

délimite la chaîne des actes singuliers des individus et les transforme dans l'intelligibilité de son champ de cohérences en croyances pour son unité sociale. Le *kundu* est l'opérateur par lequel ces actes singuliers trouvent leur explication, leur cohérence, du champ réflexif individuel dans le champ réflexif collectif du lignage. Et par lequel la démarche du sujet permet de peupler à chaque événement la forme vide de la figure avunculaire.

Pénétration marchande et déstructuration sociale

La transformation majeure que subit la sorcellerie/*kindoki* comme totalité intervient lors de sa rencontre avec cette catégorie universelle que représente la marchandise ou l'argent, dont la domination exercée sur la société, s'accomplissant absolument dans le donné à voir, finit par se faire reconnaître comme la sorcellerie par excellence. Avec la colonisation et l'implosion des rapports marchands, plus aucun aspect de l'accumulation primitive n'échappe à la démence sorcellaire de la machine capitaliste et du caractère pathologique de sa rationalité. Rationalité capitaliste et logique sorcière se conjuguent dans l'accumulation du capital qui n'est plus qu'un prétexte à la reproduction d'un rapport social de puissance contenu dans la *kindoki*.

Il n'est pas d'exemple plus clair que celui tiré de la remarquable étude de G. Althabe sur les Pygmées Baka¹² qui montrait déjà, à la fin des années 1950, comment la sédentarisation imposée par le travail dans les plantations et l'introduction de l'argent dans cette société nomade, bouleversait les rapports sociaux de fond en comble: « Un nouveau système d'échange tend dès lors à apparaître: les Pygmées travaillent en toutes saisons dans les plantations des villageois et contre leur travail, ils reçoivent une sorte de salaire constitué essentiellement d'objets d'origine européenne et d'argent. Au système d'échange, gibier-travail/nourriture-fer, qui caractérisait la situation nomade, se substitue peu à peu le système travail/objets européens-argent. Ainsi, l'introduction d'une économie sédentaire agricole [...] a substitué à un système d'échange immédiatement utilitaire un système où le salaire est constitué par des objets dont la valeur dépasse l'utilité immédiate. [...] L'introduction de l'argent dans le monde Pygmée est un événement capital ». La pénétration du rapport monétaire dans une économie de type utilitariste impose des rapports non immédiatement fonctionnels, sous forme de signes symboliques de prestige, qui tendent à devenir envahissants. « La place immense occupée par l'argent est illustrée par le fait qu'il est rangé soigneusement dans la petite

12. Althabe G., « Changements sociaux chez les Pygmées Baka de l'Est-Cameroun », *Cahiers d'études africaines*, vol. 5, 1965, p. 561-592.

Celle du déclin relatif de la biopolitique au regard de la bio-économie qui établit désormais les modes de gouvernement sur ceux de l'administration, lignagères, la sorcellerie, partagée entre la *kindoki* et le *nkisi*, mute en une bio-sorcellerie exclusivement basée sur l'argent, ce nouveau *nkisi*¹⁷.

L'argent devient cette autre face de la sorcellerie et des *nkisi* : les équivalents abstraits de toutes les complétudes sociales. En qualité de nouveau, c'est-à-dire cette part de sacrifice du double dans un système de survie, où la vérité quantitative de l'accumulation exige une transfiguration de l'humain en valeur d'échange, en être aliéné à lui-même et à sa propre société. Là où la *kindoki* dominait la société lignagère, c'est au tour de l'argent d'en assurer le relais en tant que représentation de la totalité. L'*nkisi* est certes un fétiche, mais il est un *nkisi* en action permanente. L'ar-nocturne au diurne. Mais d'où l'argent tirerait-il toujours sa force aveuglante ? Du Diable (*mukuyu*) pardi ! C'est-à-dire de cet hologramme qui sous la forme du double contient toute la valeur de l'argent : « Enlevez le diable, me dit le pasteur Simon Ng. de Sangolo, à Brazzaville et l'argent de l'argent, le désir se pervertit et se décompose en un signe double, d'un côté le pouvoir d'achat et de l'autre le pouvoir social. La société se projette alors sur l'accumulation des objets, ces nouveaux *nkisi*, qui pervertit la hiérarchie sociale par la discipline consumériste. Ainsi la société entre dans un cycle névrotique où le sujet se prend désormais pour le réel du désir¹⁸. Dans cette économie sorcière, les rapports marchands poursuivent leur transformation de la société où la richesse ne se développe plus que sur l'occulte. Et de valeur d'usage entre sorciers, l'être humain « dévoré » se transforme en valeur d'échange, mis en circulation dans les « tontines » sorcières. Il n'y a plus de principe de vie dans le *moyo* que mortuaire. Celui-ci ne s'anime qu'en se sustentant de la force vitale des membres du clan. Mais cette valeur d'échange n'a pas besoin du nocturne pour l'accumulation primitive. Le *moyo* et les anciennes formes d'exploitation deviennent des nouveaux récepteurs de l'innovation coloniale par absorption de la sur-valeur du travail. Avec les rapports marchands, la survaleur du *moyo*, son unité, éclate au grand jour dans le capital qui l'absorbe. L'exploitation lignagère de la force de travail présente ainsi une nouvelle filiation, constitutive de la machine capitaliste, par rapport à laquelle le marché va prendre la forme d'une nouvelle

17. « C'est l'argent qui entraîne les gens à se jalouser et à se détruire, à s'abandonner au fétichisme et à la sorcellerie : l'argent est en quelque sorte le premier fétiche, un fétiche qui ne mène pas forcément au bonheur », J.-P. Dozon, *La Cause des prophètes*, Paris, Le Seuil, 1997, p. 166.

18. Chasseguet-Smirguel J., *La maladie d'idéalité : essai psychanalytique sur l'idéal du moi*, Paris, L'Harmattan, 2000.

alliance en assumant les fonctions spécifiques de l'emprise sorcière. Se génère désormais une plus-valeur par rapport au capital total qui, dans le cadre de la nouvelle alliance, transforme par le truchement du marché les biens matériels en plus-valeur sorcière.

Un jour qu'il est réveillé par une rumeur, Jean de Puytorac, averti par son gardien que le chef du village Moundaye convoquait toutes ses femmes, décide d'en avoir le cœur net. Il se laisse guider par son gardien jusqu'au centre du village où dans l'ombre il peut observer la scène :

« Les femmes s'étaient attroupées à quelques mètres de leur maître. Elles se tenaient serrées les unes contre les autres, par petits groupes. Elles étaient une quarantaine peut-être, peut-être plus, de toutes tailles, de tous âges aussi. Je distinguais mal leur physionomie, le mandataire continuait. »

Le grand chef dit :

« Vous êtes mes femmes, à moi seul, de par la coutume, de par la voix des ancêtres qui assistent à notre réunion, à toutes nos réunions, depuis leur passage aux côtés de notre Dieu-force, de par les fétiches. Vous appartenez toutes et de façon absolue au grand chef Moundaye, à moi, vous le savez ? »

— Héééé... répondirent les femmes unanimes.
— Tout ce qui pousse dans les plantations par vos travaux est à moi [...]. Les pagnes de raffa, les jarres d'huile, les pains de manioc, les bananes tapées que vous faites sont à moi [...]. Mais je sais que certaines d'entre vous répondent à l'appel d'autres hommes... de certains mâles qui sont aussi des hommes à moi, qui me doivent obéissance, que je pourrais poursuivre, punir, châtier, faire castrer ou pire encore [...]. Je sais qu'ils vous donnent des cadeaux grâce à l'argent qu'ils me volent [...]. Ces cadeaux, colliers de perles, pagnes, bracelets, pièces d'argent, midjokos et mitakos, tout, oui, tout est à moi, à moi seul, le chef, votre chef, le mari, votre mari [...]. Vous allez chacune regagner votre case, vous allez prendre tout ce qui vous a été remis par ces esclaves oubliés, vous allez déposer le tout dans les cuvettes que je vais placer au milieu de la cour. Alors seulement vous serez assurées de ma mansuétude et de mon pardon [...]. Chacune regagna sa case [...]. Quelques femmes sortirent de leur logement, se dirigèrent vers les grandes cuvettes émaillées, y déposèrent des pagnes, des petits paquets, des petits sacs qui rendaient un son sourd au contact du métal. Elles déposèrent les objets ou les jetaient subrepticement à la sauvette, dans l'espoir peut-être de garder l'anonymat, puis disparaissaient dans leurs cases respectives [...]. Il y en avait cinq, toutes pleines. Les hommes en sortirent des objets qu'ils déposèrent sur le sol puis versèrent les pièces dans un seul récipient [...]. Il n'y avait pas eu de protestation. Tout s'était passé dans le calme. L'ordre était restauré, tout repartait à zéro. [...] Au pays des Blancs, on eut appelé Moundaye un "maquereau". Ici, c'était un grand chef¹⁹. »

19. Jean de Puytorac, *Retour à Brazzaville Une vie au Congo*, Zulma, Cadeilhan, p. 127-128.

À la différence du proxénète occidental, le chef ici ne tire pas sa plus-value du travail de ses femmes (biens de consommation) mais de la sur-valeur produite lors de la transition par le marché que la femme acquiert avec l'argent ou des biens achetés. Le chef « maquereau » fait en sorte que la plus-value produite dans le secteur du marché colonial des biens de consommation ne lui échappe pas, n'échappe pas à sa bienveillante et sorcière protection. Tous les secteurs de l'économie connaissent une croissance exponentielle qui rapporte et les fait converger vers le « ventre », qui n'est plus celui du système mais celui du chef. Du *moyo* au *vumu*, le pas est franchi. La soumission polygamique du lignage a cédé le pas au régime proxénétiq ue du capitalisme.

Les nouveaux rapports marchands font basculer l'alliance du côté de l'exploitation privée de la femme et du rapport généralisé de la prostitution. L'alliance entre dans un cercle vicieux où la part qui revenait à l'épouse ou à son clan bascule du côté du mari. La femme passe du mariage polygynique à la position de prostituée, de même que la position du mari passe du rapport d'époux à celui de « maquereau ». La terreur de la consommation obligatoire que promet la colonisation alimente l'effroi sorcellaire du lignage qui, pour ses fins, la subsume sous l'unité accablante d'une loi imposée, encore plus terrible. Ainsi, les noces du capitalisme colonial et de la polygamie trouvent leur expression achevée dans le proxénétiq ue lignager qui devient le nouveau régime d'accumulation lié aux dérégulations induites par la violence des rapports du marché qui renforcent le système d'oppression des femmes et des cadets sociaux.

Si l'enjeu de la différence des deux régimes de production, capitaliste et lignager, est bien la question de la reproduction de formation sociale, le problème de leur rencontre ne peut plus être posé uniquement en termes de rapport de forces, de compatibilité/incompatibilité globale de puissance, voire en termes de contradiction assignable dans tel ou tel autre registre de la production désirante qui la travaille. Dès lors que capital et *moyo* appartiennent au même espace de sustentation de la force de travail vivante, ils se renversent l'un dans l'autre selon un mécanisme de dédoublement spéculaire qui fait de l'un le miroir de l'autre auquel il renvoie, et ses contradictions internes et ses propres mystifications. La spécularisation est la force de symétrie qui fait basculer les attributs de l'un dans l'arsenal discursif de l'autre. Qui rénove ainsi la cynégétique sorcière et la fait basculer du système artisanal de pièges, de battues, de rets, d'arcs ou de flèches, où il était cantonné jusque-là, à une activité moderne de prédation enrichie par les nouvelles techniques de la chasse : fusils, mines anti-personnelles. Le sort ne se jette plus, il se projette. C'est un projectile. Ce glissement subreptice des objets de la puissance de l'un (argent, fusils, armes à feu...) dans l'imaginaire de la puissance de l'autre (*kindoki*) cristallise, ni la profondeur de la réciprocité des sensibilités, ni la synthèse des « valeurs » mais la transformation catalytique, par une puissance qui la dépasse, des attributs de l'autre. Le monde alterne, réplique inversée de la réalité diurne, où le sorcier se rend, se peuple d'objets modernes

(avions, camions, téléphone...) comme dans l'exemple que rapporte Masamba ma Mpolo²⁰ :

- « - Maman es-tu une ndoki ?
- Oui.
- Comment te déplaces-tu ?
- Par avion.
- Où vas-tu dans ton avion ?
- Je vais partout... Pour trouver des personnes à manger. [...]
- À quoi ressemble ton avion ?
- C'est un papillon ? »

De la rencontre des deux, résulte une altérité identificatrice de soi qui est la plus-value qu'apporte la puissance sorcellaire de la marchandise aux objets (fétiches) du marchandage de la puissance sorcellaire (*kundu*), signant ainsi la mise à la marge de la puissance du *moyo*.

La mission dialectique du sorcellaire dans la phase d'accumulation primitive du capitalisme colonial est donc de suborner/subordonner ses doubles, ses oppositions, ses pairs illusoirs. Il s'avère en effet dans le désir sorcellaire que tout n'est plus qu'un investissement libidinal, rien ne soit désir, c'est-à-dire insatisfaction même de ce désir. C'est l'exemple que nous fournit la genèse du rituel *mukunkusa* qui surgit entre la fonction avunculaire et la figure du père où la *kindoki* se révèle dans sa prise de distance vis-à-vis du lignage, du ventre lignager. Ne peut donc de distance se réaliser que dans le pouvoir sorcellaire lui-même. Le s'échapper à la sorcellerie que celui qui devient sorcier lui-même. Le pouvoir sorcellaire engendrant sa propre résistance, le sujet qui tente de s'en démarquer ou celui qui tente de prendre des distances avec le lignage est déjà en position sorcellaire. Pour cette raison, il est toujours passible de l'accusation de sorcellerie. Tout dans le processus de répression de la sorcellerie, même celle initiée par le religieux, produit du sorcellaire en excès de manière strictement symétrique, le refoulement de la sorcellerie comme désir devient inhérent au désir sorcellaire lui-même car le renoncement à la *kindoki* est l'attitude réactive au *moyo* qui par la négation du clan génère l'individu comme sujet sorcellaire de soi. D'un côté le ventre du clan, le *moyo*, est l'unité de puissance englobante de soi et de sa restriction tandis que le *vumu* individuel concentre la puissance du sujet opposé à ces forces négatrices, celles du *moyo*. Dans cette dernière hypothèse, le *vumu* individuel ne peut s'affirmer qu'en acquérant une force, sinon individuelle, du moins égale au *moyo*, n'étant pas le centre de la puissance du groupe, elle opère à la périphérie. Dès lors, le *kundu*, organe stratégique du *moyo* arrive à s'émanciper de lui ; et la souveraineté repliée sur et dans

20. Masamba ma Mpolo, *La libération des envoutés*, Yaoundé, Editions CLE, « Etude et documents africains », 1976, p.83.

le *kundu* reconnaît ainsi qu'elle ne parviendra jamais à couvrir la multitude non-unifiée. C'est ce mode d'émancipation que révèle la colonisation qui, par son interventionnisme sur le plan économique et dans l'organisation de la société, fracture l'ancien ordre social et débride la *kindoki moyo*. Mais le pouvoir par lequel cet interventionnisme requiert son efficacité, la forme sublimée, l'argent qui devient pour le coup le fétiche par excellence. Les vertus par lesquelles l'argent acquiert la dimension de fétiche par excellence tiennent aussi, comme les *nkisi*, à ses qualités profanatrices. C'est parce qu'il est le moteur de l'expansion indéfinie de la sphère de la marchandise transgressive, qu'il en devient sacré. Ainsi, les rapports d'alliance qui, dans l'économie de substance pré-coloniale, étaient au cœur de la vie économique et des échanges commerciaux se transforment radicalement avec la colonisation et la densification de la machine d'exploitation capitaliste: « Le capital cesse d'être un capital d'alliance pour devenir filiatif. Le capital devient filiatif lorsque l'argent engendre de l'argent filiatif, valeur une plus-value²¹. » Or la valeur absolue autour de laquelle l'alliance est la femme, c'est donc par la modification du statut de la femme que s'opère la métamorphose filiative du capital colonial. Il en découle concrètement que c'est au nom de la réforme de son statut dans le système matrimonial que l'administration coloniale, aidée par les Églises chrétiennes, va engager la lutte contre la polygamie.

La lutte contre la polygamie et l'invention de l'épouse

La bataille contre les structures de l'alliance matrimoniale sera le pilier de l'action conjuguée de l'administration coloniale et des Églises chrétiennes pour réformer la coutume. Bien que les motivations des unes et des autres aient été divergentes, la diffusion du modèle familial européen chrétien hérité du XIX^e siècle était indissociable du projet colonial et de sa mission civilisatrice. La polygamie et les systèmes de compensation matrimoniale (la dot) seront les deux cibles privilégiées dans ce combat dont la perspective était de délivrer les femmes africaines du joug clanique et de ces coutumes rétrogrades. Toutefois, ces préoccupations morales dissimulaient mal les enjeux de la biopolitique coloniale pour la famille, la sexualité et la reproduction révélés par les débats autour de la question de la fixation de l'âge de puberté des jeunes filles « indigènes » en même temps que celle du « mariage des filles non-nubiles », expression désignant les mariages précoces. Surtout lorsque venait s'y greffer le discours médical de légitimation de l'action coloniale attribuant par exemple la faiblesse de la fécondité ou la stérilité à ces mariages polygamiques.

21. Deleuze Gilles et Guattari Gilles, *L'anti-Œdipe*, op. cit., p. 269.

L'Église catholique agence matrimoniale

La sortie en 1939 du livre de Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire en Afrique Occidentale*²² reçoit un écho favorable du côté des autorités coloniales. Ce plaidoyer pour sortir la femme indigène de « l'esclavage » de sa condition coutumière contribue à l'adoption du Décret Mandel du 15 juin 1939. Le consentement des futurs époux est désormais indispensable à la validité de l'union et l'âge du mariage est fixé à 14 ans pour la fille et 16 ans pour le jeune homme. Est frappée de nullité dans le décret toute revendication de veuve dont le mariage n'aurait pas fait l'objet d'un consentement. Trois ans auparavant, le législateur belge avait ouvert la voie en promulguant le Décret sur la protection de la jeune fille non-pubère du 9 juillet 1936²³. En cette période précédant la Deuxième Guerre mondiale où les considérations matrimoniales dans les métropoles coloniales l'emportent sur toutes les autres, ces imprécations juridiques resteront lettre morte mais confirmeront le poids des missions conjugales africaines. Ainsi que l'écrivait le gouverneur Félix Éboué: « Quant au consentement de la famille au mariage, essentiel et souhaitable en soi, il n'y a pas lieu de l'exiger tant que la coutume n'aura pas évolué dans ce sens en présence de l'enseignement chrétien. En effet, le christianisme apporte en échange de cette liberté préalable une servitude morale qui lie ensuite les époux entre eux et leur interdit le divorce et la bigamie. Je ne pense pas qu'une autre idéologie puisse donner une règle aussi impérative pour maintenir aussi sûrement le mariage et la famille²⁴. »

Dans l'économie politique de l'évangélisation des peuples colonisés, le travail de conversion religieuse était indissociable de l'affranchissement pour les ouailles des affres du paganisme et de leurs mœurs jugées primitives parmi lesquelles celles liées à la sexualité et à la conjugalité. C'est la démarcation vis-à-vis de la polygamie perçue comme une variante de l'esclavage de la femme qui servira de marqueur à cette conversion. Il s'agissait pour les missionnaires catholiques et protestants, dans une moindre mesure, de promouvoir le mariage chrétien pilier d'une conjugalité monogamique de référence. Les initiatives pour délivrer les femmes de la polygamie vont bénéficier d'une double intendance: l'institution des « écoles de fiancées » et l'accueil auprès des missions des épouses de polygames.

Un exemple d'école de fiancées est celui de Liranga que nous donne J. de Puytorac: « À Liranga, il y avait bien la fameuse "école des fiancées" inventée par le père Cariou, si critiquée par beaucoup, surtout par ceux qui ignoraient les coutumes indigènes. Le père recherchait et accueillait les très jeunes filles abandonnées, les petites orphelines. Aidé par de vieilles

22. Sœur Marie-André du Sacré-Cœur, *La femme noire en Afrique occidentale*, Paris, Payot, 1939.

23. *Bulletin Officiel du Congo Belge*, 1936, p. 941-943.

24. Circulaire du 5 novembre 1941. Chap. de la coutume familiale et sociale, Penan 1945-1946, 2^{ème} partie, p. 11.