

## 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 Tansi<sup>1</sup>.

Depuis qu'elle a été mise en lumière dans l'étude des sociétés étatiques africaines<sup>2</sup>, « 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 africaines<sup>3</sup> 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. »<sup>4</sup> 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 africaine<sup>5</sup> et une seconde où l'on perçoit les marques d'une évidente retraditionnalisation<sup>6</sup>.

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 anomique 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 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 coaches mystiques attirés, 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, 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 méfaits<sup>7</sup>. 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, inscrivait 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 liturgies<sup>8</sup>, bricolant avec les mythes ou les objets des conquérants<sup>9</sup>, 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 »<sup>10</sup>. 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. Balandier<sup>11</sup> 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<sup>e</sup> 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 la 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 mondialisées<sup>12</sup>, 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 identité<sup>13</sup>.

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 appareil<sup>14</sup> 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<sup>e</sup> 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 »<sup>15</sup> 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 constitue<sup>16</sup>, éclate au profit des micro-nationalités ou d'autres identités qui phagocytent l'espace public. L'État africain prend alors une figure fantomatique<sup>17</sup> 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 internationale<sup>18</sup> 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 libérale échangiste; la recherche de la simplicité à tout prix et la volonté de circonscire le politique »<sup>19</sup>. 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 négatifs<sup>20</sup>.

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. Bardone 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 politique redistributive. L'ingérence économique qui atteint durablement les capacités 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 sociaux<sup>21</sup> 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 augmentent<sup>22</sup>. 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-mêmes<sup>23</sup>. 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 maniement 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 »<sup>24</sup>. Être *agis*, « cela ne veut pas dire aliéné 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 »<sup>25</sup>. 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 « 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'aïnesse 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 Dupré<sup>26</sup>.

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 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 et les esclaves même si, à la 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 incessantes<sup>27</sup>. Violences qui

26. Bonnafé Pierre, *La terre et le ciel. Histoire sociale d'un peuple congolais*, Paris, 1988, 2 vol.; Devauges, 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