

L'accomplissement du parricide est aussi inséparable du long terme, de l'errance, de l'instabilité à la fois territoriale et mentale qui précède le geste. Le fils cherche par la distance à s'éloigner de la zone maléfique, par ce long voyage qui échoue et « accroît » l'éternité du père. Supprimer la source dans l'espoir de guérir la mère et de se libérer soi-même, devient le sacrifice du père: sorte de mouvement de retour à la fusion avec la mère. C'est dans le triptyque père, mère, fils, surdéterminé par le rôle familial de l'oncle, véritable détenteur de l'autorité dans le lignage, est ici niée. Là où la reconnaissance du neveu par l'oncle passait par le père à travers sa femme, pour garantir son lignage, c'est la mère qui seule seulement apparaît le quatrième élément d'une structure dont trois termes subsistent et forment en même temps: Mère, Fils, Père. L'oncle définitivement occulté, est dans la mise en circulation des positions, celui dont la place reste vacante. La déconstruction du paysage familial urbain, en éliminant le rôle de l'oncle, n'a pas encore donné toute sa place au père. Les trois person-nages centraux de ce parricide délimitent les deux registres conflictuels prédominants, celui du réseau symbolique de la sorcellerie qui donne la cohérence à la dimension persécutive de l'enfant et l'installe dans l'interprétation traditionnelle du conflit, et celui du conflit social entre les aînés et les cadets où les intérêts privés du père ne sont qu'un fragment de la trame collective des intérêts des aînés qui s'unissent contre les cadets sociaux.

Si dans l'Occident moderne, la rivalité entre le père et le fils a créé les conditions (psychiques) du dynamisme social de l'individualisme, l'individu qui apparaît dans la dislocation du *moyo*, se définit non comme *fils* mais toujours comme *cadet*. En tant que tel, il reste inscrit dans l'ordre placentaire mais doit assumer le renversement que lui impose le salariat en accordant par exemple son premier salaire à son père. En fait, il reste un cadet, ou plus exactement un enfant (*mwana*) au sens où il est le produit de l'engendrement biologique comme *mwana mbuta*, et de la procréation symbolique comme *mwana nkazi*. Enfant et non fils. Et comme le montre l'épisode de l'enfant-sorcier, le père géniteur en rupture avec sa position lignagère, n'apparaît jamais plus comme un protecteur. Il n'est d'aucun recours pour l'enfant qui ne peut être protégé ni contre la puissance même fictive de la famille maternelle, ni contre la précarité sociale du milieu urbain, économique des temps de disette de l'ajustement structurel, et peut se trouver ainsi être expulsé dans la rue. Le proverbe kongo « *Ka kwena Zala dia Bantu ko* » (il n'y a pas de décharge d'êtres humains) indiquait clairement qu'aucun Homme ne pouvait être rejeté de la communauté et que celui-ci finissait toujours par trouver refuge dans une structure quelconque qui, à défaut d'être la sienne propre – son *moyo* – pouvait relever de l'alliance ou des liens d'allégeance. Or ce qui apparaît maintenant avec les enfants de la rue, les enfants sorciers, c'est l'émergence des décharges humaines et la ville est le lieu de leur amoncellement où à côté des détritiques vivent des personnes qui ont le même statut que le contenu des dépotoirs d'où elles tirent leur pitance.

En conséquence, avec l'instauration de la famille nucléaire et du système patriarcal de filiation, disparaît l'engendrement placentaire par le *moyo*, provoquant dans le même mouvement la dislocation du complexe paternel [géniteur-oncle maternel], fondamental dans l'œdipe lignager. Là réside le problème du statut nouveau du sorcellaire qui se développe sous la forme d'une obsession hystérique où le sujet est pris en étau entre deux déficiences: entre un père (géniteur) sans réelle autorité paternelle et l'autorité du père « réel », le *ngudi ankanzi*, rejeté du circuit symbolique. Pour cette raison, cette fonction symbolique que l'oncle assumait par l'intermédiation du lien préférentiel avec les ancêtres et du *kundu* perd sa puissance performative. C'est pour cette raison également que l'oncle privé de parole se réfugie dans l'inaudible: il murmure.

Le murmure de l'oncle

Si le milieu urbain a paru libérateur à ses débuts pour ceux qui s'y installaient, matériellement à l'écart de leur milieu d'origine et de ses sommations, il a été très vite rattrapé par les exigences lignagères. En recevant une épouse dans le cadre des alliances lignagères, les néo-citadins devenus comptables d'une nouvelle descendance, retissaient des rapports d'allégeance au *moyo*. Si les conditions de vie, de consommation et de travail en milieu urbain offraient les modalités d'un réel brassage entre groupes ethniques ouvrant la voie à une « désethnicisation » rapide que l'on avait crue irréversible, et s'il est apparu depuis les indépendances une véritable société urbaine, l'influence de la société lignagère n'a jamais vraiment décliné. Car, dans les conditions de l'insécurité affective, sociale et familiale de la ville, le lignage est non seulement resté un refuge mais celui-ci est venu se réimplanter dans le milieu urbain grâce à ses réseaux de solidarité intra-ethnique renforcés par la tournure ultra-ethnique prise par les premières mobilisations politiques de la décolonisation qui se sont appuyées sur les électors captifs contrôlés par ces différents réseaux.

Dans un travail très documenté sur la petite entreprise congolaise, Roland Desvauges a montré, dès le milieu des années 1970, comment, loin de se départir des influences socioculturelles lignagères, les entrepreneurs congolais continuaient à opérer sous les auspices des sociétés lignagères et des pratiques auxquelles ce patronage donne lieu. Rompant avec une conception unilinéaire du devenir historique des sociétés qui se veut irréversible dans une sorte de processus ascensionnel allant de l'archaïque au moderne, il a essayé de démontrer combien la persistance des éléments du passé nourrissait la pluralité des devenirs dans les processus de conjonction. Dans des circonstances particulières et en fonction de conjonctures complexes, certaines pratiques que l'on croyait d'un autre âge, remaniées par le milieu urbain, reprennent ainsi vie au point de redevenir

structurantes de nouvelles rationalités grâce à une activité intense et multi-forme des processus de socialisation. Il en va ainsi du sorcellaire qui, dans le registre de l'efficace magico-religieux, participe de la rationalité de cette nouvelle société où apparaît « la nécessité de résoudre des problèmes modernes en tenant compte des conditions imposées par le milieu coutumier ou, au contraire, des problèmes coutumiers en tenant compte des exigences d'activités de type moderne¹⁴. »

Les conclusions auxquelles il était arrivé sont qu'aucune situation sociale peu ordinaire, si banale soit-elle, n'échappe à l'explication paradigmatique de la sorcellerie. Il en va de même dans le monde de l'entrepreneuriat, où échec ou réussite ne trouvent à s'interpréter que sur le terrain fécond de la sorcellerie. Aussi apparaît-il normal que, dans l'univers de suspicion qui entoure toute entreprise managériale, la première précaution à prendre soit de se protéger contre les méfaits supposés ou réels du « mal-dit », de la jalousie, de l'accident ou d'une quelconque vengeance. À cet effet, les attaques en sorcellerie entrent dans la composition des risques contre lesquels les entrepreneurs doivent pouvoir se prévenir et qu'ils doivent prendre en compte dans la prospective managériale de leur entreprise au même titre que le coulage ou les risques politiques¹⁵.

Les premiers visés contre lesquels il apparaît nécessaire de se défendre sont les aînés du lignage, car jouissant du *kundu*, « instrument d'oppression aux mains des vivants pour asservir les éléments les plus faibles du lignage¹⁶. » Mais ces aînés, qui sont désignés par les entrepreneurs interrogés dans l'enquête de R. Devauges comme les principaux agresseurs, présentent la particularité de « murmurer ». Le murmure de l'aîné devient « l'expression, consciente ou non, de son mécontentement et qui peut provoquer – même à son insu – l'envoi d'un châtement sur le cadet coupable; ce peut être, dans les cas plus graves, la malédiction faite par un oncle, un aîné du lignage maternel ou même le père, la première forme étant considérée comme la plus redoutable »¹⁷. Contrairement au bannissement ou à la malédiction, actes ritualisés qu'entourait une parole d'invocation des ancêtres, le murmure n'a plus besoin de parole, le mécontentement de l'Aîné du lignage suffit à attirer l'infortune sur le cadet récalcitrant.

Les raisons du murmure se trouvent toujours dans le registre des demandes non satisfaites : « Si l'on refuse (les demandes de la famille) on est mauvais et cela entraîne beaucoup de choses » (commerçant lari). « La famille n'est jamais satisfaite. Quand on ne s'occupe pas d'elle, on est victime de beaucoup de maux », dit un menuisier lari qui cite l'exemple d'un ami qui avait refusé de donner ce que sa famille lui demandait et qui

14. Roland Devauges, *L'oncle, le ndoki et l'entrepreneur. La petite entreprise à Brazzaville*, Paris, Éditions de l'Orstom, 1977.

15. Dzaka T., Milandou M., « L'entrepreneuriat congolais à l'épreuve des pouvoirs magiques. Une face cachée de la gestion culturelle du risque? », *Politique africaine*, n° 56, Paris, Karthala, 1994.

16. Roland Devauges, *L'oncle, le ndoki et l'entrepreneur*, op.cit., p. 141.

17. *Ibid.*, p. 139.

est mort de la foudre que celle-ci avait envoyée sur lui. « Je ne suis pas bien avec ma famille, dit un transporteur mbochi. Il y a toujours des mésententes. Ils veulent que je leur donne de l'argent à chaque fois qu'ils le demandent, chose impossible. Ils sont jaloux de mes enfants, de moi-même, de mes camions et de ma femme. J'ai beaucoup des (sic) ennuis. Les camions sont toujours en panne ou font des accidents¹⁸. » Le murmure est d'autant plus efficace que le sujet « murmuré » est redevable de la structure lignagère, c'est-à-dire qu'il est en dette avec elle : « La famille n'a aucune influence sur moi (entendons ici par la famille, les maternels, par opposition au père et à la mère qui ont effectivement élevé l'enfant). Elle ne m'a rien donné quand j'étais jeune. Donc ils peuvent murmurer contre moi, ça ne me dit rien (c'est-à-dire je ne risque rien)¹⁹. » Car, dans la plupart des cas, la logique des demandes est impossible à satisfaire pour la simple raison qu'elle repose sur un rapport de forces que les aînés sont pas prêts à abandonner : « J'ai un oncle au village que j'avais beaucoup aidé et que j'aide toujours ». L'oncle lui avait demandé une tonne de ciment et des tôles ondulées. Il a demandé un délai car il n'avait, à ce moment, pas d'argent : « Il (l'oncle) n'a pas voulu et, depuis, il murmure contre moi²⁰. »

La question que soulève alors le murmure de l'oncle est bien celle de la dette et de son accroissement. La dette que nous avons abordée jusqu'ici est celle qui, en milieu d'alliance, la famille du fiancé divisait sa dot en deux. Lors d'une prise d'alliance, la famille du fiancé divisait sa dot en deux. Une partie compensatoire pour le père et le reste, la partie la plus importante, pour le père réel ou l'oncle maternel. La partie qui revenait au père correspondait à la période d'apprentissage pendant laquelle il avait eu l'enfant à charge et lui avait appris les rudiments de la vie sociale et son insertion dans sa famille proprement dite, son *moyo*, avec l'aide de sa mère. Avec la colonisation, le père soumet son fils au régime de l'école. Par cet acte qui l'éloigne de son fils, le père assure, au même titre que l'apprentissage qui lui revenait de plein droit, un investissement dont il sera le premier bénéficiaire. Car l'enfant y est comme fils de... Et ce n'est pas par hasard que c'est justement lui, le géniteur, qui bénéficiera du Premier salaire... Une tradition néo-urbaine veut, en effet, que l'enfant qui trouve un travail rémunéré accorde son premier salaire à son père. Mais comment faire lorsque le père est mort et que sa famille est trop étendue pour jouir de ce privilège? Le chanteur-parolier, Kaly Djatou, nous le restitue avec humour, en français tirailleur :

Coutume du village de mes parents
Mama hé
Le premier salaire faut donner à Papa
bandeko

Selon une coutume du village de mes parents
Il faut donner le premier salaire à Papa

18. *Ibid.*, p. 139.

19. *Ibid.*, p. 141.

20. *Ibid.*, p. 139.

Mais papa dépour moi il avait mourru Mama hé	Mais mon père est mort
Yo dans mon zenfant Mama	Quand j'étais tout petit enfant
Famille de Papa y'en a trop beaucoup Mama hé	La famille de mon père est trop non- breuse
Par où commencer pour le partage bandéko	Par où commencer le partage, chers amis
Je n'a pas moyen pour le partage Mama hé	Je n'en ai pas les moyens
Yo quellé problème Mama	Ah, quel problème !
Si je donne à Michel, Eugène va jaloux Mama hé	Si je donne à Michel, Eugène sera jaloux
Il va me maudi pour l'argent bandeko	Il va me maudire pour de l'argent, chers amis
J'ai peur sorcier pour lé famille mama hé	Et, moi, j'ai peur des sorciers
Yo quellé problème Mama ²¹ .	Ah, quel problème !

La première leçon qu'il faut retenir de cette situation est qu'avec l'éclatement du complexe paternel, la dette communautaire devient extensible. La dette lignagère qui continue d'être transmissible de l'oncle au neveu à partir du jeu des alliances et de la dot se double de la dette d'investissement scolaire ou salarial redevable implicitement au père qui prend la forme d'une dette permanente du fait du caractère continu du salaire lui-même. Il faut donner non plus seulement au père mais à la fratrie du père. La première dette, inscrite dans le lignage, faisait de celui qui devait s'en acquitter le *nkazi kanda*, le chef de famille, alors que la seconde dette n'est jamais totalement acquittable parce qu'elle est une dette de solidarité; elle relève de l'entraide. Deux dettes communautaires d'origine différente renforçant « le despotisme communautaire »²² viennent alors s'imbriquer l'une dans l'autre pour produire le nouveau sujet lignager post-colonial.

L'éclatement du complexe paternel est ainsi la preuve que le *moyo* a été atteint par les assauts du système marchand colonial qui le phagocyte et le fragmente en autant de constituants du ventre originel transformés dès lors en ventres individuels, *vumu*, qui viennent tous réclamer leur part de dette communautaire. Mais, pour être efficace, cette fragmentation doit s'accompagner de l'extraterritorialité juridique du droit du *moyo*, car dans l'affrontement entre le lignage toujours en place, bien qu'il soit en déclin, et les nouvelles structures, dont la légitimité provient des nouveaux

21. Kaly Djatou (Maurice Kandiétou), premier salaire...

22. Alain Marie, « Du sujet communautaire au sujet individuel. Une lecture anthropologique de la réalité africaine contemporaine » in Alain Marie (dir), *L'Afrique des individus*, op. cit., p. 36.

rapports marchands, le *vumu* se situe non du côté de ce qui est nécessaire à l'être, à ses besoins fondamentaux qui ne demanderaient qu'à être satisfaits, mais toujours du côté de la tension qui existe entre les besoins et les ressources pour les satisfaire. Et dans cette tension, dont la rareté devient l'expression économique la plus aboutie, le *vumu* se tient du côté de la rareté et de sa gestion. C'est pourquoi dès que le sorcellaire s'affranchit du *moyo*, et se place du côté du besoin un manque avec pour seule fin-marché, c'est-à-dire qu'il fait du besoin un manque avec pour seule finalité: faire du profit en généralisant la rareté. Que cela soit sous forme de tontines sorcières²³, du travail zombifié²⁴ ou de la petite entreprise, dès que le besoin s'en fait sentir, le *vumu* se met en posture de disposer non seulement de leur « viande »²⁵ qu'il met en circulation. Le vocabulaire explicitement de leur « viande » qu'il met en circulation. Le vocabulaire marchand s'installe dans le champ du sorcellaire et celui du sorcellaire devient le corollaire lexical de celui du négoce. Là est le point de rencontre du sorcellaire lignager avec l'accumulation primitive du capital que les Comaroff ont si bien décrit²⁶. Là, surtout, est le destin du *vumu* lorsque le désir d'avoir s'engouffre dans la brèche ouverte par l'effondrement du *moyo* et la monétarisation du champ du pouvoir lignager. Dès lors, l'aïnesse ne suffit plus à obtenir du capital lignager, il faut que s'y ajoute du capital financier. Nous assistons à une véritable inversion des rapports de séniorité qui ne sont plus dictés par la seule position hiérarchique dans le lignage mais par la capacité d'accumulation et de redistribution des individus. Au point que c'est le capital financier qui permet désormais d'acquérir du capital lignager. Dans cette position le ventre dominant n'est plus le *moyo* mais le *vumu* car dans la nouvelle configuration, il est le segment lignager que les individus projetés hors du *moyo* suivent et auquel ils se soumettent. Il peut alors avoir pour prérogatives fortement ritualisées la possibilité de prendre la tête de ce qui reste du lignage originel et se mettre à désirer ce que le *kundu*, la puissance du *moyo*, était seul à pouvoir accorder. Mais comme le *kundu* était le privilège de l'aïnesse et une libéralité des ancêtres, le *vumu* n'a que les services d'un *nganga* pour « acheter », par l'initiation, les attributs de la séniorité qui lui permettront de franchir le Rubicon séparant le *moyo* du *vumu*, le désir de la loi, c'est-à-dire de passer de « ce que l'on a » à l'acquisition de ce que « l'on n'a pas encore ».

23. « Une forme récente [de sorcellerie] prend la forme d'une tontine à l'envers, d'une tontine aberrante où chacun, à tour de rôle, au lieu d'empocher la cagnotte constituée par les cotisations de chaque membre, livre plutôt à tour de rôle une victime qui sera dévorée par tous les membres », Abega, Séverin, C. et Abe Claude, « Approches anthropologiques de la sorcellerie », in Eric de Rosny, *Justice et sorcellerie*, Paris, Karthala, 2006, p. 35.

24. Jean-Pierre Warnier, « L'économie politique de la sorcellerie en Afrique centrale », *Revue de l'Institut de sociologie*, n° 3-4, 1988, p. 259-271.

25. Peter Geshiere, *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris, Karthala, 1995.

26. Jean et John Comaroff, « Nations étrangères, zombies, migrants et capitalisme millénaire », *Bulletin du Codesria*, n° 3-4, 1999.

Le lignage dans l'économie marchande : du désir sans la loi

Cette affinité entre l'insatisfaction du désir et le *kundu* invite à reprendre une fois encore, le questionnement quant aux changements intervenus entre le *moyo* et le système des marchandises. « La société humaine n'opère qu'avec le désir, mais après l'avoir travesti en besoins. Elle fonctionne comme un implacable dispositif à piéger les désirs. Elle les prend en charge, les socialise pour en déposséder les hommes en les leur renvoyant sous l'apparence de besoins : désirs spéculaires [...] vécus sous le mode du besoin, ce désir qui s'avance masqué²⁷. » Dans la société lignagère, qui se veut hiérarchique mais non concurrentielle et d'autosubsistance, ce désir placé sous le contrôle de la *kindoki* et administré par le *kundu* dans le lignage n'apporte pas une vie autre que celle dont le *moyo* permet d'assurer la préservation. C'est pourquoi, le lieu de son exercice est appelé d'ailleurs *moyo*, lieu du vivant où sont prises les obligations sur la survie de chacun dont les désirs sont naturellement convertis en besoins pour tous. Cette naturalisation des besoins domestique le désir, le banalise. Dans cette économie du désir qui s'appuyait sur la *kindoki* et le *kundu*, comme nous n'avons cessé de le signaler, le ventre du clan, le *moyo* est un tout social dans lequel, les ventres individuels, (*vumu*), qui le composent se rendent réciproquement interdépendants donc solidaires.

Toutefois, si la solidarité organique est le fondement de la culture du *moyo*, elle n'est un devoir historiquement et socialement déterminé qu'en tant qu'elle impose à chacun le remboursement de la dette communautaire à son échelon propre. Il est dit proverbialement qu'au village « tout le monde a sa place, le fou autant que le paralytique ». Ce qui signifie que toute personne est indispensable, quel que soit son état. A ce propos, la solidarité organique au sein du *moyo* n'est envisageable que si chacun des membres occupe une sphère d'action propre où il peut se développer à la fois individuellement comme membre du groupe et statutairement comme personnalité. Les sociétés lignagères sont productrices de différenciations statutaires autant qu'individuelles, mais elles exercent cette prérogative dans une interdépendance qui maintient chacun dans sa différence afin de préserver la primauté de l'être sur l'avoir et de faire obstacle à la contagion mimétique dont René Girard dit qu'elle est la cause première de la violence.

Face à la machine coloniale, il est certain qu'il existait un projet de subjectivation collective, adossé au *moyo* et compris en termes de solidarité lignagère : on envoyait des enfants à l'école ou des jeunes hommes trouver du travail en ville afin de faire participer le lignage à cette nouvelle économie. C'est ce projet qui s'est épuisé et a cédé petit à petit le pas à la virtualité consumériste du *vumu* transformé en force négative du substrat

27. Georges-Hubert de Radkowski, *Les jeux du désir. De l'économie à la technique*, PUF, Quadriège, 1980, p. 190.

normatif sur lequel reposait le projet de la subjectivation collective du *moyo*. En s'échappant du lignage, le sujet a migré du projet collectif de la subjectivation du *moyo* vers l'assujettissement au processus individualisant du *vumu* où il n'est plus rien d'autre alors que la réalité sociale des désirs spécifiques du pouvoir des marchandises. Mais à cette étape, le sujet, loin de se gouverner de manière à s'émanciper de toute contrainte intérieure ou extérieure au lignage, tend plutôt à composer avec lui, en prévision des conflits à venir qu'il croit pouvoir maîtriser ainsi pour parer à toute mésaventure lignagère ou salariale voire entrepreneuriale.

Avec la colonisation et le triomphe des rapports marchands, deux économies du désir se font désormais face, dans les sociétés postcoloniales, fonctionnant toutes deux sur les lois de la marchandise : la société lignagère dont le désir est régi par le *kundu* et la société étatique dans laquelle le principe de la rareté est le moteur des besoins qu'elle régit. Dans cette seconde société, l'économie des besoins ne dépend plus exclusivement des moyens de production de la société ; la production et la consommation cessant d'être complémentaires. Le désir peut alors se comprendre l'un sans l'autre mais non sans référence à la société dans son ensemble. Alors que la production est directement liée à l'infrastructure de la société et aux aspects fondamentaux de la vie du pays, la consommation quant à elle se rattache à des circuits économiques qui ont leur existence propre et qui peuvent dépendre de l'extérieur. C'est dans ce contexte que l'économie lignagère du désir va entrer dans la tourmente par un biais de loi.

Pour bien en prendre conscience, il faut garder à l'esprit que le principe de la *kindoki* dans le *moyo* est le *kundu* qui relève à la fois du désir et de la loi et que le lieu de d'application de cette loi, lieu du pouvoir lignager, est le ventre, *moyo*, instituant une société entretenant un rapport univoque à la loi du fait que celle-ci est l'émanation directe de l'autorité transcendante des ancêtres, figures fondatrices qui mettent ainsi la loi à l'abri de la contestation.

À partir du moment où les principes de légitimation lignagère s'effondrent et où la loi ne découle plus que des conventions d'un pouvoir temporel, négociées²⁸ – quand elles le sont –, non seulement le respect mêlé d'effroi s'effondre au profit des nouveaux « instituteurs » économiques et politiques, mais encore les juridictions lignagères toujours en place, se mettent sous la coupe de la nouvelle loi dominante.

Car, faute d'ancêtres, la loi clanique perd son caractère transcendant au profit d'une autre transcendance incarnée par le marché qui fait de l'égalité de tous devant la loi de la marchandise, une garantie fictive dans l'espace des besoins matériels, cette « égalité » favorise la profanation de la loi et privilégie la loi du désir. Là où la loi dans les sociétés lignagères exprimait une hiérarchie estimée immuable, elle consacre, dans

28. Ces conventions quand elles sont négociées, le sont toujours de manière temporaire et exclusivement entre dominants (de la communauté coloniale ou postcoloniale).

les sociétés postcoloniales, une pseudo-égalité entre des hommes vivants dans l'immanence d'un même monde individualisé où ne subsiste plus que la loi du désir. En nous situant dans la distinction entre plaisir et jouissance, l'on arrive à l'idée que le principe de la *kindoki* fonctionnait non comme une interdiction du plaisir mais comme une limitation de la jouissance. Et c'est le *kundu*, relevant de l'ordre du désir contrôlé par la loi, qui commandait au sujet lignager de jouir le moins possible sans exclure néanmoins son plaisir²⁹. Avec le renforcement de la nouvelle économie, le principe du plaisir devient obsolète pour le sujet lignager qui tend à le dépasser pour une jouissance sans limite qui, non seulement cesse d'être

D'un côté, l'autorité de la figure avunculaire et du *moyo* pâlit, et de l'autre, nous nous trouvons au pousse-au-jour du *vumu*. Le *moyo* qui rassemblait désormais divise, ordonnant la soumission inconditionnelle à la loi du désir (plutôt qu'à la loi), où se réconcilie l'argent comme fétiche dans le plaisir et l'intérêt du seul chef... en l'occurrence de l'ainé. Le déclin du *moyo* s'accompagne des exigences de la jouissance individuelle. « Jouis ! » dit le système marchand (post)colonial. « Ne jouis pas sans nous », semble lui rétorquer le lignage. Cette injonction paradoxale, qui croit rendre compte de la suprématie du *moyo* sur le sujet tiraillé entre le souci légitime d'*affranchissement* vis-à-vis du lignage et le contrôle social que celui-ci exerce encore sur lui, se révèle n'être qu'une suprématie indirecte. Pour se matérialiser, en effet, elle aurait exigé que le *moyo* interagisse avec ses sujets placés hors de son champ de contrôle direct et échappe à la sujétion à l'égard de la matérialité capitaliste. Ce qui est loin d'être le cas puisque c'est par un égarement conjoint que le sujet, collectif et individuel, s'aliène dans l'objectivation réifiée de la consommation. Dans le fonctionnement de l'économie marchande, riche de ses objets à consommer, la gestion de la rareté et la concurrence qui sont les moteurs de la nouvelle société postcoloniale individualisante, commande à chacun de s'imposer aux autres, à l'horizon de sa jouissance, en se distinguant dans le champ libre de la rivalité mimétique.

C'est donc sur le terrain de la rivalité mimétique que deux figures du sorcellaire se font face, celle acquise *de jure* par l'oncle, grâce à l'aïnesse, et celle que se procure le neveu, par sa position sociale ou par une initiation hors du lignage. C'est sur ce terrain aussi que s'établit le différend entre l'oncle et son neveu, qui apparaît désormais comme irréductible, pour la raison que tous les deux se situent dans une zone grise où aucun contrepoint ne vient dissiper la complémentarité de la fiction sorcière dans laquelle ils se trouvent embarqués. Au bout du compte c'est le réseau symbolique de l'ordre placentaire impliquant le *kundu* dans lequel victime et agresseur semblaient immergés qui fait défaut, même si chacun des deux le maintient à bras-le-corps, pour ne pas sombrer dans la folie. L'im-

29. « Le plaisir défend l'accès à la jouissance » : Jacques Lacan, « De la psychanalyse dans ses rapports avec la réalité », *Seuil*, n° 1, 1968, p. 57.

passé fondamentale qu'implique cette réactualisation forcenée du sorcellaire, donne lieu à une société où l'omniprésence de la mort est le versant absolutisé de la précarité de la vie. Une précarité qui, venant à justifier le dysfonctionnement du *kundu*, cesse d'être désir d'ordre pour ne signifier que l'ordre des désirs. Des désirs d'autant plus inassouvissables dans l'ordre capitaliste du désir que la fiction symbolique se mue en réalité sorcière, c'est-à-dire en boucle autoréflexive qui permet d'expliquer la contingence historique du nouvel ordre mortuaire par l'ordre des marchandises. Cette réalité sorcière repose sur la folie des uns et des autres pris dans l'affrontement des produits de consommation du monde capitaliste. Au point que les anecdotes sur les nouvelles formes de sorcellerie montrent toujours un oncle au *kundu* bête, qui « mange » son neveu pour trois fois rien. Comme dans cet exemple dont on me fit part pour preuve de la mort d'un jeune homme de mon quartier à Brazzaville : « De retour de France, ce jeune homme voulut remercier tous les membres de sa famille maternelle. Il convoqua une réunion de famille au cours de laquelle il se mit à distribuer à chacun, oncles et tantes, des présents qu'il avait ramenés d'Europe : vestes, pagnes, ustensiles, et produits... auxquels il rajouta de la boisson à foison, du vin, des bières, du jus de fruits sans oublier des liqueurs pour fêter l'événement de son retour. Ce jeune homme qui était sous traitement médical, interdit d'alcool, n'avait pour seule boisson que de l'eau gazeuse Perrier qu'il était seul à consommer. On raconte que son oncle maternel prit ombrage de ce "qu'il avait gardé le meilleur pour lui-même". Deux jours après ces retrouvailles, le jeune homme fut pris de malaises. Hospitalisé en urgence, il succomba le lendemain. Tout le monde s'auto-accusa dans la famille, jusqu'à "l'aveu" de son oncle lors des obsèques : "J'ai 'mangé' mon neveu pour de l'eau" ».

Le retour de la *ngudi*

Au-delà de son caractère strictement anecdotique, ce récit montre encore une fois que l'attrait des objets de consommation de la sphère capitaliste est désormais inséparable de la tournure prise par la sorcellerie au sein du lignage. Apparaissent de nouvelles formes qui n'épargnent aucune composante du tryptique parental, pas même la mère. La femme entrepreneure est la première concernée, notamment la commerçante, elle dont l'activité couvrant les grandes villes d'Afrique de l'Ouest, de Lomé à Lagos pour l'approvisionnement en marchandises des grands marchés de Brazzaville et Pointe-Noire, peut être amenée à « offrir son fils en sacrifice » pour faire prospérer ses affaires³⁰.

30. Dzaka T., Milandou M., « L'entrepreneuriat congolais à l'épreuve des pouvoirs magiques. Une face cachée de la gestion culturelle du risque ? », *Politique africaine*, n° 56, Paris, Karthala, 1994, p. 118.

Il reste que le positionnement de la *ngudi* en mère sorcière n'est compréhensible que dans le mouvement qui la fait osciller entre son conjoint et son frère, dès lors que, le complexe paternel ayant volé en phique et la nouvelle instance familiale proposée par l'administration coloniale et les églises chrétiennes, instance qui l'a installé dans le rôle d'épouse là où le lignage la préservait encore comme *ngudi*.

Comme dans les exemples précédents du *munkunkusa* et des enfants sorciers, la *kindoki* ne joue pas seulement entre un enfant, un père et une mère, mais procède en investissement libidinal d'un appareil de pouvoir qui surenchérit sur toutes les circonscriptions du désir lignager et par extension sur toutes les formes du refoulement du *kundu* et de ses expressions sociales. Les formes qu'acquiert l'inceste symbolique du père avec sa fille dans la généalogie du *munkunkusa* ou du fils avec la mère ou la grand-mère dans l'invention de l'enfant sorcier, découlent de ce nouvel investissement où prennent place de prime abord les nouvelles dualités genrées (sœur/fille et mère/épouse) mises en jeu par les nouveaux rapports politiques et économiques. Car ce sont les nouveaux rapports marchands de production et le système étatique qui les portent et qui deviennent, par le fait même, la représentation surenchérie mais expressive du refoulement. Le *ngudi ankazi* et sa sœur n'interviennent plus que comme les représentants de la vieille instance de territorialisation (*moyo*) alors que l'épouse (dans la mère) devient la représentante de la nouvelle alliance dans l'ordre d'un pouvoir où le père et le fils n'ont pas encore fait leur apparition.

On comprend que la structure initiale du lignage soit atteinte dès lors que la dynamique coloniale vient resserrer le Réel et le Symbolique de la fonction paternelle dans la figure du géniteur et par l'invention de l'épouse. En dénouant la chaîne signifiante du *moyo*, c'est toute la structure lignagère qui se décommet. Aucune épissure, aucun retour en arrière ne peut refaçonner l'originalité du lignage vu que la réalité imaginaire de la structure symbolique de chacun de ses membres a été prise dans l'identification hystérique au désir de l'Autre, le *Mundele*.

Dans cette identification au désir de l'Autre, c'est la femme qui en subit les plus graves conséquences. En premier lieu par son identité nominale. En effet avec le système de transmission du nom du père, la femme perd petit à petit son nom de lignage au profit des prénoms chrétiens. Le nom n'est plus un signifiant du sujet féminin car la femme est prénommée mais jamais nommée comme femme dès qu'elle tire sa filiation de son géniteur, dont le nom est généré au masculin. Elle n'est plus qu'un prénom tiré du calendrier grégorien, comme elle peut être réduite à la fantaisie prénominale de ses parents. Le statut nominal de la femme surgit d'une équivoque qui rend compte d'une nomination autre qui naîtrait d'une sorte d'exil, car la femme est dorénavant une exilée dans son propre lignage d'où elle ne peut même plus tirer son nom. Car en croyant émanciper les femmes de la bipolarité de la puissance masculine, confinée entre le frère

et le mari, la colonisation et son système de filiation la font disparaître de sa place angulaire de l'ordre placentaire. Elle cesse d'être *ngudi* pour être *filie de* ou *épouse de*. En la faisant *filie* ou *épouse de*, le système nominal du patriarcat colonial fait disparaître tous les noms et prénoms féminins et absorbe la part qui revient en propre à la femme et la structure dans le lignage. Elle ne la récupère que par le truchement du christianisme. Aussi devient-elle Nganga Émilienne, Ngoma Georgine ou Oba Annette. En tant que fille, elle porte le nom de son père qu'elle va troquer contre celui de son mari, une fois mariée. Or dans les sociétés où les noms sont genrés, les noms qu'elle porte sont définitivement des noms d'homme. Disparaissent ainsi, les Oumba, Vouala, Nsona (kongo) Kambisi, Tchitoula, (vili)... Là où la fonction de *ngudi* l'enfermait dans le prédicat de la puissance de deux hommes, le frère et le mari, elle se retrouve, dans le nouvel édifice matrimonial, seule face à deux entités nominales assumées par la même personne, le mari et père de ses enfants.

Sa part de féminité lignagère, elle ne la tient plus que de la liste des prénoms féminins du calendrier grégorien. Le christianisme est le territoire de la nouvelle différenciation sexuelle, révélant par la même occasion que le nom est ce fantasme d'assignation identitaire par lequel les femmes peuvent prendre des distances vis-à-vis du lignage d'un côté et du mari de l'autre, dès lors que celui-ci n'arrive pas à assumer sa fonction paternelle.

Autant dire qu'avec le temps ce prénom qu'elle reçoit révèle les parcours sinueux et les errements du père dans les différents réseaux urbains³¹. D'abord les réseaux religieux avec le déploiement des églises locales où à côté des prénoms bibliques (*Esther, Sarah, Rebecca*), ceux de pure invention née de contractions de plusieurs prénoms (par exemple *Glodi*, pour Gloire à Dieu) viennent concurrencer les prénoms en anglais traduisant à la fois le succès cinématographique des films hollywoodiens (*Jennifer, Pamela*) mais aussi la réussite sur le marché religieux de certaines des spiritualités nord-américaines (*Believe, Moon*). Ensuite les réseaux des « Lettrés » qui se prennent à traduire en français certaines dénominations traditionnelles (*Espérance* pour Kiminu), (*Reine* pour Ntinu, *Perle* pour Pauni, *Lajoie* pour Nsayi), registre dans lequel il faut ajouter les *Jolie, Majolie, Mignonne, Douceline, Bijou, Merveille, Mirage, Admirable* qui viennent faire concurrence aux *Winnie, Fabiola* pour ceux dont les parents ont une certaine culture politique ou les *Néfertiti, Cléo-pâtre*, lorsque cette culture est imprégnée de l'histoire mythique de l'Afrique.

Enfin les réseaux des prénoms à la mode, souvent fantaisistes, où les personnages issus des films d'animation ou des feuillets pour enfants (*Bambi, Tom Sawyer*) viennent compléter le registre des prénoms tirés

31. Pour plus de précisions cf. Isidore Ndaywel è Nziem, « De l'Authenticité à la Libération: se prénommer en République démocratique du Congo », *Politique africaine*, n° 72, p. 98-109.

des marques commerciales (Rocha ou Rochas, Nina ou Ricci, etc.). La formation de ces prénoms n'est pas d'exclusivité féminine, car elle a aussi cours chez les garçons mais prend une connotation particulière en ce qui concerne les filles. D'une part, parce que l'interversion du nom permet aux femmes d'opérer la traversée du fantasme nominal en s'affranchissant de la dictature de l'assignation du nom genré. Lorsqu'elle se met en mariage, elle ne passe pas seulement du nom du père au nom du mari mais aussi d'un clan à un autre, voire d'un groupe ethnique à un autre. De Nkouka (kongo) elle peut se changer en Ebaka (ngala) ou en Tchibota (vili). D'autre part, parce que l'affranchissement est à double sens. Il peut concerner aussi le mari dès l'instant où celui-ci n'arrive plus à assumer son rôle de père.

Si l'on revient à l'ordre placentaire tel que nous l'avons décrit plus haut, en mettant à plat ses composantes, l'on retrouve systématiquement trois dualités structurantes, à savoir l'alliance matrimoniale, le couple adelphique et le complexe paternel. Dualités qui s'aimantent toutes autour de l'enfant grâce à *kundu*. La progéniture est bien au cœur de cet ordre tout comme le sorcellaire. Il n'y a du sorcellaire (*kundu*) dans le lignage que par rapport à la progéniture (l'enfant) et cela à chaque niveau de liens unissant ces différentes dualités dans une sorte de nœud au centre duquel l'on retrouve une autre logique duelle qui renvoie à la mort par le *moyo*, ventre symbolique, et à la vie par l'alliance matrimoniale. C'est cette vie de l'enfant que le père protège contre la toute-puissance du *moyo* et son cannibalisme symbolique. C'est cette vie que l'enfant une fois intégré projette dans *moyo* pour en faire le Réel du lignage, son lieu de vie. Mais c'est la mort par le *moyo* que l'enfant côtoie sans cesse lorsqu'en l'absence du père, la mère devient dévorante. Comme nous le rappelle l'histoire du peintre François Thango de l'École d'art de Poto-Poto³² racontée par Joseph-Aurélien Cornet et Monique Levy-Taminau. Ce peintre dont la réputation avait dépassé les deux rives du Congo, s'était aliéné les membres de sa famille « pour des raisons matérielles et ethniques. Matérielles, car l'entourage de Thango ne s'intéressait à son œuvre qu'en fonction du profit vrai ou supposé qu'il en tirait. Sa mère, veuve et ses sœurs savaient qu'il possédait sa maison et aussi qu'il consommait force bouteilles de bière, signes indiscutables de réussite. Elles lui attribuèrent une richesse qu'il était loin de posséder et lui reprochèrent de les délaisser en faveur de sa femme et de ses propres enfants, attitude contraire aux usages coutumiers qui supposent que le clan bénéficie de la "chance" de l'un de ses membres. Raisons ethniques, disions-nous, car les problèmes familiaux de l'artiste, qui s'aggravaient avec le temps, prirent dans le

32. À propos de l'école de Poto-Poto, je renvoie à deux articles: Greani Nora, « Soixante ans de création à l'école de peinture de Poto-Poto (Congo-Brazzaville) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 52, n° 205, 2012, p. 259-267; Patrice Yengo, « Brazzaville: A Global Village of African Culture », in Helmut K. Anheier (dir.), *Cultures and Globalization Series, vol. 5 Cultural Policy and Governance in a New Metropolitan Age*, London/Berlin/Paris, Sage Publications, 2011, chapitre 14, p. 345-365.

contexte de la tradition tribale une connotation magique: la tradition woyo³³ aux esprits fit soupçonner Thango de porter le mal en lui³⁴. »

Pour échapper à l'asservissement au lignage du fait de l'incapacité de répondre aux engagements du *moyo*, Thango se lance dans une conduite de fuite dans laquelle il soumet son corps à la contrainte irrésistible de l'alcool. Mais il est rattrapé par l'imputation qui lui est faite de porter le mal en lui. Ce qui le pousse à ajouter à la dette lignagère impayée, le prix de la distance géographique: « Il résolut de retourner à Brazzaville, vendant sa maison de Matété à son ami Telani au lieu de la céder aux membres de sa famille, ce qui ne fit qu'augmenter leur fureur³⁵. » Mais cette nouvelle fuite, loin de combler le vide laissé par le manque d'être à soi du lignage, le condamne, le mettant définitivement en danger, d'autant qu'il a privé sa mère des produits de la vente de sa maison. Cette mise en danger est l'autre face de l'aliénation du lignage au désir obscur d'objets matériels contraignant le lignage à la compulsion sorcière, qui est l'autre forme du dédommagement lignager, c'est-à-dire du prix à payer pour réparer de façon ambiguë une dette contractée auprès du lignage. « Un soir Thango entendit quelqu'un l'appeler dehors. Malgré le conseil de sa femme qui lui recommandait de rester à l'intérieur de la maison, il sortit et resta un moment absent. Quand il rentra chez lui et se coucha, il ne pouvait plus parler. Voyant que l'affaire était grave, on envoya quelqu'un chercher sa mère qui habitait Kinshasa. Elle refusa de venir. Thango mourut. Une règle kongo veut que ceux qui émergent du groupe disparaissent. Est-ce pour cela que Thango fut empoisonné? S'il était malade, qui avait provoqué sa maladie?³⁶ »

Si l'interrogation reste entière, elle n'en signifie pas moins que le processus d'introjection lignagère n'ayant pas été suffisamment mis en place dans le contexte urbain, le lignage le remplace alors par un fantasme d'incorporation qui devient le véritable substitut de la relation maternelle. Bien que ce fantasme efface momentanément l'angoisse du morcellement du lignage, au risque de désigner la mère comme l'instigatrice de ce complot en sorcellerie, il n'en révèle pas moins l'autre aspect de la conflictualité, à savoir la rivalité entre la mère, son clan et la bru. La description qu'en donne Franco et l'OK Jazz dans sa célèbre chanson, *Na koma mbanda ya mama ya mobali na ngai*³⁷, peut nous servir à illustrer cette rivalité.

33. Les Woyo appartiennent au groupe Kongo

34. Joseph-Aurélien Cornet, Monique Levy-Taminau, « Congo-Zaire, Thango de Brazza à Kin », *Cahiers de l'Adeiao*, n° 10, 1991, p. 37.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 39

37. Franco & le T.P. O.K. Jazz, « Nakoma Mbanda Na Mama Ya Mobali Ngai (Franco) », éditions African, 1975.

Mabala ma zali kokufa na Kinshasa

Ezalaka incompréhension ya famille ya Mobali

Mama ya mobali a lingi mwasi ya mwana na ye te

À komisa ye mbanda

Nionso bokilo akolata

Ye pe a lingi a lata

Nionso bokilo a kosomba

Ye pe a lingi a somba

Surtout soki a sengi mbongo na mwana na ye

Soki a pesi ye te

À kanisi nde ngai na conseiller mobali

À yebisi ba semeki na na ngai

Ekomi na na semeki

Ekomi na ba ngang

Nganga a pesi bango kisi

Po ba longola ngai libala

Po ndeko na bango a pesaka bango

nionso ba lingi

Contrairement à ce que l'on peut penser, la rivalité ne s'installe pas entre une mère et l'épouse de son fils mais entre une belle-mère et sa bru. Dans le système lignager, la mère n'est *ngudi* que parce qu'elle n'attend pas à la vie affective de son fils dont elle peut même accueillir la fiancée pour la familiariser à son clan et la préparer à sa vie d'épouse. Elle n'est pas non plus demandeuse d'une quelconque récompense. Dans la matrimonialité postcoloniale, en revanche, la rivalité entre les deux femmes s'instruit sur la perte du lien d'amour privilégié que la mère entretenait avec son fils. Femme mariée elle-même, coépouse, divorcée ou veuve, la mère du conjoint n'arrive pas à intégrer qu'elle n'est désormais plus l'unique objet/sujet d'amour féminin de son fils, et qu'elle doit désormais le partager. N'ayant pas réussi à faire le deuil de l'autonomie de son fils, comme dans la petite enfance, elle se désinvestit d'elle-même, dénonçant par son attitude le rapport à la non-limite de l'amour auquel son statut de belle-mère l'aliène en apportant à son pouvoir de mère le concours de sa puissance de femme. C'est ainsi qu'elle se met en position d'épouse idéalisée de son fils où, entretenant une relation conjugale à trois³⁹, elle propose, à l'exception des rapports sexuels bien entendu, les mêmes

38. Une amie à qui j'avais traduit cette chanson, me fit remarquer que c'est exactement la même chose qu'en Europe. À ceci près que la compétition entre bru et belle-mère, comme je l'explique plus loin, est d'apparition récente, post-coloniale, et tourne toujours autour des biens matériels comme cette chanson le spécifie.

39. Walker Lalie, *Belle-mère, belle-fille : un mariage à trois*, Paris, L'Archipel, 2005.

demandes que sa bru : cuisine, cadeaux... Dans cette rivalité entre « épouses », se nouent des enjeux fondamentaux d'une nouvelle cellule familiale où la belle-mère fonctionne comme renfort du statut de femme sur le double front de la matrimonialité : lignagère en vue de la conservation du statut de *ngudi* et coloniale/postcoloniale en vue du renforcement du statut d'épouse. C'est donc de son statut d'épouse qu'elle tire sa légitimité de mère – et non le contraire –, et qu'elle peut « rêver faire de son fils l'héritier du pouvoir de son père – comme l'essaya [...] l'épouse du président Mobutu, Mama Lobi, pour son fils aîné Nzanga⁴⁰. » Cette position de *ngudi*, acquise sur fond de délégitimation de la fonction paternelle, est celle qui, dans un mouvement inverse, autorise les chefs d'État d'Afrique centrale, à élever leurs génitrices au rang de mère de la nation comme le fit en son temps Mobutu pour Mama Yemo⁴¹. Ceci est d'autant plus compréhensible que, traditionnellement, en système matrilinéaire, « la mère du chef était un personnage important. D'abord, et toujours, puisqu'elle était mère, et que de son ventre était issu le pouvoir. [Ensuite] s'y ajoutait le fait que le chef appartenait à son matrilignage, dont sa mère était l'incarnation vivante. La mère du chef avait donc un pouvoir certain, religieux, spirituel et parfois réel⁴². »

Mais cette position de *ngudi* permet aussi à l'épouse du chef de renforcer son statut de première dame, en récupérant les attributs qui relevaient autrefois du pouvoir de la mère, afin de susciter des attentes au sein de la société. Attentes qui tiennent tant des obligations du pouvoir étatique et des conditions de sa légitimité que de la place de la femme dans la société, la politique ou le couple. Naguère concurrencée par le « deuxième bureau », elle s'appuie désormais sur son statut d'épouse « légitime » pour se positionner en politique et battre campagne pour son mari⁴³. En lingala argotique, épouse légitime se dit « mère ya palais ». Lors des législatives de 2007, dans le quartier de Poto-Poto à Brazzaville, l'une des deux candidates arrivées au deuxième tour, acquit sa victoire sur la base d'une campagne centrée uniquement sur le mot d'ordre suivant : « Bo voté mère ya palais » (Votez pour une épouse légitime). Allusion non voilée au statut matrimonial de sa rivale politique qui n'était que « le deuxième bureau » d'une très grande figure de l'État. Comme « mère ya palais », elle n'a même plus besoin de se revendiquer d'une progéniture pour être mère tout simplement ; son statut d'épouse suffit à l'installer dans la position avancée de *ngudi* surtout lorsque la polygamie parvient à contourner le désaveu qui peut l'avoir frappé. C'est le cas d'Antoinette Sassou-Nguesso que le statut d'épouse légitime a installé en « mère pour tous » qui lui vaut désormais le surnom de « la Nguli⁴⁴ ».

40. Catherine Coquery-Vidrovitch, « Des reines mères aux épouses de président », *Politique africaine*, n° 95, p. 23.

41. Mobutu n'est pas seul dans cette aventure qui a concerné aussi Omar Bongo ou Sassou-Nguesso dont les mères, Jeanne Eboni et Mama Mwebara, ont été panthéonisées.

42. Catherine Coquery-Vidrovitch, *ibid.*, p. 26.

43. Ouganda, *Politique africaine*, 2004/3, n° 95, Paris, Karthala, p. 23.

44. Nguli = *ngudi* en vili.