

tatoire ne relève même plus de l'ostentation mais de l'indécence, ou plus exactement de l'obscène au sens qu'en donne Baudrillard, c'est-à-dire comme « visibilité exacerbée »³⁹.

À ce propos, il n'y a d'obscène que mis en scène or ce qui se laisse voir c'est l'illusion du pouvoir dans ce qu'il a de plus vulgaire jusqu'à l'indiscernabilité de la vulgarité même. L'illusion est totale lorsque ce qui est mis en scène respire de la puissance illusoire d'une vérité que l'on impute à la tradition, tout simplement parce que la « tradition congolaise » ne recèle pas les éléments explicatifs d'une telle démarche. Surtout que : « L'illusion n'est pas fausse, car elle n'utilise pas de signes faux mais de signes insensés. C'est pourquoi elle déçoit notre exigence de sens, mais d'une façon enchanteresse⁴⁰. » L'enchantement vient de ce que l'usage singulier des signes en trompe l'œil s'inscrit dans la mort mise en scène dans la disparition évidente du naturel terrifiant qui l'entourait dans les sociétés lignagères. Les restes d'un cadavre qui n'est même plus capable de jouer de sa propre apparence, loin d'inspirer la terreur, révèlent la promiscuité terrifiante du pouvoir avec la mort.

Ce qui s'exhibe ici c'est l'image d'une classe dirigeante triomphante, surdimensionnée dans le regard de ceux qu'elle accable et mise en scène dans la ritualisation de la dépouille du colonisateur, qui, en se jouant de l'histoire, répète la « scène primitive » de l'impossible rencontre coloniale, jusqu'à l'obscène. C'est à ce titre et d'une certaine façon, qu'il n'y a d'objet politique postcolonial qu'obscène. Autrement dit, l'obscénité est la forme accomplie de la politique en postcolonie, celle par laquelle, double caché de sa propre image, elle est prise à exhiber ce que le commun ne saurait voir, mais qu'il prend en même temps plaisir à voir dans le surdimensionnement de son propre désespoir. Et si désespoir d'un côté et représentation du politique de l'autre se font face dans l'obscène qui les sépare, c'est que le terrain qui les divise est celui-là même qu'ils ont en commun : la mort. L'obscénité du politique mise en scène dévoile ainsi, au titre du symptôme, dans la langue de la démesure l'impossibilité de fonder un ventre national (*moyo*) et dans la prévalence accordée à l'image plutôt qu'à la parole la mort de l'Autre. Mais, en même temps, lorsqu'au plus fort de son exhibition, le champ ouvert de la mort se donne en spectacle, l'objet obscène qui se donne à voir dans le politique n'est plus qu'une machine non désirante qui subvertit même sa propre image à partir de laquelle tout s'inverse, renvoyant les sujets politiques à la contemplation de leur propre impuissance.

*
* *

39. Jean Baudrillard, « La scène et l'obscène », *Art Press*, n° 59, p. 14.

40. Jean Baudrillard, *Stratégies fatales*, Paris, Grasset (coll. « Biblio de poche »), 1983, p. 57.

En définitive, quelle est la destinée de l'œdipe lignager ? Osons cinq (hypo)thèses en guise de conclusion :

1) Le sujet post-ethnique est un personnage hanté par la césure dont il est frappé et qui l'a scindé en deux polarités sociales idéelles, le lignage et le pouvoir (post-)colonial. L'oscillation entre les deux répond à la phase d'étayage d'une subjectivité clivée dans la réalité d'un refoulé forclos sur deux extrêmes, d'un côté le ventre lignager sans cesse exalté et de l'autre le pouvoir (post-)colonial désormais magnifié. Pourtant, les deux extrêmes sont des espaces de rejet traumatiques. N'ayant pu être symbolisés, ils ont laissé des traces profondes dans l'être au monde du sujet postcolonial. En premier lieu, il s'agit des peurs phobiques de l'emprise sorcellaire du ventre lignager, le *moyo*, et de son cannibalisme symbolique dont l'épouvante imprègne l'appareil psychique du sujet lignager dès la tendre enfance⁴¹. Et en second lieu, il s'agit du cataclysme colonial avec sa violence d'État et ses mécanismes d'effraction de la subjectivité, de l'identité. Dans le mouvement de balancier permanent entre ces deux extrêmes, le sujet postcolonial est pris dans l'étreinte de la non-symbolisation de ces deux expériences traumatiques auxquelles il fait référence, socialement pour l'une et politiquement pour l'autre. Dans le premier cas, il se forge une nouvelle identité lignagère qui est la social-famille reproduisant pour le coup les mécanismes du sorcellaire dans ce nouveau champ lignager. Dans le second cas, le traumatisme colonial prend pour destin de se répéter jusqu'à l'identique dans l'action politique qu'il entreprend sous la fascination du modèle colonial. C'est contre cette double fascination que le sujet postcolonial, devenu post-lignager, se coupe d'une partie de lui-même et se clive. Il se construit alors par la défensive contre ce qu'il n'a pu symboliser en le reproduisant par survalorisation narcissique.

2) L'éclatement du complexe paternel lignager nécessaire à l'émergence de la société (post)-coloniale installe le géniteur dans une fonction logique qui lui vaut de transmettre son nom. Mais cette transmission s'accommodent d'une démission de sa fonction et d'une démultiplication de différentes fonctions attribuées naguère au « père réel », le *ngudi ankanzi*. Les familles nucléaires, installées en ville, sont des parentèles fictives qui se manifestent dans de nouvelles communautés juxtaposées – religieuses, sportives, ou de classes d'âge – où les adhésions souvent brutales et les règles même qui les structurent sont réduites au statut de langage instrumental minimal guetté par des passages à l'acte souvent violents. Dans ces nouvelles communautés où la rupture avec les histoires familiales est exhortée, loin d'assister à un renforcement de l'autonomie, on voit s'étendre un autoritarisme qui témoigne d'une nostalgie pathologique de la violence de la *kindoki* du lignage.

3) Porté par le *moyo*, le *kundu*, le sorcellaire, ne peut se situer et travailler qu'à l'intérieur de l'espace de la parentèle ou de la possibilité

41. Côme Manckassa, *La Société bakongo et ses dynamismes politiques*. Thèse pour le doctorat de 3^e cycle, Paris, 1968.

offerte à toute relation sociale de faire *moyo*. Mais si pour autant le sorcier procède du *moyo*, il n'est pas dénué d'autonomie à son égard puisqu'il peut s'acquérir par initiation. Cela signifie qu'il est aussi possible de jouer de cette relation de dépendance qui les lie. Notamment à l'intérieur du champ du politique qui, bien qu'il soit marqué par une plus grande autonomie comparativement au *moyo*, se laisse déterminer par le *kundu*, à partir du moment qu'il se définit comme *moyo*. Dès lors, le nouveau contrat social étatique emprunte aux deux sources de légitimation, lignagère et christiano-colonial. Mais là où le contrat lignager permettait de se délivrer de l'angoisse sorcellaire à condition de continuer à réitérer l'allégeance à la figure avunculaire, le complexe christiano-colonial vient faire de la forme sociale égalitaire le socle de son discours émancipateur. Le lien organique de l'Évangile et de la loi coloniale et les crimes qui l'accompagnent ne permettent pourtant pas d'imaginer une source pacifiée de l'autorité; ni même que celle-ci pourrait se résorber dans le système des règles de la civilisation étant donné que la menace de mort et l'arbitraire restent les états permanents qui informent toujours des méthodes de la civilisation proposée. Au sein même du contrat social colonial se trouve la terreur fondatrice de *Bula Matari* faisant de tout successeur à celui-ci, ou de tous ceux qui s'inscrivent dans son sillage ou héritent de cette autorité, des chefs d'autant plus redoutés qu'ils héritent aussi de la jouissance sans limite de ses fondateurs. Raison pour laquelle, bien qu'elle se revendique du *moyo*, la bureaucratie étatique et le système colonial ne se légitiment que du *vumu*.

4) Dès lors que le complexe paternel lignager est dissous par la colonisation, le *Mundele* devient le père imaginaire qui incarne à la fois dans sa représentation raciale et coloniale, l'objet de toute puissance, particulièrement idéalisé, survalorisé, auquel est attribuée la satisfaction de tous les désirs. Mais pour que le colonisateur accède au stade de père imaginaire, c'est-à-dire au statut d'oncle, de *noko*, il faut qu'il cesse d'être physiquement présent. C'est le passage de la colonisation à la post-colonisation qui non seulement le permet mais inscrit le « formellement différent » dans l'agir des individus en structurant l'objet du désir du (post)-colonisé dans le « Réel » du signifiant *Mundele*.

Le *Mundele* en père imaginaire cesse d'être une personne, pour incarner la loi. Père réel en même temps qu'imaginaire, le *Mundele* est l'Oncle, la figure métaphorique de la fonction paternelle, celui qui a engendré le pays et le colonisé. Le pays dans lequel habite le sujet postcolonial est celui délimité par le *Mundele*. Mais le temps historique de la transition avunculaire du colon au *Mundele* correspond à celui du passage du colonialisme au post-colonialisme, au moment même où, croyant s'être libéré du joug colonial, le postcolonisé le transfigure en force surhumaine. Ce qui va avoir une importance capitale dans l'accélération du déclin du lignage. C'est à ce moment que le postcolonisé renonce à doter le *moyo* de cette puissance du *kundu* qui, pour continuer à la redouter dans le nocturne, va l'attribuer désormais au *Mundele*. Du nocturne le *kundu*

devient diurne et c'est le *Mundele* qui en devient l'incarnation. L'oncle lignager, le *ngudi akanzi* est un sorcier de nuit, le *Mundele* est un sorcier de jour. C'est l'oncle colonisateur qui devient le réceptacle de la force, le *ngolo*, phallus imaginaire par lequel il est investi de la toute-puissance du lignage d'État par laquelle il s'érige en porteur de cette loi symbolique dont le père de la nation va devenir le garant. Le « père de la nation » est le père symbolique, celui qui fait la différence avec le *Mundele* mais qui garde et représente le système tel qu'il fonctionne pour le père imaginaire. Et ce sont les indépendances formelles de 1960 qui ont organisé cette différence.

5) Du géniteur au chef de lignage puis au chef de l'État, père de la nation, et vice versa, une longue chaîne symbolique se déroule où il apparaît qu'avec leurs signifiants majeurs d'incarnation de l'ordre, de la loi, ces figures d'évidence tendent à se confondre dans l'ainesse politique et sociale. Cette vision a une polarité qui témoigne de la nostalgie pour un âge d'or lignager qui vise à conforter la conscience d'une perte. Car avec le déclassé des aînés et la perte par le père (biologique) du pouvoir au sein de la famille, n'est-ce pas la visibilité même du projet étatico-lignager qui s'estompé? On ne peut manquer de se référer, pour répondre à cette étrange question, à Lacan, pour qui la fonction de père est toujours celle d'un être « carent, un père humilié »⁴². Les évolutions apportées par la colonisation dans le champ lignager, notamment en termes de filiation, porteuses de la figure politique du père et partant du père de la nation, sont celles-là mêmes qui participent du déclin de ce système que la métaphore paternelle ne peut plus contenir. D'où la névrose du sujet politique africain attaché encore à la figure autoritaire du père de la nation et de son vécu dans un ordre entièrement voué à la régression filiative, dans laquelle il s'engage vis-à-vis de l'ancien colonisateur et qui le laisse totalement désarmé devant les bouleversements de la mondialisation charriant les circonstances sociales spéciales de sa déchéance contre lesquelles il n'a pour recours que la supplique à l'ancestralité du colonisateur.

42. Lacan J., « Le mythe individuel du névrosé », texte établi par Jacques-Alain Miller, *Ornicar*, n° 17-18, printemps 1979, p. 305.