrogations, à d'autres appels de sens. Il n'est donc pas question de « psychanalyser » la société ou quoi que ce soit d'approchant mais d'essayer modestement d'en éclairer certains aspects à travers l'œuvre de Freud et de Lacan ou plutôt, comme dirait Paul Ricœur, de comprendre ces auteurs en me comprenant au sein de cette société³⁸. L'efficience méthodologique d'une telle démarche articule deux grands moments.

Dans un premier temps, il s'agit de repérer, dans l'institution sociale, les éléments psychiques susceptibles d'informer sur la manière dont les

37. Badiou Alain, *Peut-on penser la politique ?*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, p. 69.

38. « Je ne prétends pas compléter Freud mais le comprendre en me comprenant », Paul Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Sigmund Freud*, Paris, Le Seuil, 1965, p. 445.

individus sont régis/agis et comment les groupes sociaux fonctionnent concrètement. Le vrai point de départ, c'est la souffrance. Car les sociétés africaines sont celles qui trahissent, au premier abord et de manière violente, une souffrance individuelle autant que collective engendrée par l'aliénation personnelle et sociale. Que celle-ci soit l'expression de la pauvreté matérielle, de l'indigence spirituelle, du bricolage religieux, que l'on observe actuellement, cette souffrance trouve son origine dans l'entreprise coloniale où « la conquête des esprits et des imaginaires »³⁹ était l'enjeu de cette vaste campagne de civilisation, où, le fusil dans une main, la Bible dans l'autre, l'on croyait libérer les peuples de l'obscurantisme. La colonisation est le moment où l'environnement dans lequel s'était instituée la société bascule et se délite, laissant jaillir, de la rencontre avec l'Autre, toute la souffrance que l'institution lignagère canalisait dans l'individu et où celle-ci, irriguant désormais toute la société, recherche une garantie de signification. D'où l'aspiration à se re-initialiser suivant un ordre tenant lieu d'idéal-type dans lequel souffrance individuelle, composition collective, aliénation sociale, traduisent le désir de répétition dans l'absolu de la permanence identitaire, afin de retrouver un cadre où tout était réglé par une force tutélaire. L'ancêtre est cette force, le *moyo* son sanctuaire, l'« aîné », son représentant et le sorcellaire, sa manifestation. Il s'agit donc pour nous, de « fournir du sens diurne » selon le mot de Castoriadis⁴⁰, à des réquisits qui se dissimulent dans les tréfonds du « nocturne ». D'autant que la souffrance que charrie la colonisation est, paradoxalement, celle d'un non-lieu, d'une non-rencontre.

Aussi étonnant que cela puisse paraître, la colonisation n'a jamais eu lieu au sens où, pour paraphraser une formule lacanienne, il n'y a pas eu de rapport colonial. Pour que le rapport colonial ait été effectif, il eût fallu conjindre même de manière contingente deux éléments possédant tous deux un caractère universel. Or ce caractère est justement ce qui est refusé à l'Afrique. Il n'y a pas de rapport colonial au sens où ce rapport signifierait la possibilité d'application d'une fonction politique à faire loi, pour la raison simple que la loi en colonie, n'est pas seulement frappée de vide juridique, mais d'exception, de négation de sa propre conformité comme rationalité politique. C'est ce qu'expérimente, à tout le moins, le jeune héros simenonien Joseph Timar lorsqu'il s'exclame à la fin du roman « Le coup de Lune » : « L'Afrique, ça n'existe pas »⁴¹. Parti plein d'enthousiasme au Gabon il est obligé de faire le constat de l'inexistence de l'autre comme condition de l'existence de ces grands Autres, les colons. L'existence de l'Afrique, dans son universalité, suppose qu'elle retrouve au moins son statut de continent pluriel et qu'elle cesse d'être assimilée à ce « pays diffus » et gigantesque, qui, depuis les temps immémoriaux n'a de

39. Latouche Serge, *La Planète uniforme*, Sisyphé, Climats, Paris, 2003, p.36.

40. Castoriadis Cornelius, « Fait et à faire », *Revue européenne de Science sociales, Cahiers Vilfredo Pareto*, T. XXVII, 1989, n° 86, « Pour une politique militante de la démocratie », Librairie Droz, Genève, p.470.

41. Simenon Georges, *Le coup de lune*, Le livre de poche, Paris, 2003.

cesse d'alimenter l'imagination européenne de sa *monstruosité*, au sens où l'entendait Canguilhem, non comme simple anormalité mais comme non viabilité. Sempiternelle « *Terra incognita* » où, comme le faisait déjà remarquer Bergson, « la géographie s'en remettait au récit d'un explorateur unique si celui-ci offrait des garanties suffisantes d'honnêteté et de compétence »⁴². Les temps ont à peine changé puisque ce continent est toujours celui où même le plus petit agent des Organisations internationales, la plus petite ONG, se targue d'expertise comme hier le fonctionnaire colonial se changeait en un explorateur unique et un conquérant invétéré. C'est qu'ici la conquête a toujours des accents sexuels, car la présence coloniale emprunte à la sexualité ses métaphores les plus signifiantes. La terre est conquise et possédée, symbolisant soit une soumission acquise d'avance soit une résistance feinte à la virilité du conquérant. Cette métaphore, loin d'opérer seulement la concrétion de la mise en corps de la féminité noire par le droit de cuissage, insinue au sein même de la masculinité, la supériorité de l'homme blanc et la sujétion des autochtones mâles qui se trouvent ainsi délogés de la norme phallique, légitimatrice de la filiation à l'ancêtre fondateur. Est symptomatique, à ce titre, la scène où dans *Le coup de lune*, le mari est obligé de s'enfuir dans la nuit par l'arrière de sa case, à l'arrivée des « Blancs » venus chercher sa femme pour une virée nocturne au terme de laquelle ils vont d'ailleurs l'abandonner sur le bord d'une route à des kilomètres de son village.

Mais s'il n'y a pas de rapport colonial, qu'est-ce qui a eu lieu alors ? À mon avis, il est possible de formuler la rencontre « coloniale » comme un rapport entre fantasmes. Car ce qui s'est joué entre colonisés et colonisateurs, c'est l'inscription de ce non-rapport dans le champ clos de leurs fantasmes respectifs où au sexuel du colonisateur répond le spectral du colonisé. Dans le Bassin du Congo, le *Blanc*, le colonisateur, n'a jamais été pris pour un humain comme un autre ; il n'est même pas humain, c'est-à-dire *muntu*. C'est un revenant, figure fantomatique des ancêtres partis du côté de Mpemba⁴³ comme l'indique la couleur blanche de sa peau synonyme de deuil ou de mort⁴⁴. Aussi son retour, pourtant désiré, devient-

42. Bergson Henri, *Les deux sources de la morale et de la religion*, 1932, Librairie Félix Alcan, Paris, p. 260.

43. Bemba Sylvain, *Le soleil est parti à M'Pemba*, Paris, Présence africaine (coll. « Écrits »), 1982.

44. « Le Blanc est souvent assimilé aux ancêtres autochtones. En Afrique centrale, le blanc est la couleur des morts car elle est celle des os. Dans toute l'aire kongo, le pays des morts est appelé Mpemba, "kaolin blanc". Au Gabon, la plupart des initiations sont traditionnellement adossées à un culte des reliques d'ancêtres : le terme *bwete* désigne le rite lui-même, mais aussi les paniers-reliquaires contenant les ossements d'ascendants défunts, gardés secrètement par les aînés et montrés aux nouveaux initiés lors de certains rituels. De plus, les masques qui représentent le "visage" des ancêtres sont blanchis au kaolin. [...] Il y a donc une équivalence chromatique entre les ossements des reliquaires, les masques blancs et la carnation des Européens ». Julien Bonhomme, « Masque Chirac et danse de Gaulle. Images rituelles du Blanc au Gabon », *Gradhiva*, 2010, n° 11 (Grands hommes vus d'en bas), p. 87.

il traumatisant. Jusqu'à présent, seuls quelques initiés avaient le droit de rentrer en contact avec les défunts ou l'esprit des ancêtres. Et ceci n'était pas sans conséquences : on disait de celui qui avait croisé le regard des *mikuyu* (fantômes) qu'il pouvait être ébloui c'est-à-dire frappé de cécité, perdre la raison. En généralisant l'éblouissement qui était de l'ordre de l'initiation, la « colonisation » comme rencontre avec les revenants, hystérise la société en convertissant la possession sexuelle des uns en possession de type sorcellaire chez les autres où ce qui vient s'emparer de l'être en (post)-colonie n'est pas tant le spectre du *Mundele* lui-même que l'image de sa puissance à travers ses choses. Les « choses des Blancs », sont les nouveaux fétiches dont la quête frénétique inaugure la violence de l'imaginaire du pouvoir postcolonial⁴⁵.

Dans un second temps, il s'agit de prendre appui sur « le désir » pour montrer « qu'il y a une politique qui s'adresse aussi bien au désir de l'individu, qu'au désir qui se manifeste dans le champ social le plus large. Et cela sous deux formes : soit celle d'une micro-politique qui vise tant les problèmes individuels que les problèmes sociaux, soit celle d'une micro-politique qui vise les mêmes domaines (famille, problèmes de parti, d'État, etc.) »⁴⁶. Il ne s'agit pas seulement d'illustrer les situations sociales existantes, mais d'instruire le procès des machines désirantes du pouvoir, de tous les pouvoirs, qu'il s'agisse du pouvoir d'État colonial et postcolonial, du pouvoir lignager ou celui des bureaucraties confessionnelles en approchant leur objet au niveau moléculaire, là où se tient le sens de leur fonction au sein des grands ensembles qu'ils structurent. Fondamentalement, nous restons intimement attachés à l'idée de François Lyotard qu'il n'y a pas de sociétés primitives⁴⁷ et qu'à ce titre il est impératif d'affirmer la complexité des sociétés postcoloniales voire de l'exacerber, pour se donner les moyens de saisir la généalogie et la permanence de ces machines postcoloniales. Ce qui semble fondamental à ce niveau de réflexion c'est de voir comment fonctionnent les captures du désir dans les sociétés coloniales et postcoloniales. Car si l'on est arrivé à parler de la « politique du ventre » pour caractériser la gouvernementalité de ces sociétés, c'est que dans l'alchimie du désir qui traverse leur histoire et irrigue tout leur espace social, l'accaparement et la prédation font bien fonction d'action publique et de stratégie dans un système de valeurs où les rôles principaux sont dévolus à l'argent et aux marchandises, ces choses des Blancs. Deux éléments qui viennent ainsi normer la société à partir de ce point de rencontre des fantasmes où le fétichisme de l'argent infiltre le ventre à son point de négation, le *vumu*, par le biais du *kundu* (asocial).

45. Tonda Joseph, *Le Souverain moderne. Le corps du pouvoir en Afrique centrale (Congo, Gabon)*, Paris, Karthala, 2005.

46. Guattari Félix, « Micro-politique du désir », in Armando Verdiglione (dir.), *Psychanalyse et politique*, Paris, Le Seuil, 1974, p.44.

47. Lyotard J.-F., *Économie libidinale*, Paris, Les éditions de minuit (coll. « Critique »), 1975, p. 148.

En effet, là où le lignager, par crainte d'une territorialisation exagérée de ses forces productives, luttait pour son unité primaire, unité du désir et de la production dans le système du ventre, le capitalisme colonial dans la violence de l'appropriation privée procède selon la terminologie deleuzienne à la déterritorialisation de tous ses flux. « Le premier organe à être privatisé, mis hors champ social fut l'anūs. C'est lui qui donna son modèle à la privatisation en même temps que l'argent exprimait le premier état d'abstraction des flux »⁴⁸. D'où le caractère anal de l'économie qui a accompagné l'institution coloniale. Là où le *moyo* travaillait au rassemblement, au partage dans le *mbongi* – car il est interdit de manger seul – le capitalisme fait la promotion de la consommation individuelle, du ventre individuel, de l'abdomen/*vumu* et de son système excrémental. On ne peut manquer de se reporter au film de Buñuel, *Le fantôme de la liberté*, où le renversement des convenances sociales (les convives se rassemblent sur des cuvettes de w.-c., mais s'isolent pour manger) éclaire les termes de cette nouvelle sociabilité qui s'invente autour de la défécation ; manger, consommer ensemble deviennent des actes abjects par excellence. Le progrès de la société, les avancées de la civilisation se mesurent par ses déjections. Une société civilisée, c'est celle qui se contemple dans le miroir narcissique de ses *excreta* comme les villes africaines tendent à le montrer, dans l'amoncellement de leurs ordures ménagères. La machine sociale du lignage qui conjurait la scission par le ventre, symbole d'unification, de territorialisation du lignage, du *mbongi*, cède le pas, petit à petit à la machine marchande capitaliste, qui conspire désormais contre le rapprochement des êtres par déconcentration des ventres et accumulation intégratrice des fèces. Se déplace même le sens de la dette, dette lignagère, dette intergénérationnelle et de toutes les dettes symboliques, qui parce que l'on croit les solder par soi-même deviennent insolubles autrement que dans le processus incessant de la remise de la dette dans le sorcellaire.

Avec l'argent nous entrons dans le but en soi, dans la nécessité irréfragable, compulsive où le signe monétaire, en position de convertisseur universel des valeurs, se dématérialise dans tous les flux qui irriguent les activités sociales. C'est toute la vie humaine qui demande à être validée par l'argent installé dorénavant au cœur de tous les systèmes de valeur comme étalon. Du système judiciaire où il sert désormais d'unité pénale dans le dispositif des réparations (blessures, meurtre, divorce, dommages de guerre esclavage...) ⁴⁹ jusqu'à dans le sorcellaire, l'argent acquiert le statut privilégié de convertisseur de la valeur humaine. « *Na zwa nganga wapi, a sombela ngai liwa ya Kabasele* (où trouver un *nganga* qui puisse m'acheter la mort de Kabasele) » chantent Tabu Ley Rochereau et François Lwambo Franco⁵⁰.

48. Gilles Deleuze, Félix Guattari, *L'Anti-Œdipe*, Paris, Les éditions de minuit, 1973, p. 167.

49. Georg Simmel, *Philosophie de l'argent*, PUF, 1^{re} édition 1987, p. 446.

50. Franco et Rochereau, « Kabasele in memoriam » (Rochereau), *Incroyable mais vrai*, Lisanga ya banganga, Paris, 1983.

Car même du point de vue de la destinée, la croyance veut que l'on puisse différer son trépas, moyennant argent auprès d'un *nganga* qui peut ainsi substituer une personne par une autre sur le registre de la mort. Dans l'économie de l'échange monétaire généralisé, tout s'échange donc. L'affect, qui prêtait sa valeur à l'être dans la parenté⁵¹, passe du qualitatif au quantitatif dans l'ordre sorcellaire par la puissance du vecteur argent qui prétend ainsi avoir prise sur l'être de l'objet. Peine perdue, dirions-nous, puisque le désir de remplir, sans jamais pouvoir le combler, est le miroir de la béance intérieure d'un édifice social placé sous la menace de s'effondrer.

51. « Ndoki ka lokilanga ku nzo ngani ko », (*Le sorcier n'envoûte pas la maison d'autrui*).

PREMIÈRE PARTIE

LE SENS DU DÉSORDRE

Œdipe lignager et mutations sociales de l'entreprise sorcière

Le procès en sorcellerie qui a lieu ce dimanche 27 février 19.. dans la rue Joly, dans le quartier de Bacongo à Brazzaville, est d'un type nouveau. Nulle cause de décès ou de maladie à élucider, nulle infortune à corriger, pourtant la cause est suffisamment entendue pour qu'elle polarise la famille, voire même la société, en deux grands blocs, les jeunes (cadets) d'un côté et les vieux (aînés) de l'autre. Pour rendre compte de la complexité des enjeux de ce procès et des modifications de l'entreprise sorcière dans un contexte social marqué par une forte urbanisation, on voudrait d'entrée de jeu examiner dans la « longue durée » les rapports sociaux, en considérant la dynamique sorcière non comme extérieure, mais comme inhérente aux rapports entre victimes et agresseurs. En d'autres termes, il n'est pas possible de considérer la sorcellerie comme une irruption malveillante dans un monde idyllique. Elle porte la marque de la complexité et de l'intimité des rapports sociaux qui sont ceux, dans les sociétés lignagères, de la parenté et du pouvoir. Et, quel que soit le lien qui unit la victime à l'agresseur, la relation se définit toujours par rapport à la parenté. La nécessité s'impose alors, pour des raisons méthodologiques, de faire un détour par les fondements de la parenté dans la région du Pool, autour de Brazzaville, occupée majoritairement par les Kongo-Lari dont sont issus les protagonistes du procès avant de restituer la teneur des mutations qui l'affectent. Un tel abord se doit néanmoins, pour dévoiler toutes ses implications, d'être étayé par un corpus théorique susceptible de corrélér tant les processus individuels, le fonctionnement social que les régulations de l'*inconscient politique*¹ : une armature que la théorie freudienne semble permettre et dans laquelle nous puisons quelques-uns de nos référents depuis peu, sans nous livrer pour autant à une lecture exégétique qui a souvent entravé la conceptualisation psychanalytique de certains problèmes relevant de l'anthropologie². Grâce à cette double référence, la réflexion peut s'engager à décrypter les significations sociales

1. P. Kaufmann, *L'inconscient du politique*, Paris, PUF, 1979.

2. Yengo P., « La fraternité de sang : anthropo-logiques de la violence politique au Congo », *Rupture-solidarité*, n° 1, 1999.

de certains phénomènes nouveaux, tels les enfants de la rue ou les enfants-sorcières, qui ont fait leur apparition dans l'espace urbain et qui renseignent sur la démission de l'État et, partant, sur l'effondrement de la structure parentale.

Mais il convient au préalable de resituer les faits.

Du déroulement des faits

La singularité de la situation mérite en effet que l'on y prête attention

« Un jour, Michel M., second fils de Victor M., est troublé à son réveil par un rêve qui n'a cessé de le hanter toute la nuit durant. Thérèse S., sa tante paternelle, est venue lui faire des propositions amoureuses – plus explicitement sexuelles – au cours de son sommeil. Michel M. a trente ans, il est marié et père de deux enfants. Il n'en parle pas à sa femme mais se confie à un prêtre catholique qui lui explique que ce type de sentiments n'est pas étranger à la nature humaine et que cela témoigne d'une affection très grande entre cette tante et son neveu. Il l'incite à prier pour se libérer de sa culpabilité. Et ils prient tous les deux. Une semaine passe quand le même rêve revient, cette fois sous le mode de la *consommation* (de l'acte sexuel). À son réveil, pris de remords, il court voir son frère aîné Lambert pour lui expliquer ses mésaventures nocturnes. Celui-ci lui fait l'aveu d'avoir subi aussi, il y a quelque temps, les assauts sexuels "nocturnes" de cette tante et qu'il n'a retrouvé la paix qu'avec l'intervention d'une secte qui est venue prier chez lui pendant une semaine. Les deux frères se décident à aller consulter le représentant de cette secte. Celui-ci fait le diagnostic d'un acte en sorcellerie qui, malheureusement pour Michel, ne peut plus être neutralisé que par la *prière*. En effet, l'acte ayant été accompli, un lien unit désormais la tante et son neveu. Le premier acte à effectuer pour desserrer ce lien est d'accuser publiquement cette tante, dans une assemblée de famille qui doit être présidée par quelqu'un d'extérieur à celle-ci, en l'occurrence le juge traditionnel P. Ndalla, réputé pour ses compétences en juridiction "sorcière". Le jugement rendu en ce dernier dimanche du mois de mars est sans équivoque. Il blâme la tante et la contraint à confesser publiquement son *kundu* pour délivrer son neveu avant de procéder à la séance de réconciliation. »

Ce bref *rappel des faits* ne rend que partiellement compte de la complexité des enjeux sociaux relevés par ce type de procès, fréquents à Brazzaville, au cours de la décennie comprise entre 1977 et 1987, que révèlent d'entrée de jeu l'organisation spatiale et le déroulement du procès.

« Prenant position de part et d'autre du juge, le cercle des "enfants" soutenus par la mère et l'oncle maternel fait face à celui des "parents", qui comprend les cinq frères de Victor ainsi que leur sœur Thérèse S. Comme