

Frank Hagenbucher-Sacripanti

# **SANTÉ ET RÉDEMPTION PAR LES GÉNIES AU CONGO**



Publisud

**SANTE ET REDEMPTION**

**PAR LES GENIES AU CONGO**

**LA "MEDECINE TRADITIONNELLE"**

**selon**

**1<sup>e</sup> *MVULUSI***

**FRANK HAGENBUCHER-SACRIPANTI**

Chargé de recherche en anthropologie

ORSTOM

**Photo de couverture : Catherine Faudemay**

Ce livre est dédié à Mavoungou Victor,  
successeur de la fondatrice du *Mvulusi* .  
Décédé le 7 juillet 1987, il est devenu l'un des génies  
les plus puissants qu'invoquent aujourd'hui les fidèles.

# SOMMAIRE

Préface	9
Préambule	11
Note linguistique	15
1. DU NOUVEAU DANS L'INVISIBLE	21
1.1. LA TRADITION PLURIELLE	21
1.2. LE <i>NYI:MBI</i>	29
1.2.1. Au pays des âmes	30
1.2.2. Mi-homme mi-bête	35
1.3. LES <i>NKISI</i>	42
1.4. LE <i>MVULUSI</i> OU LA REDEMPTION OBLIGEE ; UN REMEDE A L'EPUISEMENT DU MYTHE	60
2. LES ACTEURS DU BIEN	65
2.1. LES LEADERS	65
2.2. UN DIEU ET DES GENIES DANS LE TEMPS ET L'ESPACE	72
2.3. LES GENIES FACE AU POUVOIR CENTRAL	83
2.4. LES GENIES DE L'EAU	90
2.5. LE <i>MBUKU</i>	97
2.5.1. L'eau miraculeuse	97
2.5.2. La transe	108
2.5.3. La <i>cia:nga</i>	118
3. LES SOURCES DU MAL	127
3.1. LA VIOLATION DES INTERDITS COMME CAUSE DE L'INFORTUNE	127
3.1.1. Sang, sexualité, impureté, souffrance	128
3.1.2. Des usages de la biomédecine comme cause de maladie et de guérison	143

3.2. LES CAUSALITES "NOCTURNES" DU MALHEUR	159
3.2.1. Faux guérisseurs et vrais sorciers	159
3.2.2. Aggravation du fléau sorcier	167
3.2.3. Agents et instruments invisibles de la maladie	176
3.2.3.1. Les <i>nkulu</i>	176
3.2.3.2. Les <i>nkisi</i> : leurs fonctions nouvelles et maléfiques	183
3.2.3.3. Divers pièges et stratagèmes	192
3.2.3.4. Le <i>cinko:ko</i>	197
3.3. GENESE ET USAGES DU <i>CINKO:KO</i>	207
3.3.1. Le <i>linkundu</i> ou siège de la "sorcellerie par essence" chez les populations du Kouilou	207
3.3.2. Le <i>Mvulusi</i> face au pouvoir de dédoublement et à l'anthropophagie	212
3.3.3. Préparation par le <i>nci:ndi</i>	225
3.3.4. Création et appropriation du <i>cinko:ko</i>	225
3.3.4.1. La saisie du double	226
3.3.4.2. L'établissement d'une relation stable avec le <i>nkulu</i>	226
3.3.4.3. L'assemblage	228
3.3.5. La puissance de l'objet	230
3.3.6. En manière de conclusion : le <i>cinko:ko</i> et ses usages médico-rituels. L'ambivalence des guérisseurs et de leurs instruments. Leur condamnation par le <i>Mvulusi</i>	238
Notes	243
Index	291
Bibliographie	301

## Préface

On est toujours le sorcier de l'autre. Frank HAGENBUCHER sait bien que si, en Afrique (comme ailleurs sans doute), toute exploration de la maladie passe par une interrogation plus générale sur le malheur, celui qui peut triompher de l'une ou de l'autre, ou élucider leur cause, peut aussi bien être soupçonné d'en être l'agent. Cette ambivalence et cette ambiguïté sont à leur comble lorsque, sous la pression des malheurs nouveaux et des nouveaux modèles - modèles de la vie moderne en général et de la médecine en particulier que ceux qui s'y réfèrent ont conscience de ne pas maîtriser- les repères se brouillent et les certitudes vacillent. Les guérisseurs ont beau se défendre d'appartenir au même monde de la nuit que ceux dont ils prétendent défaire les maléfices, ils ont beau se replier sur les aspects phytothérapeutiques de leur art ou insister sur le caractère bénéfique de leur action (pour répondre à la demande des utilisateurs et aux sollicitations d'autorités empressées à mettre en scène des preuves d'authenticité africaine) : les prophètes - guérisseurs, en l'occurrence ceux du mouvement *Mvulusi*, les rejettent dans la même catégorie que ceux qu'ils prétendent combattre.

Les recherches que je conduis en Côte d'Ivoire avec Jean-Pierre DOZON témoignent d'une fuite en avant du même ordre. Tout prophète est bien près de porter le même jugement sur les guérisseurs contre-sorciers (personnages bien réels exerçant des fonctions reconnues) et sur les sorciers eux-mêmes (personnages imaginaires mais symboliquement situés dans la structure sociale et auxquels seule une accusation conduite à son terme permet parfois de donner un nom et un visage, visage apeuré, plus rarement scandalisé, de celui qui comprend soudain que chacune de ses dénégations confirme les autres dans leur redoutable conviction). Mais les prophètes eux-mêmes ne sont pas à l'abri de cet enchaînement fatal. Le prophète-guérisseur qui soigne avec des plantes est considéré comme suspect par ceux qui n'ont recours qu'à la prière et à l'eau bénite. Mais ceux-ci, à leur tour, sont l'objet de la même suspicion de la part de ceux que leur rigueur pousse à considérer l'eau elle-même comme "fétiche". Seule la prière est efficace, proclament ces puristes, mais ils partagent avec ceux qu'ils condamnent la conviction que les puissances qu'ils combattent sont incarnées dans des hommes bien réels.

Les mots, ici, prennent une importance capitale. Non seulement parce que pouvoir nommer (à condition d'avoir le dernier mot) c'est maîtriser l'accusation ou la défense, mais parce que le jeu sur les mots (étant entendu que les mots "jouent" d'eux-mêmes, comme

les bois trop verts) et les glissements de sens qui lui correspondent reproduisent l'ambiguïté dont la réalité quotidienne est porteuse. Il est donc normal que le pouvoir du prophète, qui est avant tout le pouvoir de parler (de parler de la réalité et de dire l'emploi des mots), se mesure à sa capacité de revendiquer certains mots et d'en rejeter d'autres et, s'agissant des premiers, de leur assigner certains sens en leur en refusant d'autres. L'un des grands mérites de Frank HAGENBUCHER est de repérer la circulation des mots et de traquer la distribution du sens qui font l'essentiel du débat et de la lutte entre guérisseurs et prophètes face aux fantasmes vertigineux des puissances sorcellaires, des ancêtres ou des pouvoirs de tous ordres, et aux réalités irrécusables de la douleur et de l'angoisse.

La réinterprétation des entités *nkisi* et *nkisi si* par Ma Meno Véronique, fondatrice du *Mvulusi*, la polysémie intrinsèque du terme *nkisi*, l'incertaine et fondamentale opposition du monde de la nuit (*nyi:mbi*) et des *nkisi si*, les puissances ancestrales qui ne se confondent pourtant pas avec les *nkulu*, ancêtres du matrilignage, les rapports entre *nkisi*, forces vitales peu personnalisées, et les *nga:nga* contre-sorcières guérisseurs, les rapports entre le double de la personne et la greffe animale imaginaire dont il peut être l'objet de la part d'un *ndoci* par le biais de son *cinko:ko*, moyen d'intervention dans le monde de la nuit, assignable ou non à la matérialité d'un objet... : tels sont quelques éléments du matériel dont traite HAGENBUCHER. Confronté à la réalité de la mise en ordre symbolique du monde qu'effectuent ceux qui croient en avoir la charge parce qu'ils ont rencontré l'évidence du désordre, HAGENBUCHER les concurrence en quelque sorte sur leur propre terrain. Eux aussi jouent avec les termes d'une tradition débordée, eux aussi s'interrogent sur le sens du mal, eux aussi parlent de l'actualité et de son rapport problématique avec un corps de concepts que l'usage défait et recompose. L'ethnologue, quant à lui, nous offre ici une enquête vivante, non pas l'exposé d'une cosmologie recomposée dans le discours d'un informateur unique, mais la trace d'une crise intellectuelle et sociale qu'il repère très concrètement dans l'observation au jour le jour d'un mouvement qui se donne pour but de la comprendre et de la traiter.

D'où, sans doute, le ton à la fois familier et incomparable de cette contribution majeure à un sujet essentiel à la compréhension de l'Afrique contemporaine. Car HAGENBUCHER connaît son sujet *par coeur* : je veux dire qu'il le connaît bien et de l'intérieur. La sympathie de l'auteur, ici, naît de son expérience parce qu'il est fait pour elle. Et par la sympathie c'est l'intelligence qui passe et qui s'impose : l'intelligence du coeur et l'intelligence tout court.

Marc AUGÉ



## Préambule

De nombreux guérisseurs cherchent, en Afrique Centrale et notamment dans le sud de la République Populaire du Congo, à prendre distance vis-à-vis d'une représentation ancestrale de leurs pouvoirs "mystiques". Conscients, pour la plupart, des présupposés d'un discours officiel visant à réhabiliter une "médecine traditionnelle" jugée désormais nécessaire dans sa globalité spirituelle et matérielle, ils voient converger sur eux des critiques et des légitimités contradictoires. Ils s'efforcent donc :

- soit d'attester une rationalité de bon aloi en suggérant leur stricte prise en compte de l'efficacité médicamenteuse et pharmaco-dynamique des simples; ils tentent, à cette fin, de privilégier la matérialité de leurs pratiques à l'exclusion de ses référents mythiques, n'accordant à ceux-ci -selon leurs dires- qu'une signification... culturelle;

- soit d'attribuer à leur usage de la polarité magique des plantes leurs seules fonctions bénéfiques, protectrices et curatives, sans rapport avec le travail des jeteurs de sort et conformes aux conceptions modernes de la Santé.

Ces deux types de dissociation, contraires à la cohérence culturelle, ne suffisent pas à innocenter voyants et guérisseurs aux yeux de prophètes et de thaumaturges antisorciers qui dénoncent leurs implications dans le monde "nocturne" et les assimilent collectivement à des malfaiteurs. Appuyant leur condamnation sur la clairvoyance qu'ils revendiquent, ces nouveaux venus affirment, en effet, que les objets médico-rituels prétendent dépouillés de leurs référents invisibles constituent le plus souvent les réceptacles de puissances et d'entités sataniques. Ils dénoncent d'autre part l'ambivalence des simples et des préparations médico-magiques dont les forces qu'ils incarnent participent ancestralement et conjointement des causalités de la maladie et de la guérison.

Cette démarche conduit ses instigateurs à délaisser la pharmacopée ainsi que les savoirs et les pratiques médicales qui s'y rapportent, au profit d'une eau bénite, lustrale et miraculeuse.

Une modalité spécifique de cette argumentation accusatoire (dont les promoteurs entravent, certes, la transmission du savoir relatif aux plantes, mais sont parfois jugés trop exclusivement responsables d'un appauvrissement général de la connaissance) est développée par le *Mvulusi*, mouvement néo-traditionaliste, à vocation religieuse et thérapeutique, implanté à

Pointe-Noire et dans une partie du Mayombe. Cette étude vise à détailler la relecture et le remodelage du mythe par lesquels le *Mvulusi* condamne voyants et guérisseurs, envisage sa collaboration avec la médecine hospitalière et soutient ses adeptes face aux nouvelles formes de l'infortune.

Puissent les tenants de nombreuses disciplines biomédicales et les responsables de la Santé suivre le fil ténu mais conducteur proposé dans cette étude pour découvrir l'aventure et le voyage, tout à la fois invisibles et réels, d'êtres que bouscule l'Histoire, poussés vers le présent et incertains de l'avenir... Puissent-ils en retirer la conviction que les tentatives de réponse globale à la brutalité des changements socio-économiques et aux mille formes de déséquilibre ou de "mal être" qui en résultent ne doivent rien à l'improvisation hasardeuse de collectivités et de cultures débordées par la multiplicité de leurs emprunts...

Ces réponses sont formulées par les fidèles du *Mvulusi* qu'inspirent et possèdent des génies protecteurs et thérapeutes. Ces entités spirituelles, appelées *nkisi si*, sont aussi des interlocuteurs obligés -invisibles, certes, mais présents par les personnes dans lesquelles ils s'incorporent- au sein d'une concertation encore timide entre cette secte guérisseuse et quelques médecins...

Impatients d'être reconnus, les *nkisi si*, autant que les adeptes qui les théâtralistent, sont avides d'un dialogue et d'une collaboration, auxquels on les convie d'ailleurs officiellement, entre "médecine traditionnelle" et "médecine moderne". Ils n'en subordonnent pas moins la perspective à la restitution de leur dignité qui procèdera d'une prise en considération honorable, par les instances officielles, de la puissance "mystique" du médiateur qui les guide...

Conscients du prix de cette exigence et de la nécessité d'une formation scientifique, les génies suivent des stages dans le monde invisible et y acquièrent de nombreux diplômes qui seront, dit-on, admis un jour par la "médecine des Blancs"...

Difficilement déchiffrables par les rationalistes et les analyseurs venus de loin, leurs messages expriment -en sus de confusions et de pesanteurs inéluctables- les manques, les besoins et les désirs communs du groupe.

Appréhendés à ce titre, ces messages dévoilent la richesse d'adaptations particulièrement fines de l'identité et de l'imaginaire collectifs à la modernité. En respecter et en traduire la forme et la teneur, c'est savoir y lire des disponibilités, des attentes, voire des promesses d'ouverture et de progrès au meilleur sens de ce terme.

L'enquête sur le terrain a été achevée en mars 1985, avant que ne se pose le problème du SIDA. Je n'ai donc intégré à ma recherche aucune information relative à la représentation de ce nouveau fléau parmi les membres du *Mvulusi*.

Il importera, au terme de cette lecture, de s'interroger sur l'opportunité d'un recours à l'audience croissante de ces prophètes-guérisseurs pour qu'ils assument, autant que possible, les fonctions qu'ils revendiquent. Pour qu'ils facilitent l'adoption collective de mesures et de comportements préventifs.

+

+

+

Mes remerciements vont :

- à Bernard LACOMBE, démographe à l'ORSTOM, qui, le premier, perçut l'originalité profonde du mouvement créé par Ma Meno Véronique et me fit valoir l'intérêt de l'intégrer à mon programme d'étude des représentations culturelles de la maladie dans le Kouilou;

- à André JACQUOT, linguiste à l'ORSTOM dont la disponibilité et les conseils m'ont permis de mener à bien cette étude;

- à Nohal ELISSA, chercheur en entomologie médicale, dont l'irremplaçable et patiente collaboration technique m'a permis d'achever ce travail dans les délais impartis;

- à Jean FEAT, hydrologue à l'ORSTOM, dont la lecture attentive et les remarques m'ont beaucoup aidé.

- à Philippe DESENFANT, entomologiste médical, féru d'informatique, dont les connaissances dans ce domaine autant que la serviabilité m'ont été d'un grand secours.

- à Dominique BUCHILLET, anthropologue à l'ORSTOM, qui a relu et corrigé ce manuscrit.

Ma gratitude va à Marinette TEPPAZ dont l'efficacité et l'inconditionnel attachement à la Recherche sont bien connus de tous les membres de mon Département.

\*

\*

\*

Cette étude a été réalisée et publiée grâce au soutien matériel et financier du Département Santé de l'ORSTOM.

Cette publication a également bénéficié, à l'ORSTOM, d'une contribution financière du Département Société, Développement et Urbanisation.



## NOTE LINGUISTIQUE

André JACQUOT

L'essentiel du travail de F. HAGENBUCHER repose sur l'analyse de documents oraux (homélies, chants, séances de divination, discours et discussions) enregistrés sur cassettes chez les adeptes du *Mvulusi*, et réputés être proférés en deux langues distinctes, munukutuba et civili.

La langue munukutuba ou monokutuba (de munu/mono "moi", et kutuba "parler") est le parler véhiculaire dominant du sud de la République Populaire du Congo. Parler dominant, car le lingala, autre langue populaire de la RPC, mais des régions du nord, y est d'introduction récente, répandu depuis une vingtaine d'années par l'arrivée de personnes originaires de son aire. On confond le plus souvent munukutuba, kikongo véhiculaire et kituba, termes considérés comme synonymes, alors qu'il s'agit de trois variantes, trois dialectes, à fonction véhiculaire, de la langue ki-koongo (l'une des langues du Groupe Kongo H.10 de la classification des langues bantoues établie par Malcom GUTHRIE), d'une communauté humaine nettement délimitée géographiquement et caractérisée culturellement, qui se sont différenciées localement par une évolution propre, sous l'effet de circonstances et de facteurs particuliers : kituba au Zaïre, kikongo véhiculaire au Zaïre et en RPC, munukutuba en RPC. Les deux premières variantes ont été influencées et orientées par leur utilisation dans les églises chrétiennes (avec des efforts de standardisation pour et par leur fixation par écrit à l'usage de la liturgie et de divers ouvrages religieux), alors que la troisième évoluait sans contrainte en sabir (au sens scientifique, non péjoratif, du terme), mélange linguistique servant à l'intercompréhension limitée entre sujets de langues différentes. Le munukutuba est en effet un sabir à base de langues du groupe linguistique kongo, fluctuant et multiforme car marqué localement par la langue-première des locuteurs du cru (diverses langues du groupe parlées en RPC; les documents de HAGENBUCHER sont dans une variante influencée par le civili), mais influencé aussi par celle d'étrangers à la zone linguistique kongo, langues de groupes linguistiques voisins géographiquement (Groupes Teke, Nzabi, Sira-Punu, Mbeté, Kota), ou parfois langues plus éloignées (nous avons relevé dans un texte l'expression sala mbolo "faire un salut", où sala est un terme kongo et mbolo un terme myènè, langue du Bas-Ogowé et de l'Estuaire du Gabon), ou encore par son utilisation hors de l'aire linguistique kongo, dans des régions voisines avec lesquelles les contacts sont multiples et fréquents. L'influence du français se fait également remarquer : elle est proportionnelle à la connaissance qu'en ont les locuteurs, et dépend aussi du sujet de la communication.

Il en résulte, dans l'usage de cette langue, une très large marge de tolérance dans tous les domaines : domaine phonétique, avec la difficulté qui en découle de définir un système phonologique unique sans une généralisation abusive; domaine grammatical, avec des monèmes et des formes de monèmes inconnus du Groupe Kongo; domaine lexical, avec des éléments de vocabulaire dont la compréhension exacte échappe probablement assez souvent à beaucoup d'auditeurs. D'où l'abondance des redondances dans le discours, afin de pallier ces diverses entraves au bon fonctionnement de la communication. Et dans le cas des documents recueillis par HAGENBUCHER, il faut aussi signaler qu'un problème supplémentaire pour l'analyse naît du fait qu'au cours de certaines cérémonies enregistrées, les acteurs empruntent la voix de génies étrangers s'exprimant mal ou difficilement en munukutuba (un génie particulier, originaire de Centrafrique, parle un munukutuba mâtiné de sango).

La seconde langue des documents est le *vili* (phonologiquement *ki-vili*, et *vili* dans une forme abrégée pratique, H.12 dans le Groupe Kongo de GUTHRIE), idiome des *ba-vili* du littoral, parlé de la frontière avec le Cabinda au sud, à Mayoumba (Gabon) au nord, et dont l'aire est bordée à l'est par celle des langues *ki-yoombe* (H.16c dans le Groupe Kongo) et *i-lumbu* (B44 dans le Groupe Sira-Punu B.40). Cette situation et le passé historique du Royaume de Loango expliquent que le *vili* comporte plusieurs variantes : une variante côtière, à l'abri des influences *yoombe* et *lumbu* par contact, des variantes montrant une contamination *yoombe*, *lumbu*, et *yoombe-lumbu* selon les zones.

Le corpus *vili* de F. HAGENBUCHER n'est pas homogène. Les divers locuteurs n'ont pas les mêmes origines, le même passé linguistique : outre les influences précitées, on peut aussi relever des emprunts au *munukutuba*, même au *laadi* (H.16f dans le Groupe Kongo : de nombreux *Laadi* se sont fixés à Pointe-noire, de même que de nombreux *Vili* ont des attaches avec Brazzaville en zone linguistique *laadi*), et il arrive que des expressions particulières, des digressions plus ou moins longues en ces langues apparaissent dans le discours. D'autre part, ce corpus est constitué d'éléments stylistiquement divers, et les différences dans le style provoquent des variations dans l'expression linguistique : en particulier le discours rapide ou chanté amène un abrègement des mots, des déformations par élision de voyelles.

C'est donc à un problème de notation épineux que s'est heurté Hagenbucher, confronté à la nécessité de définir un système cohérent, valable tant pour la reproduction écrite des documents sonores que pour celle des termes isolés, dont l'emploi dans le texte descriptif et explicatif est indispensable à la compréhension des phénomènes étudiés.

Une notation phonologique était à exclure pour une double raison : la première est que si en *vili* elle est possible comme conséquence de nos travaux actuels sur cette langue (en faisant abstraction du milieu pluri-ethnique et pluri-lingue qui caractérise le *Mvulusi* et donne une valeur particulière aux documents), elle ne l'est pas en *munukutuba*, langue jamais sérieusement étudiée et décrite, sans une étude approfondie qui sort complètement du cadre des recherches sur la secte (tout en étant hautement souhaitable); la seconde est qu'elle impliquerait un degré d'abstraction, dans le cas de ces deux langues, tout à fait déroutant dans un travail qui n'est ni linguistique, ni destiné en priorité à des linguistes.

Le choix s'est donc porté sur une notation phonétique large, qui élimine certains traits articulatoires, inutiles dans la différenciation des sens (par exemple l'articulation injective, l'articulation aspirée de certaines consonnes, la nasalisation des voyelles dans un contexte consonnantique nasal), et ce qui est variantes individuelles. Il a été tenu compte de la quantité vocale dans les deux langues : le *vili* comporte, en effet une corrélation de longueur (deux lexèmes peuvent se distinguer uniquement par la quantité de la voyelle, brève ou longue), mais les

conditions de réalisation des voyelles étant ce qu'elles sont, il n'est pas évident que les voyelles notées brèves ou longues le soient effectivement au plan phonologique; le munukutuba atteste des traces d'une telle corrélation, du fait de son origine kongo, mais instable, comme conséquence des diverses influences subies, et à valeur surtout stylistique. Il a fallu en revanche renoncer à l'indication des tons (il y en a deux en vili, et en munukutuba la tonalité laisse la place à l'accentuation) en raison de la nature de certains documents (chants), mais aussi de la qualité technique des enregistrements et de la méthode de dépouillement, fait par des non-linguistes.

Le résultat obtenu n'est certes pas parfait, mais il tire le meilleur parti possible d'un corpus unique en son genre.

+  
+                      +

Placés entre guillemets, les mots ou expressions nécessitant une mise de leur signification à disposition immédiate du lecteur sont traduits entre parenthèses. Contrairement à la méthode adoptée dans de précédents travaux et en raison du nombre de termes vernaculaires insérés dans cette étude, ceux-ci sont mentionnés au singulier. Leur pluriel ou le mot correspondant dans un autre parler pratiqué dans la région (yombe, kikongo ou munukutuba) sont fréquemment portés en note. Pour certains d'entre eux, cette précision linguistique est rappelée en plusieurs endroits du texte afin d'en faciliter la lecture.

Les traductions en yombe, kikongo et munukutuba sont respectivement suivies d'un (y), d'un (k) et d'un (m) lorsqu'elles apparaissent pour la première fois. Aucune spécification n'accompagne les termes vili.

Il n'a pas été possible de préciser la commune appartenance de nombreux termes aux parlers vili et yombe; un (y) accompagne néanmoins les noms de certains rituels ou plantes spécifiquement observés dans le Mayombe.

Pour les raisons évoquées par A. JACQUOT, les voyelles longues ne sont pas indiquées en munukutuba, y compris lorsque des termes vili et yombe apparaissent dans ce parler. Cependant, certains de ceux-ci ont nécessairement constitué des exceptions : ce sont des "mots clés" de cette étude qui reviennent fréquemment dans les homélies et les propos des voyants, tant en vili ou (plus rarement) en yombe, qu'en munukutuba et dont je marque la prolongation de voyelle comme dans *mu:la*, *mpé:fo*, *ciku:mbi*, *cinko:ka*, *nsi:nga*; il importait, en effet, de leur conserver un seul mode de transcription.

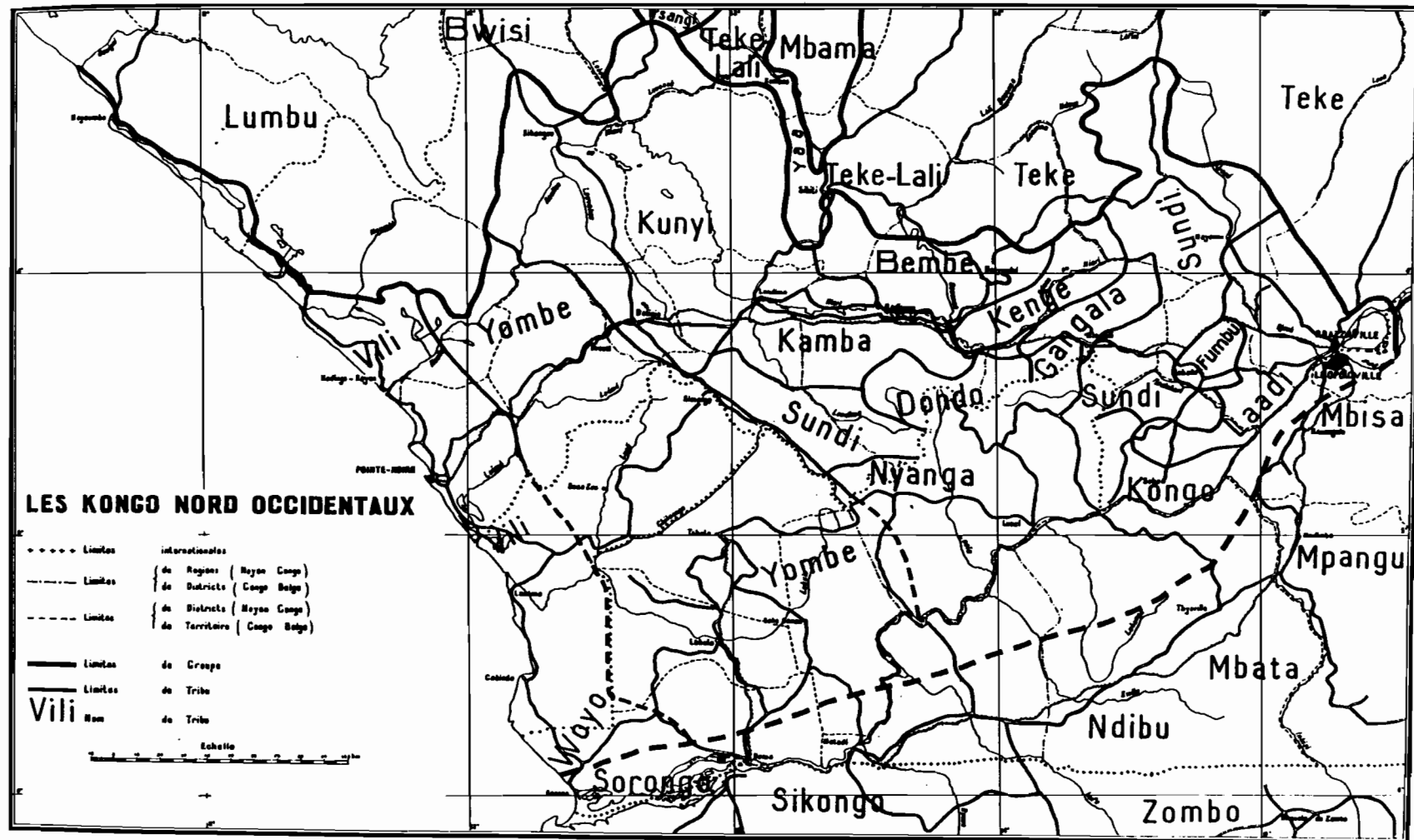
Vili et Yombe imposent ces termes tant en français, en cas de besoin, que dans le munukutuba qu'ils pratiquent en milieu urbain et pluri-ethnique; dans le deuxième cas, ils connaissent parfois et emploient une construction correspondante en munukutuba, à partir d'un même radical : *mutambu* (m) pour *nta:mbu*; *mubuku* (m) pour *mbuku*, *muvsu* (m) pour *nvu:su*, sans pour cela renoncer à user fréquemment du terme propre à leur langue d'origine. Afin de rendre compte de ces variations dans l'emploi des "mots clés", tout en respectant -au

moins partiellement- la logique, j'ai choisi :

- d'utiliser le plus souvent le terme vili ou yombe (selon le cas) dans la traduction française des homélies et des dialogues et, a fortiori, en rapportant des propos tenus dans ces deux parlers;

- d'employer -lorsqu'il existe- le mot correspondant dont on use normalement en munukutuba, pour transcrire prédications et séances de voyance dans ce langage véhiculaire. Ces transcriptions sont placées en notes, en italique. Elles conservent ce type de caractère aux noms de personnes et de divinités (bien que ceux-ci apparaissent en caractères standart dans le corps de l'étude) ainsi que la prolongation de voyelle lorsqu'il y a lieu et quel que soit le parler concerné.







# 1. DU NOUVEAU DANS L'INVISIBLE

## 1.1. LA TRADITION PLURIELLE

Depuis plusieurs années, guérisseurs et devins ont acquis au Congo un statut officiel en intégrant l'Union Nationale des Tradipraticiens (UNTC) (1) de par leur vocation thérapeutique, et l'Union Nationale des Ecrivains, Artistes et Artisans Congolais (UNEAC) en raison des activités culturelles (chorales, formations de musiciens et de danseurs) par lesquelles ils affirment de façon spectaculaire l'identité de leur groupe ethnique ainsi que la diversité de leurs fonctions et leur représentativité socio-professionnelle.

C'est également le cas des mouvements religieux à caractère syncrétique ou néo-traditionaliste plus ou moins accentué, principalement composés de Vili et de Yombe, qui se multiplient depuis plusieurs décennies dans l'agglomération de Pointe-Noire et, dans une moindre mesure, en milieu rural.

Sensibles au danger que constitue la pénétration de modèles culturels individualistes et hétérogènes à la norme ancestrale, ainsi qu'à la dégradation des rapports lignagers, les fondateurs et guides de ces sectes élaborent diverses ripostes à la fois contre-acculturatives et thérapeutiques, pédagogiques et spirituelles visant à restaurer les équilibres sociaux et psycho-physiologiques perturbés par des incitations et des références contradictoires. Ils appuient leur entreprise sur la proximité qu'ils revendiquent avec les *nkisi si* (2) ancêtres divinisés et génies tutélaires des matriclans, dispensateurs de l'équilibre et de la légitimité politiques dans l'ancien Royaume de Loango, ainsi que de la fécondité des humains, de la terre et des eaux. Médiateurs entre ces génies et les hommes, ils honorent les premiers et protègent les seconds face aux ensorceleurs dont le regain d'activité provoque, selon eux, des calamités d'ordre socio-économique et sanitaire (propres à l'époque actuelle) qui en sont à la fois les causes et les effets. Ils voient dans cette recrudescence de la sorcellerie l'exploitation criminelle et invisible de situations nouvelles, facilitée par l'utilisation des techniques modernes dans l'envers "nocturne" du monde ainsi que par l'abandon du culte des *nkisi si*.

L'une des innovations apparentes du *Mvulusi* (3) et de plusieurs "sectes guérisseuses" ou cultes prophétiques (4) antisorcellerie réside dans la réinterprétation de deux entités spirituelles, le *nkisi* (5) et le *nkisi si* - *nkisi* du 'pays' (*si*) -, prépondérantes dans la cosmologie kongole. Nettement distinguées l'une de l'autre -notamment par leur degré de personnification, la

nature de leur action sur les hommes et la forme des sollicitations dont elles sont l'objet-, elles s'avèrent "traditionnellement" localisées dans les différents ordres de la nature et ontologiquement différenciées du *nyi:mbi*, monde de la nuit, des "morts" et des 'sorciers' (*ndoci*) (6).

Constituant initialement -de par leurs potentialités répressives- des régulateurs sociaux destinés à maintenir les comportements individuels et collectifs dans le lit des convenances, des règles et des compatibilités sociales et rituelles, le *nkisi* (qui est à la fois une force participant de l'élan vital qui anime une nature mécaniquement offerte aux manipulations humaines et le "fétiche" composé à cet effet) et le *nkisi si* (ancêtre d'un matriclan, divinisé pour le rôle qu'il joua dans l'occupation du sol par les ancêtres ou dans leur devenir en quelque circonstance cruciale) reçoivent de Ma Meno Véronique, fondatrice du *Mvulusi*, des connotations et des caractéristiques partiellement nouvelles, étrangères à leur identité et à leurs fonctions originelles... dont ils conservent cependant une large part.

Ma Meno Véronique emprunte sélectivement à une forme éclatée du mythe les cadres métaphysiques et les matériaux conceptuels de sa propre vision du monde et de sa représentation du malheur.

Elle s'inspire aussi du courant judéo-chrétien pour les enrichir de manière à construire un système original. L'analyse de celui-ci -au plan des causalités de l'infortune et plus particulièrement de la maladie- privilégiera la première de ces deux démarches, c'est-à-dire le "traitement" de la tradition par la fondatrice du mouvement.

Je m'interrogerai sur le caractère d'ancienneté ou de nouveauté propre à la reconstruction "mvulusiste" du mythe; la version de ce dernier qui prévaut encore, vaille que vaille, dans la Région du Kouilou, et dont procède indéniablement, quoique partiellement, la cosmologie de Ma Meno Véronique, fera nécessairement l'objet d'un questionnement similaire.

Lié à une dynamique continue de bouleversements socio-économiques amorcée vers le début de l'époque coloniale, ce réaménagement de la scène sur laquelle s'expriment contradictions et conflits sociaux caractérise la configuration actuelle d'une variante régionale de la "tradition" kongo propre aux Vili et aux Yombe du Kouilou ainsi qu'aux groupes lumbu implantés entre Sintoukola et la frontière gabonaise (7). Il sous-tend un ensemble de tentatives de "rénovation" spirituelle, culturelle et psycho-sociologique, et me paraît exprimer un double mouvement d'adaptation et de résistance face aux ruptures d'identité et aux formes nouvelles du malheur.

+

+

+

Ancêtre mythique et tutélaire du 'matriclan' (*lika:nda*) (8) dont il assure la prospérité et dont il fonde les droits sur le sol, divinité séparée de la chaîne des apparentements par l'épaisseur du temps, intermédiaire entre les hommes et un 'Dieu tout puissant' (*Nza:mbi mpu:ngu*), génie incarné dans le milieu physique et plus spécialement dans le monde aquatique, le *nkisi si* définit sur la terre qui lui appartient la loi du village et de toute collectivité transnagère instaurée dans la légalité diurne; il veille à l'observance des pratiques cultuelles et des interdits qui traduisent sa volonté. C'est, au sens littéral, un *nkisi* du 'sol' (*si*), de la 'région' ou du 'pays' (*si*), qu'il soit situé dans l' 'eau' (*ma:si*) d'une source, d'un lac ou d'une rivière et

identifié à une 'sirène' (*mami wata*) (9) ou que son rapport au milieu aquatique s'établisse plus indirectement par une autre théophanie (caverne, ravin, bosquet, montagne).

Il est parfois représenté par une 'statuette' (*nkhosi*) de bois placée dans un *cibila* qui est à la fois son lieu de résidence et son sanctuaire, desservi par un 'prêtre' (*nthomi*) (10). Celui-ci y pratique en diverses périodes de l'année des rituels publics à caractère religieux et divinatoire afin que 'puisse être prédit l'avenir' (*kuzabakni lio linkwi:sa ku ntwala*). Egalement chargé d' 'implorer' (*kubondila*) la divinité, de l' 'apaiser' (*kubo:nda*) ou de la 'solliciter' (*kulo:mba*) pour le bien de la collectivité, il effectue le plus souvent des libations de 'vin de palme' (*nsa:mba*) et d'eau de pluie recueillie dans l'anfractuosité d'un rocher ou d'un tronc d'arbre (dénommée *ma:si mandi:nga*) ainsi que des 'offrandes' (*libia:lu*) (11) de 'noix de kola' (*lika:su*), de 'gingembre' (*lucefo lumbala*) et de diverses autres plantes à saveur piquante, parmi lesquelles les racines de *nlo:ndo* (12) interviennent de manière prépondérante.

La situation et le rôle respectifs des génies dans la génèse mythique du royaume de Loango déterminaient la position politico-religieuse et les prérogatives économiques des clans. Le pouvoir du souverain, ainsi que des princes des deux branches dynastiques (*konde* et *nkata*), était limité par celui des prêtres desservant les sanctuaires des principaux génies du royaume.

Les questions posées aux "anciens", vili et yombe, les plus enracinés dans la tradition (ou considérés comme tels), et visant à savoir si l'ensorceleur peut rejoindre les *nkisi* et les *nkisi si* en accédant au *nyi:mbi*, à l'issue de son dédoublement, reçurent le plus souvent des réponses négatives. Elles provoquèrent parfois des propos mitigés («Oh! Mais c'est difficile!») exprimant une g  ne de l'informateur devant ce qu'il ressentait manifestement comme un amalgame ou une confusion entre des notions et des niveaux d'existence différents.

J'illustrais alors mes interrogations en y incluant les deux divinités féminines les plus r  v  r  es dans le Kouilou, Mwe Cinkambisi et Nsu:nda, respectivement situées sur la côte, non loin de l'estuaire de la Noubi, et dans le Mayombe (13). Ces deux *nkisi si*   voquent-ils dans le *nyi:mbi* ?... Il me fut le plus souvent répondu qu'ils sont dans l'eau, dans les arbres, dans les rochers mais qu'on ne peut les rencontrer dans le monde de la nuit, domaine exclusif des sorciers et des esprits qu'ils savent maîtriser.

Incertaine ou intentionnellement non convaincante peut, cependant, s'avérer la différenciation opérée par l'opinion et le discours entre, d'une part la puissance des individus consacrés ou apparentés aux génies, qui se manifeste par un pouvoir de vision lié à la transe de possession ainsi que par une attitude religieuse de supplication, et, d'autre part, celle des sorciers qui tient à un dynamisme anthropophagique, à un défi antisocial autant qu'à une capacité de dédoublement et d'intervention directe sur le cours des choses. Les premiers peuvent être occasionnellement et allusivement assimilés aux seconds, en dépit de leurs fonctions religieuses et bénéfiques. Nul n'ignore, en effet, l'unicité de la Force Vitale, au-delà de ses nombreuses appellations, ni le fait que la gémellité et les autres naissances particulières imputées à la volonté des *nkisi si* impliquent à la fois la filiation divine des intéressés et leur virtuelle possession du 'siège physiologique de la sorcellerie' (*linkundu*).

Deux zones du sacré constituant aussi deux ensembles de causalités de la souffrance humaine sont, en tout état de cause, distinguées dans l'aire culturelle constituée par les zones d'implantation vili, yombe et lumbu, populations dont l'homog  nit   tient à leur origine commune (les Lumbu de la zone de Sintoukola exceptés) autant qu'à leur participation ancienne

et prépondérante aux structures politiques et religieuses du Royaume de Loango :

1- le 'monde invisible' (*nyi:mbi*), peuplé par différentes sortes d' "esprits" et notamment par les *nkulu*, âmes des défunts du matrilignage, par les doubles des vivants pourvus d'une "witchcraft" - "sorcellerie par essence" ou pouvoir de dissociation qu'ils appellent *maku:ndu* - ainsi que par les *cinko:ko* (14), monstrueux assemblages d'éléments humains et animaux;

2- celui des *nkisi* -entendus au sens large et incluant les *nkisi si* - qui pose une autre invisibilité, distincte de la précédente quoique non dépourvue de rapport avec elle, différemment et diversement dénommée par le discours divinatoire. Encore importe-t-il de préciser que la "force" et le "génie" *nkisi* sont originellement et respectivement situés à deux niveaux du devenir de l'âme après la mort physique de la 'Personne' (*mu:tu*).

La cohérence du mythe établissait moins autrefois une opposition entre les deux sphères d'invisibilité en question qu'une différence de plan d'existence liée aux paliers de transformation de l'âme.

Plusieurs auteurs ont pressenti l'opportunité de cette différenciation mais ne la situent explicitement qu'à un niveau causal, et non ontologique.

Selon LAMAN : "To determine the cause of an illness is not difficult, for there are only two possibilities : it has been caused by bandoki or by minkisi" (1953 - 1968 : t. 2 : 78).

Van WING précise qu' "une adversité a trois causes possibles : mécontentement des ancêtres qui exigent des honneurs funèbres (...), attaque par des *nkisi*, qui, d'une façon ou d'une autre, ont été provoqués par le malade et enfin la *kindoki* (15)." (1938 : 167).

Il importe aujourd'hui à tout un chacun et particulièrement aux 'féticheurs' (*nga:nga*) (16) versés dans quelque activité thérapeutique de se prémunir, autant que faire se peut, contre la vindicte de nombreuses sectes qui dirigent contre eux leur zèle antisorcellerie et prônent la supériorité de leur propre démarche médico-rituelle. Pour ce faire, ils attestent leur innocence et leur pureté en affirmant l'hétérogénéité ontologique de leurs pratiques aux mauvais esprits et aux sorciers dédoublés qui hantent le monde "nocturne" (cf. fig. 1 (a)).

L'argumentation défensive des *nga:nga* vise à poser l'extériorité au *nyi:mbi* du *nkisi* auquel ils sont consacrés, ainsi que son caractère exclusivement bénéfique. Cause difficile à défendre face aux anathèmes des prophètes et des thaumaturges antisorciers : ces détracteurs ne sont pas sans connaître très précisément les modalités et les définitions de cette force qui la situent en rapport direct avec l'univers des doubles et qu'ils ne se font pas faute de généraliser pour en faire le point d'appui de leurs accusations.

Voyants et guérisseurs traditionnels ont fort à faire. Face à la conception moderne de la Santé et aux nécessités déontologiques liées à leur statut de "tradipraticien", avec lesquelles il leur faut compter désormais, comment faire oublier l'ambivalence notoire du *nkisi* qui, dans la diversité de ses représentations, est le plus souvent doté de fonctions pathogènes et curatives? Comment préserver, au moins partiellement, le système des *nkisi* dans le cadre duquel ils ont acquis et spécifié leur formation au cours d'une longue période d'initiation, et qui organise une part importante des champs étiologiques et nosologiques tout en imposant les conditions sociales et culturelles de la guérison?

Déclarant avoir définitivement renoncé à leurs savoirs et pratiques délétères, les *nga:nga* ne revendiquent aujourd'hui que la fonction thérapeutique de leur art. Rappelant que l'utilisation agressive des *nkisi* ne servait autrefois qu'à réprimer désordres et méfaits, sans

intervention directe dans le monde de la nuit, ils l'attribuent désormais à des malfaiteurs agissant dans cette dimension à des fins criminelles et le plus souvent anthropophagiques. Ce faisant, ils maintiennent l' ancestrale et nécessaire identité des causes instrumentales du mal et de la guérison, préservent la pertinence de leur intervention thérapeutique et conservent une clientèle dont les souffrances, selon eux, ne sauraient dès lors leur être imputés. Nous verrons qu'il n'en est rien et que le *Mvulusi* retourne en quelque sorte cet argument en les considérant comme les artisans d'une perversion moderne des *nkisi*.

Les forces *nkisi* diffèrent des *nkisi si* non seulement par leur faible degré de personnification -qui ne se prête pas à leur vénération dans un sanctuaire- mais aussi par la diversité et la gravité des maux dont elles affectent les humains qui transgressent les interdits rituels et sociaux.

Si les guérisseurs ne prennent plus en compte les rapports transversaux des deux ensembles considérés, non plus que l'unité du cadre cosmologique qui les contient, c'est non seulement dans un souci d'assurer l'hétérogénéité de leurs pouvoirs au monde de la nuit, mais encore en raison de l'évolution et des fractures culturelles évoquées ci-dessus : elles ont engendré une simplification vulgarisée de la variante régionale de la tradition kongo, la réduisant à ses grandes lignes également familières à la majeure partie de la population allogène de Pointe-Noire. L'au-delà où s'affairent les sorciers s'est peuplé d'êtres bénéfiques encore qu'impondérables et dangereux lorsqu'ils sont contrariés. Ce sont les *nkisi si*, ancêtres tutélaires des clans et génies du sol incarnés en de multiples lieux de l'environnement naturel, qui acquièrent, dans les lacs et les fleuves, les rondeurs émouvantes et massives de la *mami wata*, associées tout à la fois au lamantin et à la Femme.

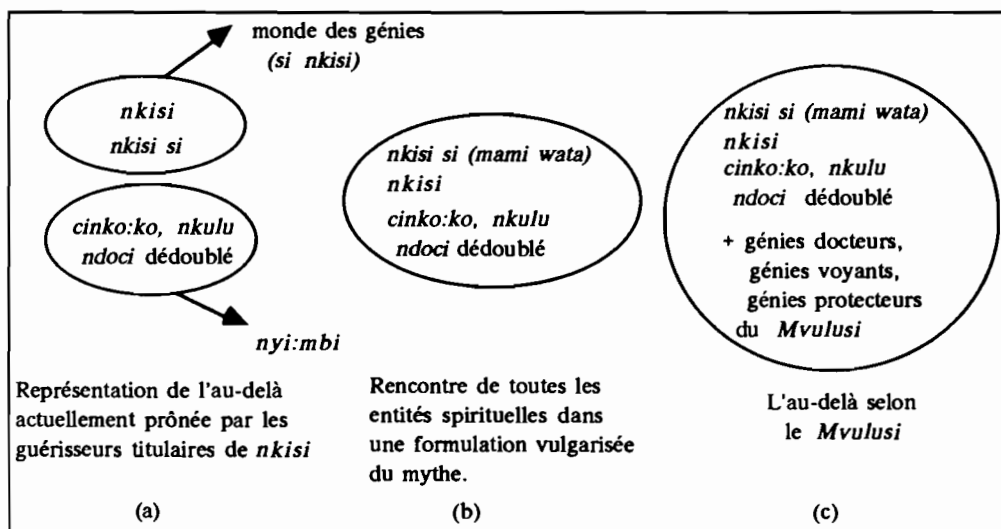


FIGURE 1

Ces deux appellations (*nkisi si*, *mami wata*) prédominent actuellement dans le Kouilou pour évoquer les êtres invisibles qui, loin de quelque sanctuaire ou d'un milieu aquatique, se mêlent aux "vivants" jusque dans la cohue citadine, sur les marchés, dans les trains ou les bâtiments administratifs (cf. fig. 1 (b)).

Cette stylisation du mythe et les aménagements cosmologiques dont elle procède se retrouvent aujourd'hui dans d'autres zones de l'aire culturelle kongo. De nombreux travaux, déjà anciens, notamment ceux de LAMAN (op. cit.), de BITTREMIEUX (1936) et de Van WING (op. cit.), attribuent un rôle antisorcier au 'génie' (*simbi*)(k) et au *nkisi*, dans une invisibilité accessible à toutes les productions imaginaires et ne se prêtant guère à la différenciation précédemment analysée. Elle est sans doute moins nouvelle qu'il n'y paraît et pourrait avoir, dans le passé, caractérisé la représentation du monde parmi les populations de l'ancien Royaume de Loango.

Cette hypothèse semble, au premier abord, ne s'intégrer que subsidiairement à une recherche en ethno-médecine; elle me paraît cependant importante non seulement pour une meilleure compréhension du parcours thérapeutique -ainsi que je le préciserai plus loin- mais encore pour l'identification de certains processus d' "autorégulation culturelle" liés à des nécessités de renouvellement explicatif et conceptuel de l'infortune, et notamment de la maladie. Elle suggère l'originalité de plusieurs prophétismes à vocation thérapeutique et à dimensions néo-traditionaliste ou synchrétique diversement affirmées, qui résiderait non seulement dans des emprunts bibliques et un agencement de la vision ancestrale de l'univers, mais encore dans la réactualisation ou la reconstitution plus ou moins fidèle de fragments du mythe, aujourd'hui estompés ou ignorés parmi les populations du Kouilou.

Dans son étude sur la société et la culture yombe (relative à la partie zaïroise du Mayombe), DOUTRELOUX (1967 : 230-232) insiste d'ailleurs non seulement sur le fait que le système religieux ancestral a rapidement disparu au cours des périodes coloniales et post-coloniales, mais encore sur l'ancienneté des "doctrines et pratiques ressuscitées du passé" par les prophétismes locaux.

En effet, bien que diversifiée en de nombreuses moutures parfois contradictoires, cette nouvelle fresque apparaît globalement liée à la mouvance prophétique. Contraire à la prudente séparation établie par les guérisseurs entre le monde de leurs *nkisi* et celui de la sorcellerie, elle renverse les barrières et met en contact l'ensemble des entités spirituelles, parmi lesquelles peuvent alors se regrouper et s'affronter les forces du Bien et du Mal. Elle se prête en cela à la confection de nouveaux scénarios explicatifs de l'existence.

Se référant aux usages modernes et maléfiques du *nkisi*, Ma Meno Véronique le considère comme un "mauvais génie". Prenant pourtant en compte ses fonctions anciennes et bénéfiques, elle s'efforce d'atténuer la valence négative et délétère dont elle l'investit à travers la condamnation de ses titulaires, afin d'assurer l'enracinement culturel de son mouvement. Au regard de la tradition dont il revendique l'héritage, le *Mvulusi* ne saurait, en effet, priver totalement son système de ce qui fut autrefois un garant de l'ordre en même temps qu'un agent de la maladie et de la guérison. Il lui faut, d'autre part, sauvegarder, dans un contexte nouveau, l'ancestralité et le prestige du concept de *nkisi si*, sémantiquement apparenté à celui de *nkisi* dont il constitue d'ailleurs une spécification étymologique.

Quant aux guérisseurs qui leur sont consacrés, il importera de les déconsidérer jusqu'à ce qu'ils acceptent soit de se convertir, si tant est qu'ils s'y résolvent un jour, soit d'adhérer à quelque autre groupement d'inspiration néo-traditionaliste dont l'authenticité et l'utilité ont été reconnues par la fondatrice. Ils sont donc mis à l'index en raison des compromissions de leur art avec des pratiques et des savoirs impurs, identifiés à des *ndoci* et condamnés en tant que tels.

Les prédicateurs invoquent, à cette fin, plusieurs significations et représentations du *nkisi* qui l'impliquent, ainsi que ses utilisateurs, dans la dimension "nocturne" de l'univers. Ils



jouent ainsi, en termes de stratégie professionnelle, sur la polysémie de ce concept, proche de l'ancienne et composite notion de "fétiche".

La fondatrice situe également les *nkisi si* en présence des êtres sataniques mais leur donne mission de les vaincre sur leur terrain. Les "nouveaux génies" combattent les causes de l'infortune dans les ténèbres infernales avant de dissiper celles-ci avec la 'torche' (*mwi:nda*) de Ma Meno Véronique.

Elle en fait, de surcroît, des anges gardiens, des voyants, ou des thérapeutes qui remplissent leurs fonctions par l'intermédiaire des fidèles sur lesquels ils "montent" pour les posséder.

Les adeptes ayant mené une existence terrestre édifiante deviennent, dans l'au-delà, des *nkisi si* actifs et présents parmi les vivants auxquels ils se manifestent par le rêve et la transe, et non plus des *nkulu* asservis et enfermés par un tyran anthropophage. Supplantant ces derniers et cumulant les fonctions, ils dictent désormais non seulement la loi du village mais encore celle du lignage.

A la fois proches de Dieu et des hommes, assujetties à la puissance du médiateur, diversement modifiées au gré de quelques emprunts à la tradition judéo-chrétienne, ces divinités topiques affirment leur ethnicité -et particulièrement la primauté historique du groupe vili-yombe, forgée dans le passé prestigieux du Loango et régénérée par l'apparition du *Mvulusi* - tout en se concertant avec les génies du monde entier pour édifier un ordre universel conforme au message de Ma Meno Véronique. Face à elles, dans la même dimension autrement dénommée, subsiste une société maudite : celle des sorciers impurs et des défunts qu'ils contaminent en les dominant (cf. fig. 1 (c)).

Dans cet antagonisme apparent du sorcier et du contre-sorcier dont la nature et le prestige procèdent pour chacun d'eux, quoi qu'il en soit, de leur interminable duel, dans cette lutte entre la société diurne et la contre-société de la nuit qui se fondent et se confortent mutuellement, se déroule aussi l'affrontement de deux variantes de la "tradition" dont la plus récente est apparue pour inventer les moyens, à la fois discursifs et cosmologiques, d'une adaptation critique et sélective de ses fidèles à la modernité.

L'analyse des homélies bi-hebdomadaires illustrera cette élaboration d'une nouvelle représentation de l'au-delà en même temps que la démarche accusatoire du mouvement à l'encontre des guérisseurs. Elle livrera également une position suspicieuse et ambiguë vis-à-vis de la médecine moderne dont les prédicateurs affirment l'impuissance ou, pour le moins, l'insuffisance : ils insistent sur l'urgence du renfort que le *Mvulusi* -à l'exclusion de tout autre dépositaire des savoirs ancestraux- devrait être autorisé à fournir aux principaux hôpitaux de Pointe-Noire pour en chasser les "satans" qui viennent y poursuivre et y achever leurs victimes. Mais ils savent aussi reconnaître les mérites de la "médecine du gouvernement" au point que, parfois, les divinités elles-mêmes clament des slogans de l'OMS par la voix des fidèles qu'elles possèdent, et notamment l'espérance de voir s'instaurer "la santé pour tous avant l'an 2000".

Enjeu de nombreux conflits, la "tradition" est à double titre dispensatrice de prestige et d'audience pour qui sait apparaître comme son dépositaire exclusif :

- son héritier se situe dans la lignée des grands ancêtres protecteurs et thérapeutes dont il incarne la puissance salvatrice face à des forces obscures, génératrices de désordre ou libérées par celui-ci;

- il peut également se poser en interlocuteur privilégié des responsables de la

Santé et de la Culture qui accroissent et institutionnalisent la légitimité de son pouvoir.

Stratégies et discours, par lesquels les thaumaturges-"superguérisseurs" tentent d'asseoir leur suprématie au détriment des *nga:nga* et de définir leur relation avec la "médecine du gouvernement" au mieux de leurs intérêts, comptent parmi les déterminants de l'itinéraire thérapeutique; ils lui imposent une césure et une étape intermédiaire dans la quête du "mieux-être", ou un aboutissement plus ou moins compatible avec le recours hospitalier.

Leur prise en compte éclaire les motivations du malade et de son entourage, leurs raisons de solliciter de nouvelles formes d'investigations et de soins ou de changer de registre en s'orientant vers l'hôpital.

Ces motivations sont dictées :

- par la remise en cause des révélations contradictoires de plusieurs voyants et de l'inefficacité de diverses cures;

- par la réputation faite à une "secte" de restaurer la santé et de dénouer les conflits plutôt que de les exacerber en dévoilant (inconsidérément ou à dessein) la nature des pouvoirs "mystiques" des protagonistes.

Elles ne transparaissent cependant qu'incomplètement dans les récits et les réponses des intéressés :

- D'une part la primauté accordée par le consultant-néophyte à telle ou telle conception de l'invisible procède soit de l'inconscient, soit, en tout état de cause, d'un ensemble d'insatisfactions et de désirs participant du rapport profond à la culture d'origine; qui saurait et voudrait pousser l'anamnèse et l'introspection jusqu'à exposer clairement ces ressorts intimes à l'enquêteur ?

- D'autre part, les péripéties accusatoires de l'itinéraire thérapeutique ne pourraient être évoquées qu'au risque de "retombées" psychologiques et sociales facilement prévisibles.

Analysés en référence au système des représentations des causalités de l'infortune chez les Vili et les Yombe, les propos des prédicateurs du *Mvulusi* et des consultants traduisent les "non-dits" et les choix.

Le succès croissant de ce mouvement, à Pointe-Noire, en milieu pluri-ethnique, ainsi que dans une région du Mayombe, n'est pas fortuit. Il atteste l'adéquation d'une offre, face à la nature et à l'urgence d'une demande.

Il répond à une "crise morale", terme employé par GLUCKMAN (1967) à propos de situations favorisant les accusations de sorcellerie et repris par AUGÉ (1975 a : 114) qui s'y intéresse "dans la mesure où il pourrait caractériser, avec un sens différent, (...) la situation post-coloniale en milieu africain" : ce n'est plus, dans cette perspective, tel ou tel groupe particulier qui est affecté "mais l'ensemble d'une société dont l'organisation est atteinte à la fois dans sa réalité concrète et dans son efficacité symbolique".

## 1.2. LE *NYI:MBI*

Ce terme est un synonyme de la 'nuit' (*bwi:lu*) pour désigner une "surréalité", un "monde total" englobant les êtres, les objets et les événements qui fondent, dans l'imaginaire, le malheur de l'Homme tout en lui offrant les instruments de la connaissance, du pouvoir, et du dépassement de sa condition primitive.

Le discours en fait le reflet, la réplique inversée et fantasmagorique de la réalité diurne. Assimilant cette dernière à l'opacité et à l'incomplétude des perceptions et du savoir originels de l'Homme, il investit ses éléments de multiples significations métaphoriques, évocatrices des fondements invisibles de l'univers.

Le fait d'agir dans le *nyi:mbi*, de s'y livrer à quelque manigance, est exprimé par le verbe *kuvu:nga*.

La dissociabilité de sa personne et l'ampleur de ses pouvoirs permettent au 'sorcier' (*ndoci*) dominant d'un lignage de 'se dédoubler' (*kusomuka*) afin de rejoindre :

- Les *nkulu*, âmes de ses victimes et parents défunts, regroupés dans le 'village des ancêtres' (*cibu:ngu*), dont l'asservissement garantit son autorité sur les vivants de son groupe.

"Leur nom est *nkulu* (...). L'homme qui a vécu honnêtement selon les lois et les coutumes des anciens, qu'il meure mangé par les *ndoki* ou (...) appelé par *Nzambi*, devient *nkulu*. Comme le serpent change de peau, ainsi lui se débarrasse de son enveloppe mortelle (...) et la laisse dans sa tombe. Il va là où l'ont précédé les ancêtres, en dessous de la terre, près de l'eau, là où nous vivons. (...) Les *nkulu*, qu'ils soient vieillards, hommes, femmes ou enfants, prennent un corps blanc." (Van WING, *op. cit.*, t. 2 : 38).

- Les *cinko:ko* ou *buti* (1) : il s'agit soit d'objets naturels ou fabriqués "projetés" dans l'invisible (armes et instruments divers), soit de synthèses vivantes et monstrueuses d'éléments humains et animaux que savent créer certains démiurges parvenus au faite de la connaissance; dans le second cas (privilégié dans cette étude), ce sont des auxiliaires "composés", indispensables pour s'aventurer dans l'au-delà et qui procurent dans le monde sensible des pouvoirs surhumains, métaphoriquement définis à partir de certains traits morphologiques, anatomiques ou psychologiques des victimes animales et humaines nécessaires à cette création imaginaire.

Peuvent être considérés comme les supports matériels d'entités spirituelles et "nocturnes" globalement identifiables à des *cinko:ko* :

- tout objet censé incarner un 'animal invisible' (*cibulu cinyi:mbi*) (2), dont la forme et la fonction usuelle peuvent être sans rapport avec la nature de ce dernier;

- la maquette plus ou moins sommaire d'un engin (camion, téléphone), qui en évoque et en incarne une réplique invisible ;

- un élément de l'environnement naturel (lac, caverne, végétal) dans lequel on voit la réalité même dont use invisiblement le *ndoci* plutôt que son réceptacle concret. Instruments nécessaires à l'existence et à la survie du double évadé de son enveloppe charnelle, l'épineux qui le cache et le protège, la 'citrouille' (*lile:nji*) (3) qui lui sert de siège, ou les feuilles ovales et allongées du 'Ficus à glu' (*nsa:nda*) (y) (4) qu'il utilise comme parasol réfèrent non seulement à un domaine lointain et mystérieux auquel ont accès les détenteurs de la Connaissance, mais encore à leur présence invisible et menaçante parmi les vivants.

## 1.2.1. AU PAYS DES AMES

Evoquant l'éclatement des clans et la dispersion de leurs fragments, mes informateurs précisent qu'aujourd'hui tout groupe de parenté -y compris les segments lignagers de faible importance- possède son propre *cibu:ngu*. Lorsque le sorcier réputé maître de ce lieu d'outre-tombe n'est pas le chef de la parenté vivante, il doit collaborer étroitement avec lui, dans le monde sensible, pour harmoniser les relations entre les consanguins qui perdurent entre ces deux dimensions. A cette fin, il utilise le *ngalu*, ensemble d'ingrédients naturels, d'ossements des ancêtres et d'éléments végétaux, contenus dans un panier à couvercle et dont les combinaisons constituent les supports rituels de ses rapports avec les "mânes".

A l'issue de son dédoublement, il se rend le plus souvent dans ce lieu fortifié du monde invisible, hors duquel il répugne à se risquer : graves et immédiates s'avèrent, dans le 'monde diurne' (*mu:nyi*), les conséquences physiques et psychiques d'un choc léger ou de la moindre éraflure infligés à son 'double' (*cidu:ndu*). Dans son fief, où il ne pénètre qu'après en avoir prévenu et rassemblé les habitants en soufflant dans une corne de 'Situtunga' (*mvuli*) (5), le *ndoci* emprisonne non seulement les âmes de ses parents défunts -qu'il ait ou non provoqué leur mort- ainsi que celles des proies saisies et tuées dans d'autres lignées, mais encore, moyennant rétribution, les victimes confiées à sa garde par d'autres sorciers démunis de semblables lieux d'enfermement. Un 'esprit du clan' (*nkulu nka:nda*) (6) -à la fois parent et propriété du sorcier dominant- y est donc différencié de l' 'esprit d'autrui' (*nkulu fumu ngana*) (7) qui appartient à un autre groupe.

Il y garde aussi des prises d'une valeur particulière tels des 'jumeaux' (*ciba:sa*) (8) ou un *mpopi* (9), individu dépourvu du *linkundu* : cet "innocent" est objet d'amusement pour les *ndoci* qui se réunissent parfois pour le bousculer, le molester et se l'envoyer de l'un à l'autre "comme un ballon". Il lasse pourtant rapidement le maître du *cibu:ngu* en raison de son instabilité, aussi dérangeante en ce lieu que la turbulence des petits enfants; en défiant tout règlement par ses frasques et ses tentatives d'évasion, il oblige son gardien à l' 'aveugler' (*kutobula mê:so*) ou à l'amputer des deux pieds, pour le faire tenir en place.

L'extraction du double hors du corps physique, son apaisement rituel destiné à lui ôter toute idée de vengeance à l'égard du meurtrier ainsi que les autres précautions nécessaires à l'adaptation d'un "mort" à sa nouvelle demeure seront décrits en même temps que la création du *cinko:ko* dont ils constituent les étapes préliminaires (10).

Désignés selon leur connotation maléfique et hors de tout rapport de parenté, les habitants du *cibu:ngu* sont des *lintengo* (11) ou "mauvais esprits". En tant que *nkulu*, ce sont -au sens premier- des parents exigeants voire tyranniques et dangereux pour les vivants auxquels ils se manifestent de mille manières, mais aussi reconnaissants et généreux dès lors qu'ils sont honorés par des offrandes et un entretien régulier de leur tombe.

Les deux mots sont cependant synonymes dans le langage courant pour désigner ces esprits selon leurs caractéristiques négatives et angoissantes.

Le terme *cilu:nzi* (12), qui évoque à la fois la mémoire et l'âme au sens éminent et innocent du terme, acquiert également, dans le langage courant, une signification "nocturne" en s'appliquant, sans les identifier clairement, à des avatars inquiétants de la Personne tels les *nkulu* et les *cinko:ko*.

La dissociation de l'esprit et du corps (due à un dédoublement volontaire, ou consécutive à la mort physique) ainsi que la position de l'Homme tant par rapport au 'Bien' (*buboti*) et au 'Mal' (*mbi*) que vis-à-vis des dimensions "nocturne" et "diurne" de l'univers -le *nyi:mbi* et le *mu:nyi*- déterminent la dénomination du principe spirituel de la Personne.

Si l' 'âme', l' 'esprit' (*cilu:nzi*) désigne aussi le 'double, ombre et reflet' (*cidu:ndu*) (13), en tant que 'chair humaine' (*mbisi mu:tu*) livrée à l'anthropophagie spirituelle du sorcier -dont la préoccupation permanente est, dit-on, de 'manger les esprits' (*kulia bilu:nzi*) - il s'agit également, dans ce sens, d'un *nkulu* soumis à la volonté du *ndoci*.

Est-ce à dire que le double doit se concevoir comme une entité diversement dénommée, dépourvue de composants dissociables? Cela reviendrait à réduire le devenir post-mortem de la victime d'un ensorceleur, en termes d'alternative, à deux modalités exclusives l'une de l'autre et soumises au choix du meurtrier capable soit de la dévorer, soit de l'asservir dans le *cibu:ngu*.

Cette hypothèse semble erronée, qui réduirait singulièrement l'importance de la population du "village des ancêtres". LAMAN (*op. cit.*, t. 3 : 14) la réfute par la précision suivante : "Of a person who has died there are three parts (...) the part which is eaten by bandoki, the part that is transformed to nkuyu (14) and the part that remains in the grave, i. e. pupu (15), shed skin."

Intermédiaire entre vivants et défunts, le maître du "village des morts" s'y rend fréquemment pour y maintenir son autorité et y exploiter la force de travail des *nkulu*, soumis à sa volonté quoique susceptibles de se rebeller en cas de maladresse de sa part... Il peut y 'délibérer' (*kusu:nga*) avec les membres importants de la communauté, s'y restaurer et s'y délasser, choisissant pour son plaisir les filles les plus jolies... et s'obligeant d'ailleurs par ce commerce sexuel (le plus souvent incestueux) à n'approcher son épouse, sous peine de la rendre gravement malade, qu'à l'issue d'un délai de quarante-huit heures après son retour dans le monde sensible, consacré à des purifications rituelles.

Bien qu'adonnés aux travaux de culture, dont profite leur géôlier, les habitants du *cibu:ngu* sont partiellement nourris par celui-ci qui, s'éloignant de son village, au vu et au su de l'entourage, les bras chargés de fruits et de paquets de manioc, pour revenir peu après, les mains vides, renforce sa réputation et son statut.

Cette population est à la fois retenue captive et protégée des dangers extérieurs par des *cinko:ko*.

Les alentours sont surveillés par des singes et des oiseaux "composés" tandis que les abords immédiats sont défendus par des 'pièges' (*nta:mbu*) (16), par la profondeur d'un 'ravin' (*mbengi*), le 'courant' (*lunza:nza*) d'un 'arc-en-ciel' (*ncia:ma*) ou le blindage d'écailles d'un 'pangolin géant' (*mpisi*)...

Attaques et irruptions soudaines sont, en effet, toujours à craindre. Elles sont le fait soit d'autres sorciers, soit d'un spécialiste de l'affrontement direct avec ceux-ci, qui, escorté de ses propres auxiliaires, se risque parfois dans une tentative désespérée pour sauver un "vivant" entraîné de force dans un *cibu:ngu*. Les récits de ces combats mythiques sont riches en péripéties mouvementées, feintes, diversions et poursuites, dans lesquelles les protagonistes déploient leur intelligence et leur puissance.

L'étranger de passage, le voyageur isolé dont la disparition ne provoquera pas de remous immédiats, sont particulièrement exposés à ce mode d'emprisonnement... Affables, les

*nkulu* (ou *lintengo*) font asseoir le nouveau venu et lui offrent une collation. En goûtant à cette nourriture, il perd ses faibles chances d'être délivré et de réparaître au grand jour ; il doit tout particulièrement s'abstenir de gingembre, utilisé comme condiment, comme friandise ou pour épicer certaines boissons rafraîchissantes.

Nombre de disparitions de chasseurs ou de pêcheurs en mer sont ainsi attribuées à leur arrivée involontaire dans un *cibu:ngu*. S'ensuivent des accusations et des règlements de compte provoquant parfois l'intervention de la gendarmerie et des poursuites judiciaires.

Localisé sur le 'dépotoir' (*liya:la*) (17) derrière la maison, ou dans un endroit isolé à quelque distance du village, le *cibu:ngu* est propriété d'un *ndoci* responsable, dans son groupe de parenté, des relations entre les vivants et les morts. N'en possédant pas, le sorcier moins puissant peut détenir des proies peu nombreuses dans une 'cachette invisible' (*ciswêku cinyi:mbi*). Egalement appelé *mpi:ndu*, ce repaire est aménagé dans un milieu végétal d'accès particulièrement difficile, offrant aussi à son propriétaire dédoublé un abri contre les dangers du *nyi:mbi*. (cf. phot. 1, 2, 3). Il est le plus souvent constitué par :

- la masse épineuse des inflorescences fructifères du 'palmier à huile' (*liba*) (18) ;
- la pourriture d'un vieux tronc de 'padouk' (*nsiê:si*) (19) ;
- les arcades massives ou les enchevêtrements de racines échasses de diverses espèces de 'palétuvier' (*nsa:nvi*) ;
- l'amas des racines du 'figus à glu' (*nsa:nda*) qui enlacent le tronc de l'arbre support ;
- la hauteur du 'kapokier' (*mfuma*) (20) et les épines qui en recouvrent le tronc ;
- les épines de certaines plantes suffrutescentes comme *Mimosa pigra* (*kifu:ndi*)(y) ;
- le tronc épineux du 'palmier asperge' (*nkawu, nkaku*)(y) (21) ;
- le bois exceptionnellement dur de *Millettia versicolor* (*mbota*) ;
- la taille imposante de *Copaïfera religiosa* (*nteni*).

Rien ne sert d'acquérir semblables cachettes si l'on ne dispose, pour s'y introduire, de capacités physiques appropriées, reçues d'un animal "composé". Des exemples précis de la prépondérance du *cinko:ko* dans l'organisation et la description divinatoire du *nyi:mbi* seront fournis dans le chapitre relatif à ses nombreuses fonctions.

Ces lieux protégés assurent la pérennité des groupes de parenté, la proximité et le dialogue des morts et des vivants, mais aussi leur séparation, indispensable à la santé du corps social et des individus.

Le *Mvulusi* associe l'apparition et l'aggravation continue des nouvelles formes du malheur en milieu urbain à un déchaînement actuel de la sorcellerie dont l'une des causes essentielles tient, selon lui, à l'impossibilité de maintenir ces fiefs invisibles dans la ville, où les sectes les localisent, les détruisent et les dénoncent en tant que fondement institutionnel et conflictuel de l'anthropologie.

Félix T... m'explique qu'«en ville, les *ndoci* ont la vie difficile parce que la surveillance y est forte ; et puis, les arbres qui servent de *mpi:ndu* y sont rares. Quant au *cibu:ngu*, c'est un village, souvent très grand et très facile à repérer, pour les gens qui 'voient' (*kumona*)... Ils doivent donc garder leurs *nkulu* 'à la maison' (*ku nzo*) et cela fait beaucoup de complications».

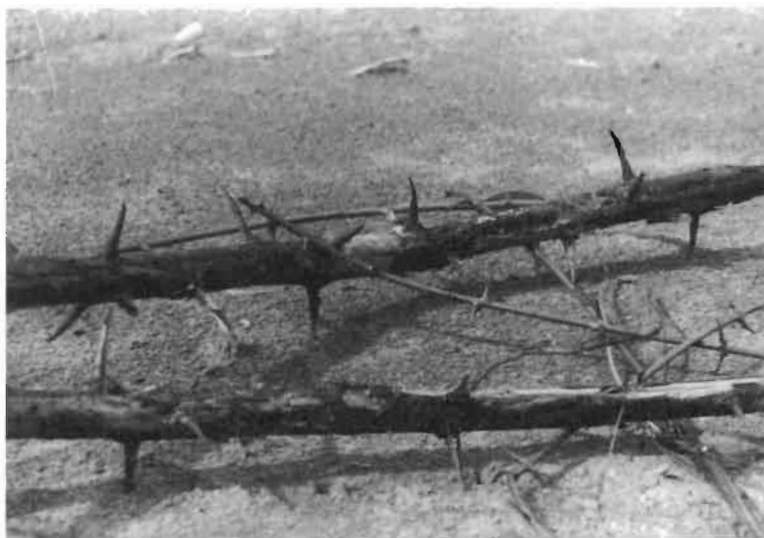
Enumérant les difficultés que connaît l'entourage des sorciers, il précise que les nouveau-nés sont particulièrement sensibles à ces proximités néfastes qui les font continuellement 'crier ou pleurer de frayeur' (*kuyayumuka*). Les épouses prennent peur, tombent



1



2



3

**Matérialisations végétales de repaires sorciers (1, 2)  
et d'une défense collective contre les intrusions nocturnes**





malades; les divorces se multiplient. Fait plus grave, ces fauteurs de désordre ne parviennent pas toujours à 'retenir' (*kusitika*) leurs *nkulu* qui s'échappent, semant terreur et maladie dans de nombreux quartiers...

C'est pourquoi le *Mvulusi*, qui affirme disposer d'une version nouvelle et paradisiaque du *cibu:ngu*, vers laquelle un psychopompe conduit les adeptes après leur mort physique, approuve le combat purificateur mené dans le Kouilou par diverses entreprises messianiques, tout en le jugeant inefficace et indirectement générateur de 'pagaille' (*nvu:su*) (22).

Au désordre socio-économique et psychophysiologique engendré par le mode de vie urbain correspond, en tant qu'effet et cause, celui des relations entre les 'vivants' (*mu:tu lumo:nio*) (23) et les esprits des morts. La fréquente dispersion des membres et sous-groupes lignagers entre la multitude citadine et quelques villages désormais silencieux rompt l'équilibre d'une collectivité bipolaire partagée entre le "visible" et l' "invisible", entre la calme innocence du jour et la transgression créatrice de la nuit. Le scénario divinatoire a plus difficilement recours au décor du *cibu:ngu*, théâtre d'ombres dont les acteurs se dispersent à l'image des vivants auxquels ils donnaient la réplique.

### 1.2.2. MI-HOMME MI-BETE

Dans l'au-delà, le sorcier retrouve aussi ses *cinko:ko* ou *buti*. Il a été précisé dans de précédentes études que ces deux termes sont des synonymes désignant, chez les Vili et les populations avoisinantes, les auxiliaires animaux, les instruments naturels ou fabriqués par lesquels sorciers et contre-sorciers acquièrent des facultés psychiques et physiques surhumaines, défient l'espace et le temps, s'affrontent dans le ballet féroce d'embuscades, de métamorphoses et de transsubstantiations propres à la 'guerre nocturne' (*livita libwi:lu*) dans le but d'affirmer leur domination sur le monde sensible.

L'utilisateur de cet esclave hybride le tient :

- Soit de l'un de ses proches qui le lui a remis peu avant de mourir, en gage d'estime et d'affection. Il peut aussi l'avoir volé sur la tombe d'autrui, peu après l'inhumation. Le discours divinatoire invoque d'ailleurs la fréquence et la primauté étiologique de ces appropriations illicites, toujours fatales aux voleurs.

- Soit d'un spécialiste qui l'a créé à son intention contre rétribution (argent, biens de consommation courante), et moyennant, dit-on, contrepartie dans le monde invisible : le solliciteur offre au démiurge un membre de son propre matrilignage.

Cette entité se retrouve sous des appellations plus ou moins approchantes en plusieurs régions d'Afrique Centrale. MALLART GUIMERA (1981 : 129-144) étudie chez les Evuzok les diverses classes de "*nkuk*", agent surnaturel et animal du sorcier auquel celui-ci peut s'identifier.

Aux vocables vili (*cinko:ko*), yombe (*kinko:ko*) et lumbu (*iko:go*) correspond en kikongo le mot "*kinkonko*" qui désigne particulièrement l'observation d'un 'tabou' (*konko*)(k) et aussi la notion d'augmentation, de surcroît (Cf. SWARTENBROECKX, 1973 : 167).

Van WING (1921 : 123-125), qui évoque une possible origine totémique de ce terme, en fait un substantif signifiant "tabou clanique" ainsi qu'un adjectif exprimant la qualité générale des êtres et des objets concernés par l'interdit : des végétaux et des animaux sont "kinkonko" -et non des "kinkonko", le terme devenant dans cette perspective un attribut- en ce qu'ils font l'objet d'un tabou.

LAMAN (op. cit., t. 3 : 211) attribue au "kinkonko" une signification analogue à celle qui prévaut parmi les populations de la côte et privilégie sa nature animale. Il voit également dans ce concept un vestige probable de totémisme : "Traces of totemism (...) are rarely found. Occasionally, a father may tell his child : 'This is your kinkonko, take good care of it, do not be too eager to send it out into the villages to steal hens, as it may be killed and then you, too, will die.' This is rare, however, and happens only if the father himself has adopted that particular animal as his kinkonko."

Après bien des réticences pour aborder ce sujet, un vieillard de Mvuti affirme qu'autrefois, avant que l'on ne se mette à en posséder de plus en plus et que la sorcellerie ne devienne un fléau incontrôlable, les *cinko:ko* étaient "rares". «Il n'y en avait, affirme-t-il, qu'un ou deux par famille; c'était un trésor. Seuls les féticheurs et les sorciers en avaient plusieurs».

A noter que le "totem" dont il est fréquemment question, en français, dans les conversations relatives à des affaires de sorcellerie désigne généralement un *cinko:ko* dans l'esprit des locuteurs, c'est-à-dire l'agent ou l'instrument "mystique" d'un *ndoci*, plutôt que le *mvila* dont la signification englobe à la fois le clan et son emblème végétal ou animal.

"Monstre hybride créé par un demiurge au moyen d'éléments humains et animaux, le *cinko:ko* pourvoit son utilisateur de capacités hors du commun. Ce dernier peut, selon les caractéristiques animales de ses auxiliaires invisibles, s'enrichir, dominer psychologiquement son entourage, courir et se battre avec force et agilité, s'envoler comme un oiseau, nuire à son prochain de mille manières. Il existe un rapport certain (...) entre la société secrète gabonaise du *bwiti* (prononciation dans la variante dialectale lumbu propre à la région de Sintoukola et à la zone comprise entre Nzambi et la frontière gabonaise : *buti*) et le monstre invisible que les Vili dénomment *cinko:ko* (...) et les Lumbu *iko:go*. (...). Dans la région de Sintoukola et surtout dans la zone forestière comprise entre la lagune de Konkouati et la rivière Ngongo, plusieurs informateurs lumbu m'ont affirmé que, lors de la "danse du buti", les individus pourvus d'animaux "nocturnes" particulièrement puissants -gorille, python, éléphant- se les révèlent mutuellement.

Au-dessus de chacun de ces danseurs, l'animal se tient immobile et "invisible", offert à la vue pénétrante des autres sorciers qui, bien que physiquement (et spirituellement) présents dans le monde diurne, n'en demeurent pas moins capables de percevoir les êtres et les choses "nocturnes"... Parade fantastique d'intimidation et de ralliement par laquelle chaque individu dont la nature est "composée" (terme signifiant la diversité des entités constitutives de la personne sorcière) cherche à décourager les entreprises agressives éventuellement préparées contre lui et à se concilier les bonnes grâces et l'appui de ceux dont il croit les pouvoirs occultes similaires ou supérieurs aux siens.

Il s'agit là, précisent plusieurs informateurs, d'une fonction essentielle du buti. A mes interrogations insistantes pour situer ou définir ces deux réalités (*cinko:ko*, *iko:go/buti*) l'une par rapport à l'autre, deux jeunes Lumbu employés sur un chantier forestier, dans la région de la Ngongo, m'expliquent patiemment : «On peut dire *buti* ou *iko:go*. C'est la même chose.

Par exemple (l'un d'eux joint le geste à la parole), si tu me dis "passe moi la bière", je te tends la bouteille de bière et c'est ce que tu voulais. Bon, le *buti*, c'est la danse, c'est la grande organisation secrète qui permet à chaque "personne composée" de montrer à tous son *iko:go* le plus puissant; il contient l'*iko:go* comme la bouteille contient la bière». (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1983 : 203-204)

Issue d'une chirurgie fantasmagique par laquelle tout animal peut être, dans le *nyi:mbi*, doté d'une tête humaine et de l'esprit qu'elle contient, cette créature hybride est comparable aux aberrations anatomiques des harpies -ces turbulentes filles d'Electre- ou encore à celles de Garuda, l'aigle de Vishnou, lorsque sa tête d'emprunt, prélevée sur une victime humaine, est posée sur le corps d'un grand rapace. Le *cinko:ko* peut aussi ressembler à Echnida (24), femme et serpent tout à la fois, dévoratrice d'innocents voyageurs, s'il est créé avec semblable animal.

Indispensable à la réussite de toute entreprise, cette synthèse scandaleuse d'Homme et de Bête offre à celui qui sait la créer ou l'acquérir de quelque autre manière -se risque à en revendiquer la maîtrise ou se la laisse attribuer par la 'rumeur publique' (*lusu:ngu*)- la capacité de modifier à son profit le "cours des choses" et, par là-même, la puissance nécessaire à la recherche et à l'exercice du pouvoir.

Quelle que soit sa finalité (bénéfique ou maléfique) -définie en rapport analogique avec l'identité et les caractéristiques respectives de ses constituants humains et animaux- les conditions meurtrières et anthropophagiques de sa création et de son entretien procèdent d'une agression intralignagère, ou perpétrée dans un autre groupe lorsque l'attaquant a su y obtenir l'accord d'un sorcier dominant.

La chance de sortir indemne d'un accident, le succès à un examen ou dans une entreprise professionnelle ainsi que toute disposition physique ou intellectuelle manifestement supérieure à la moyenne s'expliquent par la possession d'un ou de plusieurs *cinko:ko* appropriés...

C'est pourquoi, survenant dans l'entourage d'un individu dont les hauts faits en quelque domaine, la richesse, le prestige ou l'envergure politique autant que les qualités qui les fondent sont déjà attribués par l'opinion publique à l'emploi de ces chimères, maladie et décès risquent de lui être imputés à crime, corroborant maints soupçons et ragots.

Tout aussi révélatrice et compromettante s'avère sa réussite, si elle survient peu après la mort d'un ou de plusieurs membres de sa parenté matrilineaire.

Dans l'un et l'autre cas de figure, il peut être accusé d'avoir tué pour se procurer la chair et le sang spirituels nécessaires -selon les situations définies par le discours divinatoire- à la création et à l'alimentation d'un "animal invisible", ou encore à sa réfection et à sa guérison.

Les risques d'accusation et les causalités profondes du malheur résident donc dans la possession présumée de l'un de ces pouvoirs (lorsqu'elle n'est pas justifiée et légalisée par l'exercice public d'une fonction médico-magique) et, partant, dans les qualités personnelles qu'atteste la maîtrise de l'environnement physique et social.

On comprend aisément que les difficultés rencontrées par les promoteurs et les acteurs d'entreprises de développement sur la façade maritime du Congo procèdent, pour une grande part, de l'implication sorcière de toute initiative individuelle extérieure aux rapports d'autorité lignagers.

Nous verrons plus loin que la création d'un auxiliaire animal nécessite l'intervention de plusieurs *cinko:ko* primordiaux tels la 'mante religieuse' (*susu lika:nda*) (25) ou le 'sphex' (*ngwa:sa*) (26).

Le *cinko:ko* est donc, conjointement, moyen et aboutissement de l'activité du *ndoci*. Celle-ci livre un niveau supérieur d'intervention humaine dans le monde des morts. Il ne s'agit plus seulement d'asservir le double de la Personne mais de l'associer, par un "soutien" rituel fourni dans le monde sensible, à la représentation animale ou matérielle de l'objectif poursuivi.

Dans le premier cas, nous avons affaire à un être hybride et monstrueux, issu de greffes imaginaires, rituellement accomplies avec des éléments humains et animaux, substitués des doubles nécessaires à l'opération.

Dans le second cas, il peut s'agir d'un train, d'une montagne ou d'un arbre fruitier, dont la figuration réduite (dessin, maquette) doit être -comme pour un *cinko:ko* "vivant"-enveloppée dans un linge taché de sang ou intégrée de diverses manières à un rituel d'activation destiné à 'transformer' (*kubalula*) le modèle et à obtenir sa réplique "en double".

Bien que je me réfère essentiellement, dans cette étude, à l'auxiliaire du sorcier, cause active et vivante de la maladie, le concept de *cinko:ko* s'élargit donc à tout moyen instrumental d'action dans le *nyi:mbi*, à toute réalité matérielle investie, par les voyants, de quelque fonction dans une séquence imaginaire du devenir humain.

M. T..., médecin-chirurgien à Madingo-kayes, m'entretient un soir de l'animation occulte de cette localité vili dont la réputation en matière de sorcellerie n'est plus à faire : «La nuit' (*ku bwi:lu*), 'dans l'invisible' (*ku nyi:mbi*), il y a un vacarme et une activité formidables, des usines, des immeubles, des aéroports, une circulation aérienne et routière intense... Madingo-kayes, c'est tout cela, et non seulement les maisons en planches et les quelques locaux administratifs que vous y voyez!»

De la part d'un médecin, ce discours suggère l'interférence des interprétations biomédicales et sorcières de la maladie en milieu hospitalier. Confirmation m'en sera d'ailleurs fournie lors de divers entretiens spécifiquement orientés sur ce sujet.

Tout animal nuisible, dangereux ou jugé tel et possédé dans l'imaginaire participe des causalités du mal en tant qu'élément central ou subsidiaire d'une stratégie complexe et criminelle, dévoilée par un voyant.

Les *cinko:ko* sont également des causes directes ou indirectes de la maladie et de la mort, de par les conditions meurtrières de leur création, de leur acquisition et de leur entretien, ainsi qu'en raison des finalités spécifiquement offensives de certains d'entre eux. Ils 'contaminent' (*kunamika*) aussi, insidieusement, leur propriétaire par une proximité ou un contact permanents avec lui, ou, délibérément et de façon plus soudaine, les victimes qu'il leur désigne.

Les troubles qu'ils occasionnent, ai-je précisé, sont, autant que les capacités surhumaines qu'ils dispensent, définis dans un rapport analogique avec leurs caractéristiques animales, au plan anatomique ou éthologique; exemples : fouillant du bec son plumage au-dessus d'une personne et à son insu, un rapace (l'oiseau *lusuci*) laisse tomber sur elle des particules qui l'affecteront de 'gales' (*bikwa:ni*) tenaces tandis que 'iules' (*ngongula, nzwa:lu* (y)) et chenilles urticantes infligent diverses autres dermatoses à leurs victimes en se déplaçant sur leur corps, ainsi qu'une calvitie partielle et circulaire au sommet du crâne où l'on pense qu'ils s'enroulent en spirale... Les lésions cutanées (macules rouges, nodosités cuivrées)

occasionnées par la 'lèpre' (*bwa:si*) n'étant pas sans évoquer la couleur des 'crevettes' (*mikosa*) ou celle de divers écureuils, la maladie peut être due à ces animaux après qu'ils ont été transformés en *cinko:ko* et lancés par leur maître contre une cible de son choix. S'il apparaît comme leur possesseur malheureux, le lépreux n'en est pas moins l'un des 'chefs de l'invisible' (*fumu nyi:mbi*) dont la dégradation apparente ne trompe guère et signifie au contraire sa puissance. Gesticulations et grimaces du 'chimpanzé' (*nziku*, *ciya:nji*) communiquent des troubles mentaux.

Ce type de nocivité semble accessoire en regard d'une finalité principale consistant à accroître l'efficacité du sorcier dans une activité particulière. Le *cinko:ko* n'en constitue pas moins pour ce dernier -du moins en ce qui concerne les animaux dangereux- un agent d'agression fréquemment évoqué, à ce titre, comme cause de maladie ou d'accident.

Après avoir tué sa victime et s'être emparé d'une modalité adéquate de son double, le *ndoci* détourne celle-ci de sa nature et de son existence "normales"; il détruit son intégrité ontologique en l'associant au double d'un animal.

A la fois aboutissement et moyen de la Connaissance et de l'Action, cette créature de cauchemar permet à l'Homme de dépasser sa propre condition originelle au prix de sa transgression de tous les interdits.

En dépit de cette signification antisociale, son possesseur est considéré comme l'homme complet par excellence, apte à assurer la sécurité, la prospérité et la pérennité du groupe.

De plus, quels que soient leur fonction initiale et leurs comportements nocifs, ces entités spirituelles ont, pour la plupart, des usages préventifs, thérapeutiques ou défensifs, également inspirés par l'observation de la faune : le chimpanzé peut devenir un médecin fort habile à palper et à ausculter; les sangsues permettent de retirer du sang tandis que la toile tissée par certaines araignées sert au 'rebouteux' (*cilia:ta*) pour envelopper les membres cassés ou endoloris.

Un thérapeute ne peut, en effet, guérir les troubles occasionnés par l'un d'eux qu'en faisant intervenir un animal identique à celui qui a provoqué la maladie : il s'agit en quelque sorte d'apaiser ou d'amadouer la bête -si l'on se réfère à des relations fantasmatiques, conciliantes voire sexuelles entre les deux *cinko:ko*- ou de "jouer" sur son identité et sa nature causale en lui substituant un sosie animé d'une intentionnalité positive, et seul capable, par cette ruse, d'inverser le processus morbide.

L'interprétation des conditions métaphysiques et rituelles de la création, de l'utilisation, de l'entretien, et particulièrement de l'alimentation du *cinko:ko*, ainsi que l'analyse de ses significations dans le système des représentations de la maladie montreront que son activité -"nocturne" par définition- apparaît parfois à la lumière du jour, et que la situation d'un événement, d'un être ou d'une chose dans l'une ou l'autre de ces deux dimensions ne répond pas toujours à une franche alternative.

J'ajouterai que la dualité *mu:nyi/bwi:lu* (ou *nyi:mbi*) est également relativisée par le fait qu'un acte accompli dans le monde sensible peut être qualifié de "nocturne" en raison de ses finalités invisibles et anthropophagiques.

De là à identifier un geste ou un comportement à son référent fictif et coupable, il n'y a qu'un pas, facilement franchi dans l'emportement ou la stratégie du discours divinatoire...

Un rituel semble donc, en certains cas, aussi "nocturne" que la séquence événementielle et mythique dont il est le signifiant... Il peut être, au demeurant, jugé tel parce que le locuteur le situe explicitement dans l'au-delà... Les *nkulu* ne connaissent-ils pas eux-mêmes la transe divinatoire et ne se livrent-ils pas également à toutes formes de voyance et d'investigation pour en savoir plus sur quelque désordre rompant l'équilibre de leur société? Jeux de miroir du signifiant et du signifié, de l'en-deçà et de l'au-delà, du reflet se démultipliant à l'infini dans la profondeur de l'imaginaire...

Cette plasticité ontologique s'exprime dans l'établissement d'un rapport causal de l'existence quotidienne à la maladie. Elle caractérise la création du *cinko:ko* qui réside dans une activité rituelle effectuée sur un objet support ou sur le thorax de l'opérateur selon que le pouvoir est acquis et conservé à l'extérieur ou à l'intérieur du corps. Elle se manifeste surtout dans l'argumentation accusatoire contre un individu dont des attitudes et des gestes, apparemment banals et anodins, sont perçus par les personnes clairvoyantes comme le déroulement épiphénoménique d'une activité localisée dans le *nyi:mbi*.

La vie quotidienne dans le monde sensible apparaît ainsi comme une succession de signes traduisibles par les seules "personnes composées", c'est-à-dire par les possesseurs d'un *linkundu* puissant, capables de "voir" dans l'au-delà ou, mieux, d'y pénétrer, d'y appréhender les causes voire d'influer sur elles selon la force de leurs *cinko:ko*.

En condamnant ces derniers en tant qu'acteurs maléfiques du monde invisible et anthropophagique, Ma Meno Véronique leur enlève toute valence positive, en dépit de leurs fonctions bénéfiques dans la quête de la santé, de la prospérité et du pouvoir.

Diversement tributaires de ces 'diables' (*nkulu* et *cinko:ko*), voyants et guérisseurs -les *nga:nga* - de toutes spécialités sont en cela violemment dénoncés par les dirigeants du *Mvulusi* qui leur reprochent autant leurs accointances "nocturnes", néfastes aux malades, que leur commercialisation de pouvoirs impurs contenus dans des "amulettes", des flacons ou des "bouteilles" (27).

Sorciers et voyants-guérisseurs sont donc identifiés les uns aux autres en raison de leur maîtrise des *nkulu* et des *cinko:ko* dans la possession desquels le *Mvulusi* voit tant une source d'impureté et de malheur qu'une résistance et un défi à sa propre perspective éthique et cosmologique (l'ordre des *nkisi si*).

Les premiers sont des ennemis intimes; ils sont et font le Mal contre lequel s'arc-boute le médiateur pour en écarter l'Homme. Ce sont des adversaires "sûrs", qui ne font jamais défaut et dont l'inlassable agressivité fonde la vocation des "nouveaux génies"...

Quant aux autres, à l'image de tout parti ou faction accusé de déroger à une norme et à des valeurs initiales, ils sont perçus par les disciples de Ma Meno Véronique comme de redoutables malfaiteurs dissimulant leur nature et leurs objectifs sataniques derrière une activité thérapeutique ou divinatoire. Dans leurs homélies, les prédicateurs ne dénoncent qu'allusivement (prudence oblige) la perfidie par laquelle ces *nga:nga* ont obtenu du pouvoir administratif un nouveau statut vaguement honorifique: celui du tradipraticien dont la collaboration avec la médecine occidentale est à l'ordre du jour et dont, au demeurant, le *Mvulusi* bénéficie également.

Ils sont, quant au reste, ouvertement condamnés en tant qu'instigateurs d'une permanente entreprise d'escroquerie et de déstabilisation des individus et des collectivités ne profitant en définitive qu'aux *ndoci*... c'est-à-dire à eux-mêmes.

Déterminée, dans l'ensemble du pays, par une expansion et une diversification

charismatique des valeurs judéo-chrétiennes qui favorisent et satisfont à la fois l'attente d'une nouvelle eschatologie et d'une cohérence manichéenne du monde, cette exclusive axiologique réduit le *nyi:mbi* à une dimension diabolique de l'univers n'offrant à l'Homme que les instruments de sa chute et de sa destruction...

On peut évaluer, particulièrement en milieu urbain où la concurrence entre les *nga:nga* et les mouvements prophétiques s'exprime parfois violemment, l'ampleur des malentendus liés à certaines formes enthousiastes et peu réfléchies du discours officiel, visant à exalter dans sa globalité une "médecine traditionnelle" jugée fort justement indissociable de sa dimension "mystique" ou "spirituelle". Plus souvent qu'on ne le supposerait, d'impétueux orateurs insistent généreusement sur quelque efficacité symbolique et psycho-thérapeutique tout en ignorant les résonances inquiétantes de leurs propos, évocatrices de mort et de cannibalisme... Ricanements des détracteurs inspirés de l'art des *nga:nga*; silence ou murmures atterrés de ceux-ci. L'assistance des "tradipraticiens" convoqués pour la circonstance apprécie diversement cette sollicitude... L'arrivée d'un anthropologue lui fera sentir pleinement l'intérêt qu'elle suscite...

J'analyserai plus loin tant les significations étiologiques des *cinko:ko* que leurs usages curatifs, protecteurs et divinatoires, sur lesquels s'appuie le *Mvulusi* pour condamner le coupable apparemment d'une médecine traditionnelle dévoyée et d'une sorcellerie moderne, expansive et incontrôlable.

Tout en précisant les symbolisations de cette manipulation de la vie humaine et animale, l'analyse la présentera comme le point d'appui des anathèmes lancés par Ma Meno Véronique contre une diabolique interférence du Bien et du Mal. Elle permettra d'évaluer la nature et l'ampleur du changement psychologique et moral imposé par la fondatrice à ses fidèles, tout en soulignant les principales fonctions de ces auxiliaires ancestraux de la Connaissance et du devenir humain en milieu kongo, combattus par la secte qui les remplace dans son propre panthéon par ses génies-anges gardiens, définis à partir d'une nouvelle interprétation du *nkisi si*.

Ce développement déterminera d'autre part les obstacles et les antagonismes auxquels se heurtent les "nouveaux génies" dans leur guerre invisible contre les forces sataniques qui soutiennent et accroissent l'escalade meurtrière du *ndoci*... Ce combat évoque, en contrepoint obsessionnel, les difficultés et conflits sociaux liés à l'implantation et à l'affermissement de la secte, face à l'opposition de la parenté non convertie des adeptes et à la concurrence des guérisseurs.

Il sera enfin question de l'incarnation du *cinko:ko* dans divers types de supports matériels d'essence animale, végétale ou minérale -ou constitués par un objet fabriqué- qui permet au *Mvulusi* de discréditer remèdes et médicaments traditionnels au profit de l'eau bénie par le thaumaturge, et de justifier son renoncement à la pharmacopée dont les composants deviennent, par généralisation, soupçonnables de contenir l'un de ces pouvoirs maléfiques... Condamnation des simples en dépit de laquelle le mouvement intitule son lieu d'implantation dans le quartier Mbota de Pointe-Noire : "Centre de Médecine Traditionnelle Pharmacopée. Mvulusi Bakissi-Bassi" (orthographe officielle).

### 1.3. LES *NKISI*

Comme je l'ai déjà précisé, ce terme englobe habituellement un ensemble d'entités spirituelles que l'on peut classer en deux catégories selon qu'elles sont captées et manipulées par combinaisons d'éléments naturels et de produits de l'activité humaine (les *nkisi* proprement dits) ou révérees, à titre de génies, dans des cultes publics à caractère religieux (les *nkisi si*) (1).

Présenté, dans de nombreux ouvrages traitant de la culture kongo, comme un "fétiche", un "esprit de la nature", "un objet contenant un esprit maîtrisé par l'homme", le *nkisi* suggère une diversité de forces et de réalités matérielles qui déborde les catégories anthropologiques. Selon la définition que l'on privilégie, il présente des interférences plus ou moins importantes avec l'univers sémantique de la sorcellerie, y compris lorsque mes informateurs affirment explicitement son extériorité à la scène fantasmatique du *nyi:mbi*.

C'est sur ce point que le *Mvulusi* appuie sa condamnation d'un système thérapeutique traditionnel, le *bunga:nga*, largement organisé autour du concept de *nkisi* qui constitue à la fois la maladie et son agent, le pouvoir de protéger et de guérir le patient ainsi que le traitement et l'ensemble de ses constituants spirituels ou matériels, naturels ou fabriqués.

J'insisterai donc en diverses parties de cette étude sur l'hétérogénéité du *nkisi* et la diversité de ses définitions, dont procèdent ses degrés possibles d'implication dans la sphère sorcière.

J'analyserai la stratégie discursive du *Mvulusi* qui use sélectivement de la polysémie de ce concept pour conserver le *nkisi* dans son système de représentation de la maladie -et assurer ainsi l'enracinement culturel de sa doctrine- tout en jetant l'anathème, pour fait de sorcellerie, sur les autres guérisseurs titulaires de cette force. Je proposerai de la sorte au lecteur un fil conducteur pour s'orienter, de manière détaillée quoique partielle, dans le dédale cosmologique et idéologique propre au *Mvulusi* et commun sous de nombreux aspects à la constellation des mouvements prophétiques ou néo-traditionalistes congolais.

A travers ses limites et ses ambiguïtés, le terme "fétiche" restitue bien la diversité des définitions possibles du *nkisi*. Stricto sensu, ce dernier est conçu comme une force immanente à la nature, associée à l'eau, à la terre ou au ciel, vaguement personnifiée et référant probablement à l'un des avatars ultimes de l'âme au cours de sa progressive dissolution dans l'élan vital qui anime la matière.

Cette définition correspond au '*nkisi* d'eau' (*nkisi ma:si*) (2), qui ne frappe que "spontanément" et à l'exclusion de toute intervention humaine, pour châtier la transgression d'un interdit rituel.

Mais l'hétérogénéité de ce concept s'accroît lorsqu'il est lié à la terre ou au ciel. Elle est alors fondée non seulement par le "dynamisme" précédemment évoqué, mais encore par l'"esprit" humain prélevé sur une victime et destiné à activer mécaniquement un dispositif répressif. Constitutif du *nkisi* et incarné dans une statuette, cet esprit est le double du mort, c'est-à-dire un *nkulu*.

Dans cette perspective, l'implication ontologique du *nkisi* dans le *nyi:mbi* s'amorce



nettement, bien que sa fonction de régulateur social et sa signification thérapeutique le différencient encore des causalités sorcières du malheur.

Elle devient totale lorsque le terme *nkisi* désigne l'association hiérogamique de plusieurs *nkulu* et *inko:ko* respectivement incarnés dans les divers éléments d'un objet support composite (3). Substrat imaginaire et cultuel aux ambitions et aux comportements maléfiques du sorcier, le "fétiche" n'a plus alors de rapport avec la démarche médico-rituelle, si l'on excepte les possibles et subsidiaires fonctions curatives de certains de ses constituants (les *inko:ko*), précédemment évoquées.

La pluralité des représentations du *nkisi*, la variabilité actuelle du mythe dont il participe autant que celle du système étiologique et nosologique qu'il organise tiennent largement à l'accroissement continu des contacts interethniques, depuis le début de l'époque coloniale.

Van WING signale déjà que "les *nkisi* traditionnels des Bakongo sont extrêmement nombreux. J'en connais plus de cent cinquante. Mais dans ce domaine, il y a toujours du nouveau. Actuellement les *nkisi* des grands centres, surtout de Léopoldville, ont une vogue extraordinaire, *nkisi* des Sénégalais, des Bangala, des Azandé." (1938 : 123).

En 1967, on m'informa, dans le Mayombe, de l'apparition récente d'un *nkisi* dénommé Ligole (De Gaulle) dont un titulaire m'affirma, en insistant sur la rime, qu'«il porte ce nom... parce qu'avec Ligole on rigole vraiment, malgré soi, et puis on apprend très vite la langue française, comme à l'époque du Général».

Cette diversité tient aussi au nombre des auteurs ayant traité du "nkissism(e)" (4), néologisme par lequel certains d'entre eux soulignent l'homogénéité originelle d'une identité culturelle autrefois commune à de nombreuses populations échelonnées entre le Stanley-Pool et l'Océan ainsi qu'entre les latitudes de l'ancienne San Salvador et de l'Ogowé.

S'ils généralisent et attribuent parfois indûment à l'ensemble kongo l'expression régionale du mythe qu'ils ont recueillie, tous rendent compte de la fluidité d'un univers "où les choses ne sont pas durcies dans leur identité mais participent à une grande unité cosmique en mouvement" (MORIN, 1956 : 80), en insistant sur le caractère évolutif et multiforme du "nkissism"; ils enrichissent en cela tout questionnement relatif à son devenir sur la façade maritime du Congo.

Bien qu'ils distinguent le monde des *nkisi* de celui de la sorcellerie par essence et perçoivent plus ou moins clairement leur marge de recouvrement, ils ne s'interrogent pas sur les facteurs de séparation ou d'identification de ces deux champs ontologiques (omettant d'ailleurs le plus souvent de les conceptualiser), et n'adoptent qu'occasionnellement l'une ou (puis) l'autre de ces deux perspectives selon le contexte et les besoins de l'analyse. Ils sacrifient ainsi à une évolution du mythe propice à l'amalgame, sans s'interroger sur la disparité des mondes invisibles qu'il organise "traditionnellement" (5), non plus que sur les conditions de leurs rapports transversaux. Les configurations étiologiques et nosologiques proposées par la voyance diagnostique, leur charge émotionnelle ainsi que les retombées psychosociales de la maladie sont, pourtant, étroitement concernées par la préservation, la transformation ou la dissolution d'un système d'agencement et de différenciation des causalités du mal, selon que celles-ci participent ou non de la sphère sorcière.

L'embarras de certains auteurs (qui n'est pas étranger au mien...) pour définir le *nkisi* doit être brièvement illustré. Il tient, en effet, à un champ d'opacité et de disparité ontologiques

sur lequel manoeuvre le *Mvulusi* pour poser ses propres valeurs, jeter ses anathèmes et fixer l'ordre nouveau de sa propre tradition...

J'ignore si l'écart entre les observations de LAMAN et les miennes tient essentiellement au demi-siècle d'évolution socio-culturelle qui les sépare ou à des spécificités régionales. Bien que ne comportant que peu de descriptions relatives à ma zone de recherche, cette riche documentation constitue pour moi un précieux cadre de références. En effet, recueillie antérieurement au déclenchement ou à l'amplification de bouleversements socio-culturels générateurs de multiples transformations du système magico-religieux propre aux Kongo nord-occidentaux, elle autorise l'évaluation d'un schéma ancien de celui-ci. Je l'utilise donc ponctuellement et comparativement pour corroborer, enrichir ou limiter la portée des observations, des analyses et des interrogations qui sous-tendent ma recherche, sans m'autoriser la démarche inverse, c'est-à-dire la quête d'une cohérence globale par leur insertion dans cette copieuse version de la cosmologie kongo.

Le missionnaire suédois exprime sa difficulté à fournir une définition exhaustive du *nkisi* en en livrant plusieurs, respectivement insuffisantes mais dont l'ensemble cerne la complexité du sujet. Van WING ne se fait d'ailleurs pas faute de critiquer l'abondance des termes qu'il propose dans son dictionnaire kikongo pour traduire le mot *nkisi* : "Fétiches, charmes, amulettes, talismans, idoles, tous ces noms sont employés dans les différents dictionnaires kikongo, et leurs auteurs parlent également d'esprits, génies, dieux, diables, lutins etc. Le dernier en date, Laman, au mot *nkisi* dit : 'fétiche, sorcellerie, ensorcellement, force magique, sortilège, charme; maladie attribuée à un fétiche.' (1938 : 119).

On notera que ces appellations pourraient s'appliquer respectivement aux entités *nkisi* et *nkisi si* propres au schéma cosmologique prévalant actuellement dans le Kouilou.

Selon LAMAN "A *nkisi* is an ancestral spirit that has taken shape in a sculpture or some other object, with or without medicine bag, so that through its presence and power it helps the owner if he has learned how to use the *nkisi*, has dedicated himself to it and observes the rites prescribed by its *nganga*. The *nkisi's* will is apparent in the prescriptions." (op. cit., t. 3 : 67). Dans le même sens, il observe : "Usually a *nkuyu* must be captured and incorporated into the *nkisi*, as it is the *nkuyu's* power, in combination with medicine and the magic practised by the *nganga*, which makes the *nkisi* effective." (op. cit., t. 3 : 74).

Mais situant aussi le *nkisi* dans la "théorie indigène de l'âme", l'auteur en fait l'ultime transformation de celle-ci, incarnée dans la nature : "Minkisi have subsequently come from man's spirit, for according to the native theories of the soul the deceased have lived to pass over into *nkita* and *simbi* spirits. These have left the world of the dead to take up their abode here and there in and on the earth, e.g. under stones, in watercourses and forests or on the plains etc." (op. cit., t.3 : 68).

Précisons que *nkita* et *simbi* (6) sont pratiquement inconnus dans le Kouilou. Les premiers n'ont été qu'évasivement évoqués devant moi, à Kakamoëka (Mayombe), comme "quelque chose qui ressemble au *nkisi* et qui appartient aux Bayombe du Zaïre". Mes questions sur le *simbi* n'ont suscité que perplexité.

De même qu'ils peinent pour définir le *nkisi* dans sa nature composite, à la fois matérielle et spirituelle, délétère et thérapeutique, les auteurs concernés ne parviennent ni à le distinguer clairement du *nkita* et du *simbi*, ni à différencier clairement ces diverses entités.

*Nkita* et *simbi* paraissent cependant nécessaires à l'intelligence de la cosmologie kongo dans la mesure où ils caractérisent le devenir de l'âme après la deuxième mort de la Personne, dans l'au-delà, et semblent poser un stade d'évolution intermédiaire entre, d'une part, ce monde de la nuit et de la mort, et, d'autre part, l'incarnation de l'esprit dans la nature, en tant que mouvance et disparité *nkisi*.

Selon LAMAN "Basimbi or bisimbi are, according to some people, in a class by themselves among the dead, because they are human beings who have died twice, first on the earth, and then in the land of the dead." (*op. cit.*, t. 3 : 33). Il ne craint pas d'ajouter, quelques pages plus loin : "In the far north, basimbi are usually called bankita", puis, six lignes plus loin : "There are other basimbi who dwell in springs, rapids, pools, mountains and woods. Some of these have also been adopted as nkisi." (*op. cit.* t. 3 : 43).

Quant à BITTREMIEUX, il brouille plus savamment les cartes en affirmant qu' "un *nkisi* puissant, apparenté aux *nkisi* batsi, est le fameux Khita" (*op. cit.* : 153), avant de tenter une précision : "Or ces khita sont de la famille du *Nkisi* tsi, au service de la sorcellerie, et en quelque sorte ses délégués (...)."

S'opposant à ce dernier, selon lequel les *nkisi* sont des "esprits par excellence" (*op. cit.* : 140), Van WING précise : "Cette proposition est parfaitement inintelligible pour nos Baongo (...)". Jamais, selon lui, le mot *nkisi* ne signifie "esprit, génie ou un être analogue quelconque." Il désigne plutôt "l'objet artificiel dans lequel 'est' un 'esprit dominé par un homme' ". (*op. cit.* : 121). Le *nkisi* lui apparaît comme "un objet artificiel prétendument habité par un esprit ou une âme de défunt. Ce peut être aussi un objet dérivé d'un *nkisi* proprement dit et qui participe de son pouvoir." (*op. cit.* : 79). S'il en privilégie de la sorte les composants matériels, l'auteur s'interroge sur l'origine et le degré d'autonomie de l'esprit du *nkisi* : "Chez les Baongo orientaux (...) c'est un objet artificiel censément habité ou influencé par un esprit, en tout cas doué par lui d'un pouvoir surhumain. Par esprit il faut entendre non une âme désincarnée, comme on le dit improprement, mais l'âme d'un défunt qui a pris après sa mort un corps adapté à son nouveau mode d'être. Pour quelques *Nkisi* on peut se demander si l'esprit est d'origine humaine. Peut-être s'agit-il d'un esprit indépendant" (*op. cit.* : 120).

Ces incertitudes relatives à l'essence du *nkisi*, et particulièrement l'interrogation de Van WING (*op. cit.*) quant à l'origine et au degré d'autonomie ou d'inféodation du principe spirituel qui anime ce complexe magique, attestent la diversité et la plasticité de ses caractéristiques; ce questionnement confirme l'opportunité de distinguer les trois significations du *nkisi* qui ont cours dans ma région d'étude, bien qu'il ne prenne en compte, parmi celles-ci, que les deux conceptions qui placent cette force en rapport avec les êtres de l'au-delà et plus particulièrement avec les *nkulu* (7).

Mais la complexité du problème s'accroît lorsque des *cinko:ko* sont, à divers titres, intégrés au *nkisi*. Leur proximité, leur association, voire leur identification transparaissent très tôt dans les écrits.

Remarquant déjà, à Loango, les représentations matérielles de ces deux notions, BATTELL évoque dans un même propos ce qu'il appelle Mokisso a longo (c'est à dire le *nkisi* de Loango) et checocke (8) :

"The last is a little black image, and standeth in a little house (...) This checocke doth sometimes in the night come and haunt some of his best beloved (...) There is another Mokisso (...) called Gomberi. (...)" (in RAVENSTEIN, 1901 : 49) (9).

LAMAN mentionne à plusieurs reprises la participation du "kikonko" à l'action et à la nature même du *nkisi* :

"Another possibility (pour obtenir un "kinkonko") is to manufacture a nkisi that has the desired animal as its kinkonko and dedicate oneself to this nkisi" (*op. cit.*, t. 3 : 211).

"A variety of (...) creatures can be adopted as kinkonko and form an essential part of some nkisi" (*op. cit.*, t. 3 : 214).

"Some minkisi have binkonko animals at their disposal. The nganga hides his soul in them so that he may use them, with the help of the nkisi, to harm others and further his own ends, or else to ensure himself a long life." (*op. cit.*, t. 3: 74).

DAPPER (1676), pour sa part, identifiait l'un à l'autre "Kikokoo" et "Moquisie": "Kikokoo est une statue de bois qui représente un homme assis : on la tient à Kinga, village sur la côte, où est le cimetière commun du pays. On dit que ce Kikokoo est là pour garder les morts et pour empêcher que les Magiciens les faisant sortir des tombeaux ne les battent, pour les contraindre à travailler et à aller pêcher avec eux de nuit. Cette Moquisie préside aussi sur la mer, prévient les tempêtes et les orages, et fait arriver les vaisseaux à bon port..."

Rappelons qu'en sus de projets criminels et anthropophagiques, de nombreuses finalités bénéfiques, médico-magiques et professionnellement reconnues, déterminent cette association. Le *Mvulusi* ne voit pourtant dans celle-ci qu'une diabolique indifférenciation du Bien -démarche thérapeutique et protectrice- et du Mal -modalités meurtrières et anthropophagiques de la création et de l'entretien d'un *cinko:ko* - et, en conséquence, le triomphe de Satan.

En sus d'une signification plus récente du concept de *nkisi*, que j'aborderai plus loin, l'analyse de celui-ci sous l'angle de son rapport à la maladie et à l'invisibilité des ensorceleurs conduit donc, schématiquement, à la distinction de trois cas de figure :

1- Une Force d'essence étrangère à l'univers des doubles et des monstres issus de leur manipulation, pourvue d'un nom, d'une identité étiologique et nosologique. Associée à l'eau, elle est à la fois autonome dans son expression répressive et pathogène, et soumise à l'intervention médico-rituelle d'un spécialiste.

Exemple : 'faire l'amour' (*kunungasana, kulalasana*) à même le sol, et, circonstance aggravante, sous un arbre consacré aux *nkisi* (10) -tels '*Ceiba pentendra*' (*mfuma*), '*Copaifera religiosa*' (*nteni*) ou '*Polyalthia suaveolens*' (*mwa:mba ufio:ta*)-, provoque immanquablement une riposte de certains d'entre eux, étrangère à tout envoûtement. Mbu:mba ma:si (Mbu:mba de l'eau) est l'un des plus redoutés, qui afflige ses victimes d'un ensemble de symptômes neuro-végétatifs, caractéristiques des aérogastries : 'crises d'éruption' (*bibio:ka*), flatulence, 'gonflement du ventre' (*litifu licivumu*)... Il contrarie aussi grossesse et parturition...

Seul le traitement curatif -démarche phytothérapeutique et culturelle qui s'achève par un exorcisme- nécessite l'utilisation d'entités sorcières; il intègre les *cinko:ko* que le praticien détient en plus ou moins grand nombre selon sa puissance vitale et qui sont respectivement destinés soit à accélérer le rétablissement du patient, soit à défendre le périmètre thérapeutique, menacé par des *ndoci* toujours à l'affût des vulnérabilités propices à l'assouvissement de leur faim cannibalique (cf. fig. 2).

2- Une Force associée à la Terre ou au ciel et actionnée par un spécialiste, en réponse à une transgression de la norme sociale. Pour ce faire, il manipule un esprit de l'au-delà, un *nkulu*.

Le rapport du *nkisi* au monde de la nuit s'instaure par un envoûtement.

Si, au contraire du *cinko:ko*, le *nkulu* n'est pas anthropophage, sa possession atteste les comportements meurtriers de son maître. Il s'agit, en effet, de l'âme d'une personne, capturée après son trépas physique et maîtrisée de manière à agir sur la Force Vitale immanente à l'environnement physique (11)...

Ayant donc 'dynamisé' (*kusakumuna*) l' "esprit" d'un défunt par des formules consacrées et des pulvérisations d'ingrédients rituels (les *bisemo*) sur la statuette qui l'incarne, l'opérateur -qui s'est dénudé et ne conserve autour des reins que le minuscule *cibati*, pagne autrefois porté par les guerriers- rythme ses incantations avec le martèlement des pointes qu'il enfonce dans la figurine de bois. A défaut de celle-ci ou en raison de la spécificité du *nkisi*, il peut ficher ces pointes dans un tronc d'arbre, ou frapper avec un élément végétal, manié à la même cadence, l'ensemble des substances naturelles et des objets culturels nécessaires à sa magie, entassés dans un foulard rouge, le tout constituant le *cikalu*... Désignée par l'expression *kuba:nda mia:nda*-que mes informateurs traduisent par "enfoncer, marteler, clouer les *mia:nda*" (12)- cette opération libère une puissance pathogène spécifiquement liée au 'ciel' (*yi:lu*) ou à la 'plaine' (*ntha:ndu*), symbole de l'immensité horizontale ainsi que de la profondeur des Forces chthoniennes.

Le *nkulu* n'est pas le seul constituant du *nkisi*, dont le maniement thérapeutique et protecteur reçoit, ici encore, le renfort de plusieurs *cinko:ko* (cf. fig. 3).

3- Enfin, l'action et la nature du *nkisi* peuvent être perçues dans la mise en conjonction de plusieurs êtres sorciers (en l'occurrence des *nkulu* et des *cinko:ko*), à l'exclusion de toute fonction protectrice ou médico-magique et sans référence à quelque autre force à l'activation de laquelle ils apporteraient leur concours comme dans les deux premières configurations.

Il s'agit, par exemple, d'un 'pouvoir de domination' (*sisu*), particulièrement nécessaire à l'évolution favorable d'une situation professionnelle, d'une relation sentimentale ou d'une affaire de justice, et dont les nombreuses variantes sont qualifiées par le terme pluriel *bisi:mbu* (13), "ceux qui agrippent", qui "tiennent bon", qui "saisissent et attaquent", autant de significations rendues par le verbe *kusi:mba*. Son efficacité tient à la coalition des *cinko:ko* et des *nkulu* de son propriétaire, au service d'une nombreuse clientèle (cf. phot. 4).

En sus de l'appellation générale (et accessoire) de *nkisi*, ce type de pouvoir reçoit dans ma région d'étude une dénomination métaphorique spécifiant sa finalité.

Quelque désignation qu'elle reçoive, cette intervention sur le cours des choses est toujours aisément différenciée du *nkisi* proprement dit -c'est-à-dire d'une force naturelle, autonome et d'origine aquatique, ou constitutive d'un système mécanique et spécifiquement liée au ciel ou à la terre- dont l'impact est révélé par la voyance et l'observation sémiologique du malade.

Une assertion de LAMAN résume les trois points de vue énoncés ci-dessus: "A *nkisi* can operate of its own accord, or by order of a *nganga* or a *ndoki*". (*op. cit.*, t. 3 : 75).

M.C. DUPRE (1974, 1975, 1978), dont les nombreuses observations sur le terrain (en milieu téké) et les stimulantes recherches théoriques ont mis en valeur l'originalité et la profondeur du système des *nkisi* comme grille de lecture de l'univers, s'est penchée sur l'œuvre de LAMAN et plus particulièrement sur le troisième volume de son étude consacrée aux Kongo. Elle en fait émerger un système explicatif du monde rendant compte d'une dichotomie

entre deux sphères distinctes où se meuvent les "nkisi" : le domaine des "nkisi d'eau" et celui des "nkisi de terre et de ciel".

Cette opposition permet aux Kongo de se mouvoir dans le monde naturel et contraignant des "nkisi d'eau", forces à la fois maléfiques et bénéfiques (causes de la stérilité et de la fécondité) qui soignent les maladies qu'elles provoquent et expriment leur ambivalence par une multitude d'interdits. Le respect de ces tabous garantit le bonheur de l'homme et fonde sa responsabilité; leur plus grande part "a pour but de séparer les éléments naturels des éléments jugés culturels et de recréer les conditions naturelles du monde" (DUPRE, 1975 : 23). La nocivité de ces forces étant due à une extension excessive de la culture sur la nature, il importe de séparer les deux domaines et de permettre l'action "naturelle" et bénéfique des "nkisi d'eau", (garante de la fécondité féminine), en évitant la contamination du monde naturel par le monde culturel. La médiation avec ces "nkisi", qui s'effectue par la possession, est le fait d'hommes et de femmes.

Inversement, seuls des hommes sont titulaires des "nkisi de terre" et "de ciel", avec lesquels ils entrent en contact "par le raisonnement" et non plus par la possession. Ils utilisent les premiers à des fins variées (médications, enrichissement par le travail) et les seconds principalement pour lutter contre les ensorceleurs et les mauvais esprits. La malveillance n'est plus ici "un attribut potentiel du monde naturel" mais son "attribut essentiel" (op. cit. : 23). Les sorciers, "êtres humains, donc culturels," ne se livrant à leurs agressions criminelles que pendant la nuit, "pendant la partie naturelle du temps", le mal ne réside plus dans "une excroissance de la culture à partir de la nature" : il "est conçu comme une intrusion de la nature dans la culture" et ne peut être combattu qu'avec l'aide d'alliés venus du monde naturel, notamment des animaux tels le chien ou le serpent *mpidi* (op. cit. : 23).

Analysant la dualité fonctionnelle, l'antagonisme tour à tour "constructeur" et "destructeur" de ces deux systèmes grâce auxquels l'homme agit sur les causes du mal "en opposant puis en déséquilibrant les deux mondes" (op. cit. : 26), l'auteur souligne magistralement l'insuffisance de "la démarche intellectuelle de classification et d'opposition simple" "pour expliquer la relation qui unit les deux pôles du système religieux kongo." (op. cit. : 26).

Une classification selon cette dichotomie, c'est-à-dire, en fait, une intelligence globale du système originel des *nkisi* fait défaut à mon étude essentiellement orientée vers les significations métaphysiques et rituelles du double de la Personne dans les représentations de la maladie et, donc, plus en rapport avec la sphère proprement sorcière (c'est-à-dire avec le *nyi:mbi*, monde des *ndoci*, des *nkulu* et des *cinko:ko*) qu'avec le complexe magico-religieux *nkisi-nkisi si*. Mais cette explication s'avère insuffisante, qui induit une distinction trop radicale entre ces deux domaines dont je m'attache d'ailleurs à relativiser l'hétérogénéité.

J'invoquerai plutôt la difficulté, dans le Kouilou, de cerner un système dont l'éclatement est en grande partie imputable à l'éradication acharnée du "fétichisme" et de la "sorcellerie" à laquelle se livrent les prophétismes locaux depuis plus d'un demi-siècle.

À la fin des années 60, ces mouvements ont déjà, comme le remarque BOUQUET (1969 : 34-35), porté un coup sérieux aux connaissances botaniques et médico-magiques des guérisseurs :

"Reposant sur la seule tradition orale, les connaissances des féticheurs congolais sont fragiles et risquent de disparaître très rapidement. En dehors de la mort prématurée ou

# LES TROIS REPRÉSENTATIONS DU NKISI

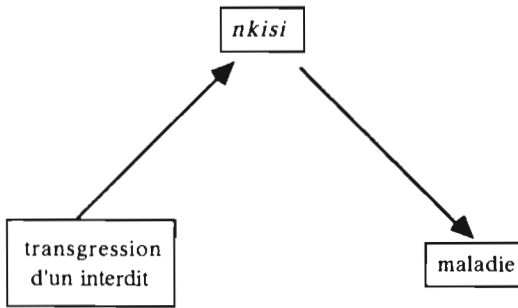


FIGURE 2

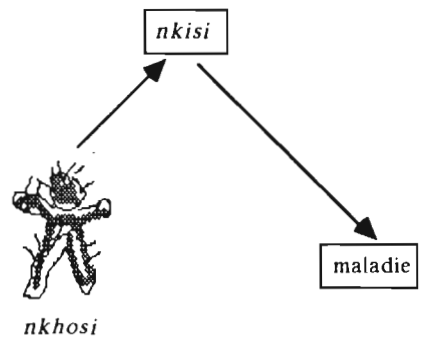


FIGURE 3



4

« Complexe » *nkisi* composé des réceptacles de deux *nkulu* (double figurine), d'un "piège" (*nta:mbu*), représenté par la cordelette à nœuds, ainsi que des supports de divers *cinko:ko* animaux.





subite du maître emportant avec lui ses secrets dans la tombe, de la désaffection des jeunes, plus instruits et plus évolués, à l'égard de la médecine traditionnelle, qui sont des phénomènes généraux en Afrique, je dois signaler un danger bien plus grave que courent au Congo les traditions médico-magiques, surtout si l'on se rappelle que pour la plupart des féticheurs la plante n'a de valeur thérapeutique que si elle fait partie du fétiche : ce sont les Prophètes.

Depuis une trentaine d'années environ, on voit apparaître et se développer au Congo des mouvements d'inspiration religieuse plus ou moins chrétienne dont le chef se dit prophète et se prétend inspiré directement de Dieu qui lui recommande, pour le plus grand bien de la population congolaise, de les délivrer de l'emprise des fétiches, de détruire les superstitions, de réprimer l'inconduite des femmes, de dénoncer les abus, etc..."

Evouant l'essor du "Christianisme Prophétique" fondé à Pointe-Noire par Zéphyrin Lassy et communément dénommé "Lassisme" ou "Bougisme", l'auteur précise que l'influence des sectateurs s'est rapidement répandue chez les Kongo nord-occidentaux, "en remontant à travers le Mayombe pour gagner la vallée du Niari et de ses principaux affluents", pour se faire sentir jusqu'à Mouyondzi et Mayama. "C'est surtout dans les régions du Kouilou et du Mayombe que l'action du Lassisme s'est fait sentir, entraînant une destruction presque totale des connaissances thérapeutiques des populations Vili et Yoombé, tout au moins le long des grands axes de communication. A Mvouti, Les Saras, Guéna, Pointe-Noire, je n'ai pu recueillir que des renseignements très fragmentaires sur la pharmacopée traditionnelle, auprès d'anciens féticheurs, qui avaient eu pourtant, avant leur conversion, une réputation dépassant largement le cadre du village, et même du canton.

C'est ainsi que N... à Mvouti, Y... N... à Les Saras, S...Th... à Tchিপèse, n'exerçant plus depuis près de dix ans, avouaient à l'heure actuelle ne plus se souvenir, faute de pratique des trois-quarts des plantes qu'ils connaissaient. Souvent, au cours de prospections botaniques que nous faisons ensemble, il leur arrivait de s'arrêter devant une plante et, malgré de visibles efforts, me dire : 'j'employais cette plante, mais je ne sais plus à quoi.' "

Cette fracture idéologique ne laisse percevoir aujourd'hui, dans le Kouilou, que des lambeaux disparates du mythe : plusieurs *nkisi* m'ont été respectivement décrits de manières différentes, quant à leur élément d'appartenance (eau, terre ou ciel) ainsi qu'en ce qui concerne les maux qu'ils provoquent et les rituels nécessaires à leur guérison, selon que j'orientais mon enquête chez les Vili de la côte, ou, dans l'intérieur, chez les Yombe; parmi ces derniers, les gens de Mvouti et de Pounga d'une part, ceux de Kakamoèka d'autre part n'attestèrent d'ailleurs pas toujours une définition identique d'un même *nkisi*

L'exemple de Nsa:si est particulièrement significatif à cet égard : ce *nkisi* auquel sont diversement attribués des désordres mentaux (notamment des formes d'excitation respectivement dénommées *simphe:mba* et *mabia:la*), des 'infections des gencives' (*ncie:nzo bukunyi*), la 'maladie du sommeil' (*ncie:nzo to:lo*)(14), des 'palpitations' (*maba:sa*) ainsi qu'un 'amaigrissement de tout le corps' (*luba:ndu lunyi:tu*) constitue un '*nkisi* de terre' (*nkisi nthu:ndu*; mot-à-mot : n. de plaine) dans la région côtière, un '*nkisi* d'eau' (*nkisi ma:si*) à Kakamoèka et un '*nkisi* de ciel' (*nkisi yi:lu*) à Mvouti et à Pounga.

Une classification des *nkisi* selon les maux qu'ils engendrent ou la procédure de déclenchement de leur nocivité, ainsi qu'une typologie fondée sur la nature de leur action pathogène ou sur le fait que celle-ci est ou non liée à une intervention humaine se heurtent à cette extrême diversification. S'il apparaît, en effet, qu'à Pounga et dans les environs de cette

localité du Mayombe les forces associées à l'eau ne peuvent être manipulées à des fins d'envoûtement, plusieurs *nga:nga* ont relativisé ce fait en me faisant observer, d'une part qu'il n'en va pas de même chez les Kongo du Zaïre, d'autre part que les "fétiches" de l'eau autant que ceux de la terre et du ciel sont aujourd'hui investis de nouvelles fonctions, exclusivement maléfiques, par les acteurs anthropophages du *nyi:mbi*.

Si la spécification portant sur l'intériorité ou l'extériorité des composants spirituels du *nkisi* au monde "nocturne" ne restitue pas le mode spéculatif et classificatoire de la connaissance chez les Kongo tel qu'il peut être décrypté à travers la documentation de LAMAN, elle met en évidence la viscosité de ce concept et la variété sémantique des notions et réalités qu'il coagule. Elle fait aussi apparaître les résonances sociales et psychologiques de la souffrance selon que la cause *nkisi* en est perçue soit comme l'association de plusieurs entités sorcières, soit comme un régulateur qui réprime (de façon autonome ou par l'incitation rituelle d'un *nga:nga*) toute transgression de la norme culturelle et sociale en affectant le lignage du coupable.

Elle permet, enfin, d'analyser la démarche par laquelle le *Mvulusi* tente de s'imposer comme le seul détenteur d'une tradition magico-religieuse et médicale qu'il se donne pour vocation de débarrasser d'une dimension sorcière dans laquelle son exaltation du passé lui interdit de voir autre chose qu'une moderne pollution ...

A cet effet, sa manipulation du concept de *nkisi* vise à en dénoncer les enchevêtrements sorciers à travers les usages qu'en font les autres guérisseurs et à déconsidérer de la sorte ces thérapeutes au profit du thaumaturge, médiateur entre les divinités et les Hommes, promoteur d'une "nouvelle médecine traditionnelle"... Appellation paradoxale qui exprime clairement une revendication propre à toutes les sectes guérisseuses actuellement implantées au Congo : celle d'un ré-enracinement dans des valeurs anciennes sublimées et diversement adaptées à la modernité. Leur attribuant non seulement la capacité d'altérer la santé d'autrui par leurs *nkulu* et leurs *cinko:ko*, mais encore le désir permanent de tuer pour accroître le nombre de ces auxiliaires maléfiques, il définit le trait dominant et le vice rédhibitoire d'une "médecine traditionnelle" dévoyée par son recours croissant à l'invisibilité sorcière.

Les connexions *nkisi/nyi:mbi* originellement -ou du moins très anciennement- inscrites dans le mythe (qu'il faut distinguer d'innovations modernes dont j'examinerai plus loin la nature et les finalités) tiennent à l'essence "nocturne" des *nkulu* et des *cinko:ko* dont les méfaits sont évoqués dans les 'contes' (*no:ngo*)(15). Elles sont également attestées par quelques séquences bien connues du mythe qui mettent en scène et en interrelation *nkisi*, *nkisi si* et *cinko:ko* :

- Chasseurs et voyageurs affirment avoir entendu, parfois les cris du *nkisi* Mbu:mba, sentinelle postée non loin de l'arc-en-ciel, ce *cinko:ko* chargé de "courant" (16) étant lui-même disposé en protection autour d'un *nkisi si* (cf. fig. 4)... Ainsi les passants non clairvoyants sont-ils avertis, qui risqueraient de franchir par mégarde cette dangereuse barrière. Et d'illustrer leur propos par des sons fortement nasalisés : «Hon! hon! hon!»

- Décivant l'arc-en-ciel -au sujet duquel certains d'entre eux avancent qu'il s'agit de "celui des *nkisi si* et non d'un *cinko:ko*" et tentent de rétablir ainsi une distance entre les génies et l'univers sorcier- ils tracent sur le sol plusieurs demi-cercles concentriques; à partir du centre, ces lignes symbolisent respectivement -mais diversement selon les informateurs- : le *nkisi* Mbu:mba; le *mboma* (python) et le *nduma* (*Naja melanoleuca*), considérés comme deux incarnations animales et "nocturnes" de l'arc-en-ciel (cf. fig. 4) (17).

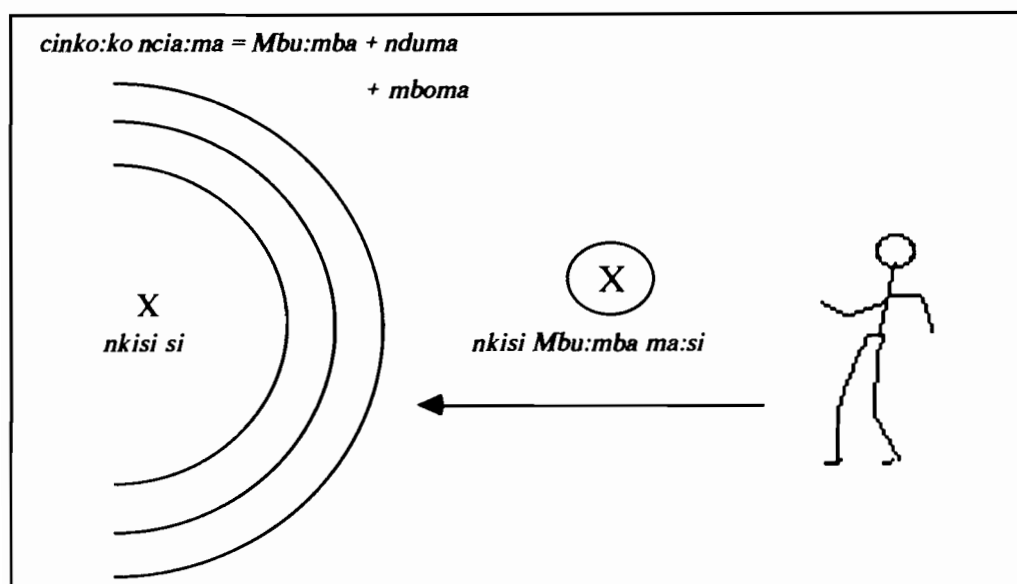


Figure 4

Ces connexions expliquent et constituent l'étroite implication du *nga:nga nkisi* dans les réalités fantasmagiques du *nyi:mbi*, avec lesquelles il se commet tout de même moins souvent que les voyants contre-sorciers, ces inquiétants chamanes aux yeux rouges et à la voix cassée, face auxquels les regards se détournent, les caractères s'assouplissent, et dont la nature même participe de celle des malfaiteurs dédoublés qu'ils affrontent dans une interminable "guerre nocturne"... Il doit, comme eux, à sa fonction d'intérêt public le silence ordinairement maintenu sur ses pouvoirs maléfiques et ses capacités de subversion. Grâce au consensus et aux "non-dits" qui le préservent de toute accusation, il n'est qu'un *ndoci* "en puissance"... même si, selon son entourage, sa sorcellerie existe plus en actes qu'à titre de potentialité : son *nkulu* et ses *cinko:ko* ne comptent-ils pas parmi les principaux acteurs du monde de la nuit et les premiers adjoints du sorcier? Je montrerai plus loin comment le *Mvulusi*, se conformant sélectivement à la cohérence du système culturel, oblitère leurs caractéristiques curatives-diversement nécessaires à l'exercice de la médecine par les *nkisi* - pour en présenter l'utilisation comme le paradigme anthropophagique et sorcier. Le mouvement de Ma Meno Véronique vise ainsi à la destruction de l'image de marque de ses concurrents.

C'est pourquoi, soucieux de parer, autant que faire se peut, à ces accusations de sorcellerie, et désireux de s'aligner vaille que vaille sur leur nouveau statut de "tradipraticien" ainsi que sur la conception moderne de la Santé qui le sous-tend, les guérisseurs questionnés sur les significations des nombreux éléments de leur matériel médico-rituel précisent toujours qu'il s'agit de 'médicaments' (*nlo:ngo*)(18) et non de *cinko:ko*. Par définition étrangère au monde "nocturne", l'action des premiers ne se situe à aucun niveau d'existence dûment explicité. Elle s'exerce soit conformément à la connaissance d'un principe actif empiriquement vérifié, soit selon une loi de contiguïté ou de similarité sympathique propre à la notion de transfert et à la "théorie de la signature".

Décidément indifférents, en apparence, à l'incompatibilité de leurs dires avec la logique du système des *nkisi*, ils affirment également tout ignorer de leur emploi punitif et nocif. Confrontés à la virulence des mouvements antisorcellerie et aux exigences éthiques et intellectuelles de la médecine moderne, ils savent que les notions de médicament, d'acte thérapeutique, et subséquemment la position morale et professionnelle du thérapeute, sont en cause dans cette définition du *nkisi* ... dont nous verrons comment le *Mvulusi* la récupère à son seul profit.

Il apparaîtra également plus loin que les voyants -qui sont fréquemment des chamanes rompus à la dangereuse traque des sorciers dans le *nyi:mbi* ainsi qu'au traitement des maux qu'ils y contractent- ont plus de difficulté que les spécialistes des *nkisi* à nier leur recours aux *cinko:ko*, ces auxiliaires leur étant notoirement indispensables pour combattre ceux dont usent les criminels invisibles... Ils ne s'y sont, au demeurant, essayés en ma présence, qu'avec un humour vaguement interrogateur destiné à évaluer ma crédulité... Leur disqualification par des prophètes versés dans la technique de l'amalgame rejaillit largement sur les autres guérisseurs.

La rupture idéologique consiste, pour le *Mvulusi* comme pour l'ensemble des instances et des individus affirmant l'enracinement traditionnel de leur art médico-rituel, en une nouvelle représentation étiologique des *nkisi* et notamment de ceux qui sont associés à la terre ou au ciel. En effet, si leur actionnement par des rituels ancestraux d'envoûtement (enfouissement de pointes dans des statuettes) constitue une riposte socialement admise, celle-ci apparaît pour le moins contraire à la très officielle fonction de "tradipraticien".

Désireux de protéger cette nouvelle étiquette, face au manichéisme ambiant -d'inspiration judéo-chrétienne- et aux principes intangibles de l'éthique biomédicale, les professionnels de la médecine par les *nkisi* s'efforcent d'attester l'extériorité de ces derniers -ou plutôt de l'usage qu'ils en font- au champ causal de l'infortune et plus particulièrement à l'univers du *nyi:mbi*.

C'est là une attitude qu'adoptent conjointement les "féticheurs" héritiers de pratiques médico-rituelles ancestrales et les prophètes, dispensateurs d'un message salvateur et porteurs d'une nouvelle puissance dont l'eau qu'ils bénissent et administrent à leurs ouailles est le seul support visible. Le concept de *nkisi*, qui participe d'un champ étiologique et nosologique sans doute aussi ancien que la grille de lecture de l'univers dans laquelle il s'inscrit, fonde en effet l'ancestralité des pouvoirs détenus par les uns et les autres.

Situé à la convergence d'intérêts multiples et destiné à dissocier la nocivité du *nkisi* de toute intention ou manipulation de ceux qui font actuellement profession de sa maîtrise sous quelque forme que ce soit, un accord implicite rassemble donc, par delà rivalités et concurrences :

- les voyants traditionnels ou *nga:nga kute:si* (19), chargés d'identifier nature et causes de la maladie et, parfois, de les combattre;
- les guérisseurs consacrés aux *nkisi*, qui partagent la clientèle des premiers et n'affichent aujourd'hui qu'une vocation thérapeutique;
- les mouvements syncrétiques ou néo-traditionalistes qui, placés en compétition avec les uns et les autres, les condamnent globalement tout en revendiquant l'exclusivité de leurs pouvoirs respectifs.

Au demeurant, ces sectes -et particulièrement le *Mvulusi* - privilégient, dans leurs panthéons respectifs, la divinité du *nkisi si* indispensable à la légitimité politico-religieuse du

pouvoir lignager; leur souci d'éviter sa contamination sémantique par une représentation négative de la force *nkisi* les incite, en sus des raisons précitées, au respect du statu quo réalisé autour de celle-ci...

Parmi les spécialistes en question, nul n'ignore qu'il fausserait le jeu délicat de ces accommodations de la médecine ancestrale et s'attirerait la suspicion de sa propre clientèle en arguant soit de la déontologie du parfait "tradipraticien", soit d'un nouveau message religieux, pour accuser quiconque d'envoûtement par actionnement traditionnel d'un *nkisi* (incantation et enfoncement de pointes dans le support matériel d'un *nkisi* de terre ou de ciel). Ils n'attribuent généralement la maladie à ce type de rituel qu'en le situant dans un passé suffisamment lointain pour exclure l'implication d'un *nga:nga* encore vivant.

Encore importe-t-il de moduler finement cette mise à distance du *nkisi* et des agents de la maladie et de leur conserver une proximité ou un rapport suffisant dans un système cognitif où la pertinence du recours thérapeutique est largement fondée par l'identité de la cause du mal et du remède... et où l'essence même du *nkisi* participe d'un processus à la fois pathogène et curatif.

C'est pourquoi la nouvelle perspective maintient cette force à la périphérie du champ étiologique; occultant son maniement répressif, professionnel, légal et codifié -évoqué ci-dessus- qui sanctionnait autrefois les fauteurs de désordre, elle en fait un pouvoir usurpé par les ensorceleurs qui n'en usent qu'indirectement, subrepticement, comme d'un leurre, de manière à lui faire attribuer des maux qu'ils ont provoqués par d'autres moyens spécifiquement "nocturnes", et à fausser de la sorte le diagnostic.

Soucieux de préserver l'ancestralité bénéfique du *nkisi* -dans la maîtrise duquel résident leur pouvoir et leur légitimité- guérisseurs et voyants font apparaître ces procédés "nocturnes" comme un travestissement maléfique de la tradition participant des bouleversements imposés au monde par les sorciers.

Ces criminels sont aujourd'hui capables non seulement de manier, selon des procédures nouvelles, les *nkisi* répondant originellement et mécaniquement à l'ingéniosité humaine -ceux de terre et de ciel- pour réprimer les comportements antisociaux, mais encore d'inclure dans ces stratégies modernes les *nkisi* d'eau qui frappent "traditionnellement" les humains de façon immédiate et en quelque sorte spontanée.

Mes informateurs de toute obédience précisent que la principale feinte des agresseurs anthropophages consiste actuellement à dissimuler leur identité et leurs manœuvres "derrière" un *nkisi*. Selon leurs dires "le *nkisi* est devant et le sorcier derrière" (*nkisi fa ntwala, ndoci ku mbusa*).

Face à cette explication, je leur rétorquais (en termes plus simples et assortis d'exemples imagés) qu' "à mon avis", le caractère composite du *nkisi* (dénue d'unité de forme et de substance) ne permettait guère de le considérer comme une réalité du *nyi:mbi* derrière laquelle quiconque puisse se cacher. Après mûre réflexion, ils m'expliquèrent qu'il ne s'agissait là que d'une image, d'une façon de parler comparable à ce que l'on dit de quelqu'un qui "se cache derrière son père" dont l'autorité et les appuis lui permettent d'intriguer impunément. Ils précisèrent que le sorcier dissimule non son être dédoublé mais son action, grâce au rapport de cause à effet habituellement perçu entre un *nkisi* et un ensemble de symptômes, renforçant et privilégiant cette association dans l'esprit du voyant -par des "voies et moyens mystérieux"- afin d'accabler la victime d'un mal identique quoique provoqué dans une autre dimension et avec d'autres agents spécifiquement "nocturnes" : *cinko:ko, nta:mbu* (pièges) et autres *nkulu*.

Mais le sens figuré de la formule selon laquelle le *ndoci* approche et frappe sa victime "en se cachant derrière le *nkisi*" s'efface au profit du sens propre, perceptible dans le discours ainsi que dans la nouvelle finalité des rituels. Le *nkisi* n'est plus cause et agent de la maladie mais une réalité matérielle, quoique invisible, derrière laquelle se dissimule le véritable agresseur. C'est en tant que telle qu'il importe toujours de le 'chasser' (*kukula*) (cf. fig. 5).

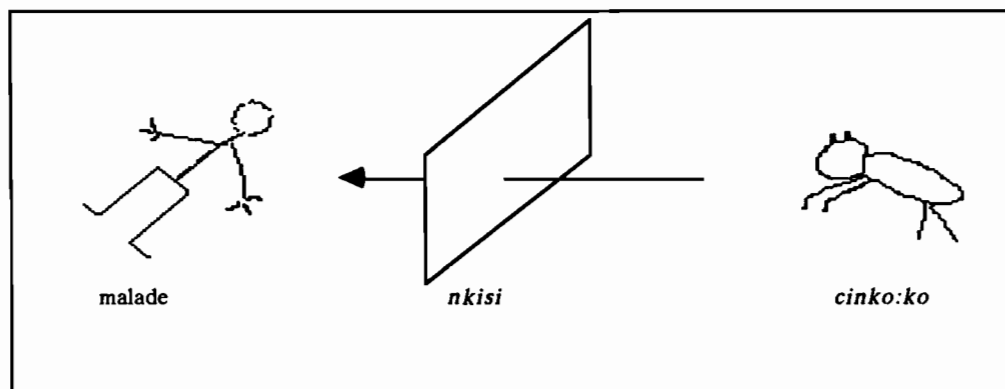


Figure 5

Nanti d'un pouvoir désormais sans limite, le "nouveau sorcier" enrichit son domaine invisible non seulement des réalisations techniques les plus sophistiquées mais encore de concepts, d'idées qui y prennent contours et formes malgré leur opacité ou leur abstraction. Se livrant ainsi à des "ruses ontologiques" propres à mystifier ses adversaires les plus coriaces, il justifie l'échec d'une thérapeutique, les errements puis le renouvellement du diagnostic : à l'explication de la maladie par les méfaits de tel ou tel *nkisi* peut en succéder une autre faisant valoir que cette cause apparente ne constituait qu'un écran habilement mis en avant par des ensorceleurs.

Les parents du malade solliciteront divers spécialistes respectivement capables de chasser le *nkisi* et de contrer les véritables agresseurs. Pour ce faire, ils se cotiseront et s'endetteront au point de s'insurger, parfois, contre les nouveautés du système et de n'y voir qu'une impudente stratégie professionnelle et financière...

Localisé dans le monde "nocturne" où le sorcier l'utilise pour dissimuler ses manigances et non comme agent ou instrument pathogène, ce rapport causal de la souffrance et du *nkisi* illustre d'une façon nouvelle la surdétermination de ce concept.

Ce renouvellement du discours divinatoire permet d'opérer une distinction entre les causes fondamentales de l'infortune et le *nkisi* ; de redéfinir ce dernier en conformité avec l'éthique sanitaire des instances gouvernementales; de "préserver" aussi le *nkisi si* qui lui est sémantiquement apparenté et peut, dès lors, organiser les variantes cosmologiques de plusieurs autres "sectes" diversement tributaires de cette divinité, parmi lesquelles la fresque élaborée par le *Mvulusi* nous intéresse plus particulièrement. Cette dernière n'en intègre pas moins le *nkisi* à l'arsenal maléfique du *ndoci* qui, se jouant désormais tant des niveaux métaphysiques que des catégories étiologiques ou nosologiques et, par là-même, des tentatives de diagnostic, brouille les pistes et les esprits.

La vocation thérapeutique de l'ensemble des "tradipraticiens" -dont font partie le leader du *Mvulusi* et son entourage, au sein de l'UNTC- est en quelque sorte "assurée" par cette distinction entre les utilisations du *nkisi* propres au sorcier et au guérisseur.

Si l'entreprise de Ma Meno Véronique remet en cause, on l'a vu, l' "honorabilité" et la démarche professionnelle de ses concurrents, pour fait de sorcellerie, elle ne s'en prend qu'indirectement et à mots couverts aux autres sectes, parmi lesquelles le "Christianisme Prophétique" dispose encore d'une implantation et d'une audience considérables dans le Kouilou malgré ses problèmes de succession et ses luttes internes de pouvoir.

En proie à des divisions donnant parfois lieu à des violences, obligées d'infléchir leur discours et leurs attitudes face à l'idéologie officielle du "Socialisme scientifique", les "associations et sectes religieuses" (20) maintiennent entre elles un prudent *modus vivendi*.

A l'instar de plusieurs de ces cultes antisorcellerie, le *Mvulusi* doit concilier sa vocation religieuse avec d'indispensables et ostentatoires démonstrations d'allégeance idéologique. Il s'appuie, pour ce faire, sur sa "Chorale Révolutionnaire", souvent présente aux manifestations officielles régionales, et dont les membres, inspirés par les génies (les *nkisi si*) chantent la Révolution au son du tambour.

Il lui importe d'apparaître comme le seul représentant véritable de la "médecine des ancêtres", au point d'inscrire le terme pharmacopée dans sa dénomination officielle en dépit de son renoncement à la phytothérapie.

Il doit enfin afficher son désir d'oeuvrer en complémentarité et à part égale avec la biomédecine... tout en soulignant ses insuffisances et en ne lui reconnaissant quelque efficacité que dans le traitement d'une part infime des maladies, c'est-à-dire celles qu'il n'attribue pas aux *nkisi* ou aux agents de la sorcellerie.

L'ambiguïté du discours ne se dissout que dans la virulence des accusations lancées par les prédicateurs contre les "féticheurs"; héritiers de thérapeutiques ancestrales associées à la maîtrise des *nkisi* ainsi que de procédés "nocturnes" destinés à la voyance, au traitement des maux contractés dans le *nyi:mbi* et à la lutte antisorcière, ces derniers constituent encore la totalité de la concurrence faite au *Mvulusi* hors de tout contexte néo-traditionaliste ou prophétique.

Le *nga:nga* qui libère ses clients de l'emprise d'un *nkisi* par un exorcisme précédé d'un processus rituel, curatif et purificateur ainsi que d'une réparation économique du méfait ayant justifié l'envoi de la maladie, n'est pas accusé de vouloir ou même de savoir nuire à quiconque par l'actionnement de ce régulateur social. L'altération de la santé -de la sienne propre ou de celle d'autrui- devient une conséquence de sa "witchcraft"; elle lui est imputée en raison des maléfices par lesquels il se procure, entretient ou renouvelle, dit-on, les deux types d'entités "nocturnes" (le *nkulu* et le *cinko:ko*) constitutifs d'un *nkisi* "moderne" perverti par la sorcellerie. Nul doute, dès lors, qu'il ne soit le mieux placé parmi les sorciers préoccupés de cacher leur jeu maléfique derrière un *nkisi*, puisqu'il en possède un ou même plusieurs...

Loin d'admettre et d'assumer les rapports de la force *nkisi* à la sorcellerie dans la cohérence culturelle kongo, les prédicateurs s'en indignent comme d'une 'chose' (*ci:ma*) récente et perverse; ils les évoquent comme telle dans leurs homélies, à propos des *nkisi* "qui veulent du sang" et ne peuvent, en cela, être comparés à ceux de jadis.

Plutôt que de taire le recours de ces guérisseurs à la sorcellerie et de contourner les

noeuds d'imbrication du Bien et du Mal -comme il se doit, sauf circonstance exceptionnelle, dans la société traditionnelle- ils dénoncent le scandale d'une interférence, voire d'une indifférenciation de ces deux notions dans le champ opératoire des *nga:nga*. Ils condamnent une collusion et un apparentement coupables entre une médecine ancestrale dévoyée et la 'sorcellerie' (*maku:ndu, bundoci*), qu'en dernière instance ils identifient l'une à l'autre.

Développé soit dans une variante appauvrie du kikongo (le munukutuba), émaillée de termes français plus ou moins déformés et fortement influencée par le vili et le yombe, soit dans un mélange de ces deux langues locales apparentées (également contaminé par le munukutuba), le discours est un jugement sur le mythe, visant à sa récupération et à sa transposition selon les critères moraux et cosmologiques de Ma Meno Véronique.

L'exaltation d'un lointain passé -qui laisse percevoir en filigrane la nostalgie d'une identité collective enracinée dans la primauté politique des Vili et des Yombe au sein du royaume de Loango- est celle de la tradition telle que l'auraient idéalement vécue et léguée les "ancêtres". Les détenteurs de la Connaissance n'usaient alors de la Force Vitale que pour harmoniser le visible et l'invisible dans l'intérêt des vivants et le respect des morts.

Fréquemment honorés, les *nkisi si* assuraient aux clans une prospérité que les *cinko:ko* -moins nombreux qu'aujourd'hui et maniés plus sagement- renforçaient plutôt que de la compromettre au profit d'objectifs individuels. Ne frappant que pour sanctionner le désordre et ne se prêtant à aucune récupération sorcière, les *nkisi* contribuaient à cet équilibre.

Les guérisseurs, dont les pratiques et les objectifs ne comportaient rien d'inavouable, forgeaient le prestige d'une "médecine traditionnelle" dont les responsables de la Santé se font actuellement les chantres sans discerner, toutefois, sa perversion grandissante.

Qu'en est-il, dans cette vision magnifiée du passé, des interférences entre les zones du sacré qu'a toujours autorisées la souplesse d'un imaginaire et d'un système cognitif excluant l'étanchéité des catégories? (Elasticité par ailleurs si largement utilisée dans la nouvelle description des fondements invisibles du présent et de l'avenir des hommes!) Qu'en est-il aussi de l'ambivalence propre aux humains et à leurs pouvoirs, particulièrement illustrée par les représentations cannibaliques et bénéfiques du *cinko:ko* ?

Elles sont amplifiées et attribuées à une évolution moderne et diabolique vers l'indifférencié, qu'attestent et que doublent, dans le monde sensible, l'érosion et la disparition graduelle d'un paysage ancien, fait de rapports d'autorité, de prérogatives et d'obligations dictés par le prestige des clans et la naissance des individus.

«Ils veulent que nous devenions tous les mêmes!» s'écrit un proche de Mavoungou Victor -actuel médiateur et chef spirituel du mouvement- en déplorant publiquement cette déstructuration qu'accompagne une redistribution des facteurs de pouvoir et de considération.

«Tout cela est dû à l'argent!» déclare le successeur de la fondatrice pour clore une discussion que nous venons d'avoir sur ce sujet.

L'abandon du culte des *nkisi si* et le déchaînement de la sorcellerie sont conjointement liés à cette double et fatale évolution dans le réel et l'invisible, cause d'indifférenciation du Bien et du Mal.

Vilipendant les soi-disant défenseurs de l'ordre et de la santé qui en constituent, au contraire, les ennemis les plus dangereux, le *Mvulusi* et la plupart des cultes prophétiques dramatisent le danger sorcier. Induisant l'urgence d'un affrontement direct et total entre les forces



du Bien et du Mal sur la scène fantasmagique jadis réservée aux diables et à leurs maîtres, ils abattent les ultimes distinctions entre les "secteurs" ou "niveaux" ontologiques qui structurent la part invisible de l'univers.

Leur adoption d'un au-delà "élargi" et animé par tous les agents spirituels du devenir humain regroupe ceux-ci en deux corps adverses qui combattent respectivement pour et contre le salut des Hommes.

La spécificité de chaque secte tient à son propre scénario de cet affrontement auquel Ma Méno Véronique donne les formes et les contrastes d'un syncrétisme chamarré.

C'est donc entre les acteurs d'un Bien et d'un Mal enfin dissociés que se déroule désormais la "guerre nocturne". Escorté de ses diables et masqué par un *nkisi*, le sorcier -auquel est assimilé le "féticheur"- se heurte aux divinités du *Mvulusi*.

Ma Méno Véronique emprunte à une représentation du *nkisi* et de la maladie actuellement répandue parmi l'ensemble des Kongo nord-occidentaux en ce qu'elle conserve son caractère instrumental à cette manifestation de la Force Vitale soit à titre de cause efficiente activée par un *nga:nga* dans un passé reculé, soit en tant que leurre dont usent les "nouveaux sorciers". Elle la personnifie, cependant, de manière originale, pour l'insérer dans sa cosmologie, en en faisant un "mauvais génie" (lié à la terre ou à l'eau) lorsque son déclenchement contre une lignée a procédé jadis de l'enfoncement rituel d'une pointe dans une statuette incarnant l'esprit d'un mort.

Elle lui garde aussi une nette ambivalence puisque, liés à la fécondité féminine, certains *nkisi* d'eau sont parfois dansés et invoqués pour favoriser grossesse et accouchement.

L'infléchissement imposé par la fondatrice à la cosmologie kongo apparaît également dans la primauté des rôles et des pouvoirs divinatoires, protecteurs et thérapeutiques dévolus aux *nkisi si* qui, incarnés et théâtralisés par les fidèles, luttent désormais contre tous les agents de la souffrance humaine... parmi lesquels comptent désormais les "féticheurs" réfractaires à la foi nouvelle, identifiés à des 'malfaiteurs invisibles' (*ciyé:du cinyi:mbi*) (21) d'autant plus dangereux que leur clientèle constitue un réservoir de victimes particulièrement vulnérables.

L'invisible en tant que *nyi:mbi* n'est plus un champ ambivalent d'élaboration du destin, où s'enchevêtrent modalités et finalités positives et négatives de la Connaissance, mais le lieu d'émergence et d'accomplissement des causalités de la souffrance.

Les adeptes du *Mvulusi* renoncent à y rechercher assurances, protections et remèdes contre les maux et les dangers inhérents à la condition humaine. Ils reçoivent, dans le panthéon des *nkisi si* -revu et corrigé par Ma Méno Véronique- un ensemble comparable de soutiens et de points d'appui nécessaires au parcours existentiel et dissociés de tout référent sorcier.

Ainsi que je le préciserai ultérieurement, la dimension unique où s'affrontent diables et "bons génies", respectivement consacrés à la perte et au salut de l'humanité, n'est évoqué dans sa valence négative et angoissante qu'en relation avec les êtres malfaisants qui s'y activent. Ces derniers sont *ku nyi:mbi* (dans le monde invisible), *ku bwi:lu* (dans la "nuit"), encore que la première de ces deux appellations soit proscrite en public et surtout dans les homélies, compte tenu de son caractère très précisément évocateur de la force créatrice du discours et de la distance nécessaire entre la pureté du prédicateur et ces ténèbres sataniques.

Non concernés par les localisations précitées, les génies évoluent *ku si nkisi* (au pays du *nkisi*).

S'agit-il, dans l'esprit des locuteurs, d'une même invisibilité assortie de deux

dénominations circonstancielles? Doit-on, au contraire, poser sa dualité et la concevoir selon deux modalités distinctes de l'au-delà ?

La deuxième hypothèse suggère la mobilité des génies du *Mvulusi* entre ces deux "secteurs" ontologiques; du domaine qui leur est propre (celui des *nkisi si*) dans la tradition cosmologique du groupe vili-yombe -ou plutôt dans ce que nous en percevons aujourd'hui- au monde "nocturne" de leurs affrontements avec les forces du mal.

La première hypothèse qu'imposera notre analyse, pose l'unité d'un imaginaire dont l'étagement originel en plusieurs niveaux ontologiques s'estompe aujourd'hui au profit d'une invisibilité différemment dénommée selon le caractère bénéfique ou diabolique des êtres spirituels sur lesquels se pose successivement le curseur de la parole.

## 1.4. LE *MVULUSI* OU LA REDEMPTION OBLIGÉE ; UN REMEDE A L'EPUISEMENT DU MYTHE

Grâce à l'infinité des extensions possibles du concept de *cinko:ko* (vers lequel nous a ramené notre propos sur le *nkisi*) qui autorise la réplique "nocturne" de toute réalité sensible, le *nyi:mbi* est aujourd'hui la part du champ symbolique où s'élaborent préférentiellement les interprétations de la maladie, les fondements du pouvoir ainsi que les conditions d'une adaptation positive aux nécessités actuelles de l'existence.

La fréquence des références à cette scène fantasmatique pour tenter de résoudre et de guérir les problèmes et malaises dus aux difficultés de vie en milieu urbain, ainsi que la masse croissante de nouveaux paramètres dont s'encombre le *nyi:mbi* en font le réceptacle d'un surcroît d'images et de situations entraînant à la fois sa surcharge et son inflation sémantique.

La norme culturelle ordonnant le monde sorcier par une différenciation du possible et de l'impossible ne fonctionne plus. Suralimenté, le mythe ne digère plus : son système de causalité n'intègre pas de manière cohérente la diversité ethnique, socio-économique et technique des nouveaux facteurs de l'existence.

Dans cette profusion désordonnée, le *nyi:mbi* devient un monde réellement problématique et "problématiquement réel" dont les protagonistes désorientés recherchent une possibilité d'accès à une surinvisibilité, à une nuit plus profonde restituant le champ nécessaire au déploiement des stratégies et à l'élan des affrontements. S'impose alors un remodelage du mythe adapté au procès d'acculturation, qui préserve la cohérence cosmologique des situations et des événements imaginaires dont se nourrit le verbe divinatoire, et qui simplifie les procédures protectrices, diagnostiques et thérapeutiques face à une diversification extrême des causalités du malheur.

La longueur éprouvante et coûteuse de l'itinéraire thérapeutique traditionnel, destiné à rechercher auprès de nombreux praticiens tant la nature exacte des causes sociales et instrumentales de la maladie que le rituel médico-magique correspondant spécifiquement à celle-ci, s'accroît à mesure que se multiplient les comportements et les modes d'agression imputables aux sorciers. Engendrée par les nombreux paramètres de la modernité intégrés au *nyi:mbi*, la prolifération des causes "mystiques" du "mal-être" rend donc toujours plus

laborieuse et ruineuse la quête de l'indispensable adéquation entre l'origine du mal et le remède approprié.

Abolissant l'identité des moyens de lutte contre la maladie et des agents de celle-ci (*nkulu* et *cinko:ko* d'une part, *nkisi* d'autre part, tous utilisés par sorciers et guérisseurs), le *Mvulusi* affirme la suprématie éthique et thérapeutique de ses mythes et de son imaginaire mais conserve, en les modifiant à sa convenance, le contenu des catégories étiologiques et nosologiques. Il confie à ses génies la santé et le bonheur de l'Homme; à charge pour celui-ci de se conformer à leur loi qu'exprime la volonté du médiateur.

Voyants et thérapeutes, les "bons génies" du *Mvulusi* assurent désormais toutes les tâches nécessaires à la conservation ou au rétablissement de l'ordre et de la santé. Pour ce faire, ils s'autorisent, par la bouche de ceux qu'ils possèdent et qui les manifestent par divers types de transe ou d'extase, maints amalgames explicatifs et simplificateurs par lesquels ils éclairent les malades sur leurs souffrances, leur promettant, dès la première consultation, guérison et salut.

Ces raccourcis, qui apparaissent dans l'explication de la maladie ainsi que dans la condamnation expéditive d'une médecine ancestrale jugée pervertie par son recours aux acteurs pathogènes de l'invisible, seront particulièrement mis en évidence :

- par l'analyse du rapport du *cinko:ko* à la maladie dont il est à la fois l'agent et l'instrument de guérison;

- par des extraits d'homélies particulièrement révélateurs d'un "langage symbolique directement compréhensible par les fidèles" et "intégrant, pour un temps et un espace donnés, le maximum de signifiants pertinents à cette conjoncture." (LEHMAN, 1972 : 381).

Mavoungou Victor, alias Papa Comité, administre l'eau bénite qui contient un principe curatif dû à l'action invisible des génies. Partiellement compatible avec les médicaments modernes, le traitement interdit tout retour à la sorcellerie pour autant que l'on ne quitte pas la secte.

Gare à celui qui, récemment admis à l' "hôpital des *nkisi si*" et tenaillé par les dernières manifestations d'une anthropophagie encore mal éteinte malgré les premières prises d'eau, tente de se dédoubler. Malheur aussi à celui qui mécontente son 'génie de naissance' (*nkisi si ya lubutu*)(m) (1) -constituant dans le nouveau système un ange gardien à tous les sens du terme- et perd en même temps l'assistance des *bimbangi* (m) (autres anges gardiens spécifiquement inféodés au médiateur, à la fois protecteurs, répressifs et délateurs) sous la surveillance permanente desquels il a été placé dès sa conversion.

Au service de l'ordre divin, ces alter ego s'opposent à ceux qu'offre le monde satanique du dédoublement et du scandaleux enchevêtrement de l'humanité et de l'animalité.

Selon qu'il respecte ou non leur volonté, qu'il suit ou délaisse le 'chemin du *Mvulusi*' (*nzila ya Mvulusi*) (m), l'adepte s'achemine vers le salut et la sublimation de son humanité ou vers un châtiment par transformation animale. Sanctionnant inconséquence, impureté et transgression de la loi, l'apparition ou la récurrence d'un symptôme, un accident ou une malchance tenace dépouilleront certains fidèles de leur innocence.

Obéissance et piété, adhésion passive à la loi commune, nécessité de se purifier et de complaire, remplacent l'aventure fantasmatique, meurtrière et créatrice du démiurge, maître de la Connaissance, créateur et utilisateur des *cinko:ko*.

Démon servile mais impondérable incitant à l'anthropophagie, ou génie protecteur et

directif, l' "esprit" avec lequel l'homme entretient une relation intime et mutuellement "gratifiante" détermine en effet le cours de son existence. Selon ses caractéristiques supposées, elle l'amène à interpréter ou à provoquer l'événement et définit ainsi ses possibilités d'action sur le monde, les limites sinon la nature de ses entreprises et de ses désirs. Avant de boire l'eau bénite, le néophyte renonce à ses *cinko:ko* et à ses *nkulu* pour se vouer tant au génie qui s'attache dès sa naissance à sa personne, qu'à plusieurs autres divinités ultérieurement préposées par Mavoungou Victor (successeur de la fondatrice) à des rôles de protection et de surveillance. Il abandonne une forme de pouvoir ainsi que les contraintes et les dangers inhérents à celui-ci pour adopter une autre puissance assortie d'obligations et de risques nouveaux. L'énumération et l'analyse des uns et des autres laissent entrevoir l'importance du changement de perspective existentielle imposé aux adeptes de Ma Meno Véronique.

L'initiative et l'audace calculée du sorcier résident dans la manipulation et l'influence, dans la suggestion à autrui (nonobstant les risques d'accusation encourus en cas de formulation trop explicite de sa nature et de ses pouvoirs) de la fréquence de ses dédoublements volontaires, et de la nécessité, pour la collectivité lignagère ou villageoise, de compter avec lui dans sa répartition du pouvoir. Converti, il exprime sa passivité nouvelle dans une supplique permanente, dans la transe de possession que lui impose fréquemment son "génie de naissance" pour se manifester en le faisant danser, ou dans la dissociation que ce dernier lui inflige pour protéger son esprit en cas d'attaque sorcière.

+

+

+

Les transformations religieuses dans le cadre desquelles s'inscrivent, en milieu kongo, les innovations médico-rituelles des sectes guérisseuses ne peuvent être exclusivement ramenées à des "réactions" face aux formes actuelles du malheur.

Elles procèdent d'une évolution ancienne aux multiples déterminants psychologiques et socio-économiques dans lesquels chaque génération peut vraisemblablement distinguer une configuration causale, contemporaine et spécifique.

Des constantes caractérisent cette évolution, que celle-ci s'effectue dans les lenteurs obscures dues à l'isolement ou dans les "accélération" qu'impose à l'Histoire le choc des peuples et des cultures :

- La dimension prophétique; le leadership charismatique du *ngunza* dans l'Etat kongo s'exerçait conjointement par des fonctions militaires et divinatoires de premier plan. "Quand le *ngunza* sentait que l'équilibre social n'existait plus dans la communauté, il provoquait un mouvement qui avait pour but de stimuler un changement dans la structure sociale. Il pouvait participer à la manœuvre de déposition d'un chef et à l'installation d'un nouveau." (KIMPIANGA MAHATAH MAHANIAH, 1977 : 159-160).

- La permanence d'une identité culturelle et d'une cosmologie sous-tendues par des éléments "durs" autour desquels se structurent les nouveaux schèmes. Ainsi la représentation du monde, l'interprétation de la souffrance autant que l'intervention psycho-thérapeutique du *Mvulusi* peuvent-elles s'analyser en référence à plusieurs de ces éléments "structurants" : *nkulu* et *cinko:ko* d'une part, *nkisi* d'autre part.

Les grandes lignes de ces aménagements cosmologiques et ontologiques ne sont pas sans évoquer certaines caractéristiques du bouleversement de la religiosité dans l'Antiquité tardive.

Analysant ces phénomènes dans le bouillonnement syncrétique de la Méditerranée à cette époque, ainsi que le fond de changement social sur lequel ils s'opèrent, BROWN (1978) met l'accent sur l'importance grandissante du démonique et sur la redéfinition des contacts des divers éléments constitutifs de la Personne avec le monde invisible.

Les démons ne constituaient plus seulement, comme à l'époque de Plutarque, "une solution élégante aux incongruités qui surgissaient entre ciel et terre", mais aussi une "source active de mensonge et d'illusion dans la race humaine." (op. cit. : 52).

"Les hommes se trouvaient flanqués d'une société invisible qui partageait avec eux toutes les inadaptations et les tensions de leur propre monde, le monde visible. Le pouvoir 'terrestre' des démons, sur lequel agissait le sorcier, était une fidèle réplique de tout ce qui était ressenti comme relevant de l'égotisme le plus âpre et comme l'élément dominant du monde social dans lequel il opérait." (op. cit. : 53).

L'opposition du saint, détenteur d'un "bon" pouvoir, et du sorcier, maître de forces maléfiques, est sous-jacente à de nombreuses oeuvres littéraires de la fin de l'Antiquité (op. cit. : 55-56).

Le plus fructueux des apports de la Grèce classique était "le sentiment de la multiplicité du moi". "Là-dessus, Plutarque s'exprime avec fermeté : l'âme n'est pas simple : elle est composite; et au-dessus des couches nombreuses de l'âme se trouve une âme véritable qui lui est aussi supérieure que l'âme l'est au corps. En ce point ultime de la hiérarchie du moi, les penseurs de l'Antiquité tardive situaient un protecteur invisible et intime, le daimon personnel, le genius, l'ange gardien -un être invisible et puissant- à qui était confiée la garde personnelle de l'individu et qui était conçu, en gros, comme une extension en hauteur de cet individu. L'homme d'exception n'était pas seulement pourvu d'un protecteur invisible et puissant. Son amitié intime avec ce protecteur tournait presque à la confusion de leurs identités." (op. cit. : 135-136).



## 2. LES ACTEURS DU BIEN

### 2.1. LES LEADERS

Les quelques informations dont je dispose pour retracer sommairement le parcours de Ma Meno Véronique, et particulièrement la succession de faits marquants au travers desquels s'affermir sa vocation spirituelle et thérapeutique, ont été recueillies dans les villages yombe de Pounga et de Makaba ainsi qu'à Pointe-Noire.

Née vers 1920, dans le Mayombe, entre Mbouda et Sounda, Ma Meno Véronique appartient au clan des Woyo sans doute issu du groupe ethnique du même nom (situé au Cabinda) et installé dans la région depuis des temps immémoriaux, non loin du lieu-dit Ngoma na Ngoma. Aux dires de certains, sa mère, Ma Di:ye Ma Nsafu (1) qui vit en relation spirituelle et cultuelle avec les principaux génies locaux, exerce sur elle une profonde influence.

Aucun fait notable de sa jeunesse ne subsiste apparemment dans l'esprit des villageois qui se souviennent qu'«elle vivait et cultivait comme toutes les femmes du pays».

Elle réside pendant de nombreuses années dans la région de Dimonica, notamment à Koulila et à Pounga, où elle se marie à deux reprises. Entre ces deux unions ainsi qu'après son deuxième divorce (2) elle mène une vie très libre, multipliant liaisons sans lendemain et brèves rencontres.

Atteinte par le *nkisi* Manika, dont elle manifeste clairement les symptômes (taches sombres sur la face, courbatures, somnolence, palpitations), Véronique est soignée par Zouina Ndembi, guérisseuse réputée et versée dans le maniement de ce *nkisi*, qui lui en apprend la maîtrise au cours d'une longue claustration rituelle (3).

Après la mort de sa mère, elle réside à Pointe-Noire et y fait la connaissance de Ngombe Gaston, ressortissant centrafricain avec lequel elle ne tarde pas à se mettre en ménage. Dès lors, «elle vend du riz au marché» et, en sus de ce petit commerce, soigne les victimes du *nkisi* Manika.

Véronique reparaît de temps à autre dans cette forêt du Mayombe où les Vili de la côte venaient souvent acquérir, à l'issue de longues retraites, la puissance magico-religieuse légitimant toute participation au pouvoir dans les structures politiques du Loango. Elle y révèle de plus en plus clairement des dons de voyance et un charisme qui ne laissent pas d'impressionner son entourage. Des gens de Makaba la voient fréquemment honorer le génie

Ntsi:nga ka:nga en jetant des ingrédients rituels dans son *cibila*, situé en un endroit particulièrement profond de la Mpoulou, rivière qu'enjambe un petit ouvrage à la sortie du village, sur la route de Kouilila.

Véronique tombe malade à Kouilila; elle y est soignée pendant deux semaines au cours desquelles une danse divinatoire et thérapeutique est effectuée en permanence. Les descriptions du comportement qui la caractérise pendant cette épreuve, et dont elle affirmera ne conserver aucun souvenir, font état d'une agitation continue et d'un rétrécissement du champ de conscience.

A l'issue d'une transe manifestée à Pounga, la future médiatrice reproche publiquement au chef des Woyo, M... Basile, de "manger les gens". Ce dernier et ses partisans renvoient cette accusation de sorcellerie en attribuant ses débordements sexuels à une panthère "nocturne", animal lascif entre tous. Condamnée par le Comité de village à payer une réparation de 5000 francs et une dame-jeanne de vin, elle s'en retourne à Pointe-Noire, profondément marquée par ce conflit.

Les principales étapes de son itinéraire et de la fondation de son mouvement ainsi que les circonstances de sa succession sont relatées par Florent Paka, Secrétaire Général du *Mvulusi* et confident du médiateur (4), dans un texte biographique et apologétique d'une vingtaine de pages, intitulé "Historique du *Mvulusi*", dont la forme imagée emprunte aux termes et tournures du langage officiel...

Dans le quartier Tchiniambi I, où elle résidera jusqu'à sa mort, Véronique consulte et soigne avec les simples dont principes et vertus lui ont été enseignés lors de son initiation au *nkisi* Manika; elle effectue des rituels thérapeutiques au bord de la rivière Tchinouka.

Ses rêves se multiplient qui l'informent d'une mission à accomplir au service de l'humanité. En 1973, "année de l'expérience et des différents examens" (5), les génies lui énumèrent les nombreuses maladies qu'elle devra désormais soigner au moyen de l'eau qu'elle bénira en leur nom. L'un d'eux, Ta Lusiè:mo (6), la possède pour la première fois. Elle prend les noms de Ma Cilu:nzi (7) et de Nga:nga Nza:mbi (8), affirmant ainsi le caractère divin de sa mission, dont la puissance qu'il lui confère ne tarde pas à se manifester. Elle soigne une première patiente, Toula Julienne, -selon les prescriptions des *nkisi si* - dont la rapide guérison atteste l'efficacité de cette nouvelle forme de thérapeutique.

D'autres malades atteints des troubles les plus divers se rétablissent aussi miraculeusement en buvant l'eau consacrée par la médiatrice. Mais une dure épreuve lui est imposée par les génies; ayant "redoublé d'efforts" (9) et béni quatre dames-jeannes d'eau, Véronique est subitement plongée dans une transe médiumnique dont elle ne sortira que trois mois plus tard. Sujette à des crises d'agitation, elle ne dort plus et parle jour et nuit sur un ton inspiré, inquiétant son entourage qui la croit devenue folle. "Les gens ont cru que c'était la folie. Les malades allaient même la fuir car elle ne faisait que parler en les soignant. Heureusement, les génies qui étaient de (en) permanence sur elle nous ont prévenu que la guérisseuse était en stage"(10). Son débit verbal diminue enfin vers la fin du mois d'août 1974. Cependant, ses proches s'émeuvent, à présent, de la voir se promener plusieurs heures par jour dans les rues de la ville. Les semaines passent. Son "stage" auprès des génies étant achevé, Véronique retrouve son état normal et révèle enfin le nom de son entreprise thérapeutique et salvatrice : *Mvulusi bakisi-basi*. Il signifie la venue d'un rédempteur dont l'action unificatrice et organisatrice rassemble les génies (11) pour sauver le monde...

Le "Centre de Médecine Traditionnelle Pharmacopée Mvulussi Bakissi-Bassi" est créé



au quartier Tchiniambi 1 où la fondatrice habite et soigne les malades. Immobilisée sur place par les génies, elle n'en sortira qu'une seule fois, en 1975, pour acheter à la CFAO (12) une Peugeot 404. Les affaires marchent; les patients affluent et adhèrent, en buvant l'eau bénite, à ce mouvement que personne ne veut encore -par prudence politique- considérer ouvertement comme une religion. Un Bureau Exécutif est mis en place.

En 1976, la médiatrice, qui a depuis longtemps renoncé à tout rapport sexuel et s'abstient même du moindre contact physique, s'astreint à un jeûne qui sera, plus tard, annuellement imposé aux fidèles.

L'année suivante est celle du "sacrifice suprême" (13). Ma Meno sent venir sa fin. Avant de faire, en juillet, son deuxième carême, elle confie rituellement à son cuisinier (Mavougou Victor, alias Papa Comité, qui est son cousin parallèle matrilatéral et appartient donc au clan des Woyo) le pouvoir de bénir l'eau ainsi que la responsabilité de la faire boire aux fidèles; elle-même ne se livrera plus qu'à la séance hebdomadaire de voyance au cours de laquelle sont exprimés diagnostics et décisions relatives à l'état des malades.

Fils d'une tante maternelle de Véronique, Mavougou jouit depuis l'année précédente de sa confiance totale. Dans quelques mois, il lui succèdera à la tête du *Mvulusi*, soulevant par là-même des antagonismes qui compromettront pour un temps la dynamique du mouvement. Pour l'heure, il s'acquitte au mieux de sa nouvelle tâche...

Occupé, au temple, à faire boire les adeptes qui viennent, à tour de rôle, s'agenouiller devant lui, il est un jour interrompu par Ngombe Gaston qui l'informe que Véronique désire le voir sur le champ. Il s'exécute pour revenir quelques instants plus tard et reprendre son travail. Cette scène se reproduit plusieurs fois devant l'assistance intriguée... Effectuant, dans son salon, les gestes du *mu:la*, rituel de transmission d'un pouvoir "mystique" (14), Ma Meno lui a successivement attribué les *nkisi si* importants qui, selon ses activités, la possèdent respectivement et s'expriment par sa personne. Ta Lusiè:mo, son "génie personnel", est le seul dont elle ne s'est pas départie; elle ne le lui remettra qu'au tout dernier moment, avant de mourir.

Les rumeurs vont bon train; les conversations s'animent : qui de Ngombe Gaston ou de Comité assurera la relève ?

Quelque temps plus tard, au cours d'une danse rituelle, Véronique convoque son ancien cuisinier pour lui transmettre solennellement le pouvoir de lui succéder et de commander à l'ensemble des génies. Tous deux effectuent à nouveau, dans leur intégralité et à plusieurs reprises, les gestes du *mu:la*. Considérable est la force qu'elle lui communique ce jour-là; à trois reprises, Comité tombe à terre et se relève sous les admonestations de Ma Meno.

On raconte qu'un autre jour elle confirma, une fois de plus, cette transmission en enlaçant son successeur et en le serrant étroitement contre sa vaste poitrine. Tous deux vacillèrent et churent lourdement sur le sol où ils roulèrent lentement pendant un long moment.

Le 30 juillet, la médiatrice procède au remaniement du Bureau Exécutif avant d'en inviter les membres à "toucher son corps" en lui serrant la main et à recevoir ainsi ce que l'on peut considérer comme une manière d'adieu et de bénédiction. Mavougou Victor, à qui elle vient de recommander publiquement la chasteté et de préciser qu'elle oeuvrera bientôt "en haut" tandis qu'il travaillera "en bas", pour le bien de l'humanité, s'approche en premier et lui serre longuement la main. Ayant levé l'interdit de contact destiné à lui conserver une puissance qu'elle avait récemment léguée à son successeur, Véronique donna donc une poignée de main à chacun de ses collaborateurs, confirmant de la sorte la proximité de sa fin.

Le lendemain, "Un jour après la fin du carême, Son Excellence, Sa Sainteté Mère Supérieure Ma Meno Véronique rendit officiellement l'âme à l'âge de cinquante-sept ans" (15).

On ne dit pas qu'elle est morte mais qu'elle est "partie en mission", oeuvrer au bien de l'Homme et, à cette fin, unir les *nkisi si* sous sa présidence. Peu avant la fin de sa vie terrestre, elle a répété à son entourage et à l'ensemble des fidèles combien lourd était son fardeau que seul un homme fort et décidé pourrait un jour porter.

Les prêches bi-hebdomadaires évoquent fréquemment les propos par lesquels la fondatrice annonça l'imminence et la nécessité de la nomination d'un successeur en prévision de son départ.

«Les enfants, nous maintenons fermement le *Mvulusi*, mais des complications s'annoncent pour l'avenir. Je ne peux (seule) le porter; c'est trop difficile. Il faut que je laisse cela à un homme au coeur fort (...). Moi, je m'en vais mais pas pour m'amuser; pour faire de grands travaux, afin que mon "fils" (Mavoungou Victor) que je laisserai (à la tête du mouvement) ait un pouvoir fort (suffisant) pour accomplir les tâches que je lui aurai léguées. Il faut d'abord que Papa Comité fasse de la propagande. Lorsqu'il aura fini, les *nkisi si* ouvriront eux-mêmes le chemin par lequel le *Mvulusi* se répandra dans tous les pays que Jésus a faits»(16).

«Comment délivrerai-je ce village (le monde)? Une pauvre femme comme moi! Il faut que je cède cela (le pouvoir) à un homme qui ait le coeur fort de telle sorte qu'il puisse vous retirer de la souffrance, parce que, au village (dans le monde), les problèmes se multiplient» (17).

Parmi ses nombreuses prédictions, elle annonce les violences et les divisions que déclenchera sa mort et informe Mavoungou tant des obstacles auxquels il se heurtera que de la force d'âme nécessaire pour les surmonter : le courage mais aussi la prudente lenteur du 'caméléon' (*lungwê:na*) lui seront tour à tour indispensables tandis qu' 'en esprit' (*ku cilu:nzi*), elle veillera sur lui :

«Comité! Il faudra que tu aies un coeur fort car tu verras beaucoup d'histoires converger vers toi. Beaucoup de gens te chercheront querelle, te combattront, te feront souffrir, (par jalousie) à cause des tâches que je t'aurai laissées. N'aie pas de regrets, n'aie pas peur, ne te fâche pas, je serai avec toi. Mais comme je ne serai plus avec toi "en personne", ce sera compliqué, car, de par ce que je deviendrai, nous ne pourrons plus nous voir. Mais nous (les génies) et toi, nous nous verrons seulement "en esprit". Ne crains rien, je veillerai sur toi; mais (progresse) doucement... doucement... Comme le caméléon». Et de préciser: «Il y aura un temps où les gens se battront pour me succéder. Chacun dira que c'est à lui que revient ce privilège. Un jour viendra où vous verrez!» (18).

Maintenue par une dévotion diversement exprimée, cette relation étroite entre la fondatrice et son successeur est parfois interprétée comme l'identité même de leurs personnes. C'est ainsi qu'un prédicateur déclare dans la nuit de Noël 1983 :

«Ma Meno Véronique nous dépasse par l'intelligence. Elle a enlevé sa chemise à Papa Comité et l'a jetée là-bas. Puis, elle l'a revêtu de la sienne propre. Papa Comité n'est plus lui-même. Il est devenu Maman Véronique.» (19). C'est, en effet, revêtu d'une pièce de lingerie de sa protectrice que s'endort parfois le médiateur qui porte aussi l'une de ses robes pour lui adresser quotidiennement, vers midi, une longue prière.

Mavoungou Victor ne m'ayant que parcimonieusement entretenu de son existence passée et des circonstances mouvementées de la succession de Ma Meno, il m'a fallu recueillir et recouper les propos incomplets et contradictoires de plusieurs de ses proches qui n'aborderent ce sujet qu'avec circonspection voire réticence.

C'est à Goma Jean-Claude, son frère cadet, que je dois les quelques éléments biographiques dont je dispose. Quoique entrecoupé de nombreuses anecdotes destinées soit à modifier certaines orientations délicates de l'entretien, soit à donner quelque volume au peu de renseignements qu'il apporte, son récit n'est pas sans intérêt; il révèle particulièrement l'importance de la maladie comme point de départ de la vocation du médiateur, autant que de celle de la fondatrice.

Né vers 1914 à Mbouda, entre Makaba et Sounda, dans le clan des Woyo, le successeur et cousin de Ma Meno exerce pendant de nombreuses années le métier de menuisier, loin de la famille secouée par une grave affaire de sorcellerie. Il travaille pendant plusieurs années pour la société Tapi, installée à Pointe-Noire, qui ferme cependant ses portes vers 1947... Mavoungou vit dès lors dans un semi-chômage, effectuant des petits travaux de menuiserie pour les uns et les autres. En 1952, sur le conseil de son oncle Vincent et après avoir tenté, en vain, de monter une huilerie à Kakamoëka, il s'en retourne à Pounga où réside encore sa mère dans un grand isolement.

Peu après, il est recruté par l'administration pour participer à la construction de l'école et des locaux administratifs du District de Mvouti. «En raison de ses grandes compétences, il est le premier choisi», précise Goma; il sera particulièrement apprécié par le Chef de District Razier qui, affecté à Loubomo, lui demande de l'y suivre; l'augmentation de salaire à laquelle il a subordonné son acceptation lui ayant été refusée, Mavoungou démissionne et monte un atelier de menuiserie avec l'aide de Mvoumbi Julien, sans délaisser pour autant sa bananeraie. Les commandes sont rares et les deux associés s'essaient à la pisciculture en consacrant une partie de leur temps à l'élevage des *tilapia*...

Les affaires n'étant pas florissantes, Mavoungou part à Loubomo, en 1962, avec son jeune frère Nicolas. Il y fabrique et vend des meubles pour son propre compte pendant deux ans avant de partir pour Pointe-Noire.

En 1966, il est à Dechavannes (20) où il continue de travailler le bois malgré divers problèmes de santé. Deux années plus tard, il est de retour à Pointe-Noire où son état de santé s'aggrave. Un ictère étant diagnostiqué, son cadet (Goma Jean-Claude), employé à la SOAEM (21), le prend en charge et le fait hospitaliser. Victor n'est toujours pas rétabli après un mois de séjour à l'hôpital A. Sicé dont il sort, à bout de patience, pour consulter un voyant. Sur ces entrefaites, Goma tombe à son tour malade... "Une duodénite" me précise-t-il. S'étant, lui aussi, adressé à un *nga:nga* pour connaître la nature et l'origine de ses troubles, il se refuse publiquement à croire ce dernier selon lequel il serait victime d'une tentative d'ensorcellement de la part de Victor... Le narrateur m'assure qu'il récusait énergiquement cette explication, conservant son affection à son frère aîné, et que le "problème de famille" dans lequel s'inscrivait cette calomnie fut rapidement réglé. Il précise enfin que le détail de cette "petite affaire" (où furent tout de même impliqués l'oncle maternel et le père des deux hommes, peu après la mort de leur mère) lui échappe aujourd'hui et que ces événements déjà lointains n'ont, de toute façon, que peu de rapports avec le sujet de notre entretien. Mon insistance me permet d'apprendre que, depuis ce décès, des 'regrets' (*manio:nzi*)(22) sont entretenus dans les deux lignées, 'maternelle' (*cifu:mba*) et 'paternelle' (*cisia*). L'air entendu et le silence significatif de mon interlocuteur me rappellent que ces sentiments fortement négatifs incitent à l'agression ceux qu'ils animent et

qu'ils sont en eux-mêmes sources de troubles divers pour les personnes à l'encontre desquelles ils sont nourris.

En 1969, Mavoungou «fait du petit commerce au marché de Ntiétié», à Pointe-Noire. Il loge, non loin de là, chez son frère. Selon ce dernier, aucun fait notable ne survient dans l'existence de son aîné pendant les années suivantes... jusqu'en 1973 : cette année-là, «la même maladie revient sur lui». C'est donc chez Ma Meno, leur cousine, dont le charisme et les succès thérapeutiques font déjà la réputation, que les deux frères se présentent un samedi. Après leur avoir fait un bon accueil tout en leur reprochant de n'être pas venus plus tôt pour l'assister dans son entreprise («vraiment, vous êtes trop bêtes, c'est un travail de famille et vous avez fui»), celle-ci exige du malade qu'il lui remette "toutes les amulettes", "tous les gris-gris" qu'il s'est procurés auprès de nombreux "féticheurs" et qui compromettent, selon elle, toute chance de rétablissement. Avant de demander aux deux visiteurs de revenir le lendemain se soumettre à la séance hebdomadaire de voyance qui a lieu chaque dimanche, elle ajoute qu'un nouveau recours à la médecine hospitalière aurait signifié la mort de son cousin.

Le narrateur agrmente son récit de quelques anecdotes sur la vie de Ma Meno puis en reprend le cours avec les propos que tint publiquement la médiatrice au lendemain de cette entrevue. «Je ne peux pas dénoncer les malfaiteurs. Le coupable c'est "moi-même"» déclare-t-elle, orientant les soupçons vers leur parenté lignagère par cette formule qui atteste aussi l'assurance d'un être "saint" manifestement inattaquable

La situation conflictuelle qui prévaut, à l'époque, parmi les Woyo est vraisemblablement mise en rapport avec l'accusation de sorcellerie précédemment portée par Ma Meno contre leur chef, ainsi qu'avec les troubles de santé dont Goma et Mavoungou ont souffert ces dernières années.

La médiatrice enjoint ses deux cousins de revenir le lendemain pour une 'première prise d'eau' (*lukomunu*) (m) qui est aussi considérée comme un baptême. Elle leur fait boire l'eau bénite et les informe qu'ils devront venir, chaque matin pendant une longue période, recevoir les soins des génies en ingérant le breuvage miraculeux. Evoquant alors la situation de Mavoungou qui, depuis des années, vivote au jour le jour, à la charge de son cadet et dans une activité sans avenir, elle lui propose de devenir son "boy-cuisinier", précisant qu'il lui faut "quelqu'un de la famille" auprès d'elle.

Surpris, les deux frères s'en retournent après avoir obtenu un délai de réflexion. Pendant plusieurs jours, ils discutent de cette question, après le travail. Jean-Claude conseille fermement à Victor d'accepter l'offre de leur cousine. Le futur successeur de la fondatrice rechigne et déclare préférer "vendre du savon au marché" que d'aller perdre son temps dans ce milieu de prière. Il se laisse cependant convaincre et devient le cuisinier de Ma Meno. Quotidiennement nourri, il rentre chaque soir dormir à Ntiétié, chez son cadet, mais ne perçoit pas de salaire. Après six mois de travail, sa patronne lui octroie cependant une paye mensuelle de six mille francs CFA ...

Officiellement placé à la tête du mouvement, le dix août 1977, il tombe sous le coup d'une interdiction d'exercer : un décret ordonne la fermeture des "sectes" et associations assimilées...

S'ensuit, à partir du dix octobre 1977, une période d'isolement qui ne prendra fin qu'au mois de septembre 1978. Papa Comité voit s'éloigner la plupart des adeptes -parmi lesquels de nombreux malades en cours de traitement- et n'est plus soutenu que par quelques proches.

Pendant près d'un an, il n'est plus, si l'on ose dire, que l'ombre de lui-même. Il ne sort pas de chez lui et sa peau s'éclaircit considérablement. Pour écarter les importuns, les génies l'entourent d'innombrables araignées, cancrelats, puces et punaises...

Obtenue en septembre 1978, l'autorisation de réouverture du Centre met fin à ses souffrances. Rassurés, les fidèles affluent, parmi lesquels de nombreux malades se confient aux soins du médiateur.

Ce dernier a déjà traité plus de trois cent cinquante patients lorsque, en novembre 1981, un groupe de dissidents conteste la légitimité de sa position et la réalité même de son pouvoir spirituel. Profondément affecté, Mavoungou Victor retombe malade. Ses pieds "chauffent à l'intérieur". Il s'astreint à un jeûne de dix-huit jours, ne se nourrissant que pour survivre, d'un peu de lait coupé d'eau chaude. A nouveau, il se cloître et nul, parmi ses intimes, ne peut l'approcher. Comme précédemment, les *nkisi si* lui envoient des gardiens; pendant cette nouvelle épreuve, ce sont non seulement des arthropodes, mais aussi des serpents et des crapauds qui tiennent ses ennemis à distance et découragent les curieux.

Son état empire, cependant, au point que l'on envoie quérir Kibondo Kingoma Mélanie, sa tante paternelle également dénommée Ma Bondo, experte dans le maniement de nombreux *nkisi* et guérisseuse de talent. La vieille femme accourt au chevet de ce patient cher à son coeur, pour combattre des maux dont la nature et les causes présumées ne sont pas sans rapport avec le mutisme opposé, quelques années plus tard, à mes questions pour en savoir plus. Ayant fait transférer son neveu à Pouna, où elle exerce habituellement, elle y déploie efficacement son art.

Rétabli, Mavoungou Victor revient à Pointe-Noire le 5 novembre 1982 et s'installe dans le quartier Mbota où il relance ses activités dans des locaux édifiés et préparés en son absence.

Le lendemain de son arrivée, un nouveau Centre de Médecine Traditionnelle est inauguré en présence de personnalités régionales du Parti, de l'UNTC et des diverses organisations de masses.

Le mouvement a retrouvé son élan. Quelques mois plus tard, le huit mai 1983, un Centre plus modeste est inauguré à Pouna. Difficilement maintenues, les relations avec les dissidents qui, au Quartier Tchiniambi 1, conservent la haute main sur les activités du Centre où opérait la fondatrice, vont en se dégradant. A l'issue d'une série de rebondissements spectaculaires, la rupture paraît consommée bien que des tractations reprennent épisodiquement en vue de l'unification du mouvement.

Après avoir, en ma présence, minutieusement relaté et daté les événements qui établissent et confirment cette scission, quelques proches de Papa Comité me demandent instamment de n'en rien écrire afin de ne pas compromettre d'éventuelles et ultimes chances de réconciliation...

## 2.2. UN DIEU ET DES GENIES DANS LE TEMPS ET L'ESPACE

Cosmogonies et théodicées des peuples échelonnés du sud de l'Angola à la Nyanga sont organisées autour du concept d'un Dieu unique, architecte de l'univers. L'éloignement de cet Etre suprême, étranger aux préoccupations humaines, a pu le faire considérer comme un "Deus otiosus" (BERGOUNIOUX et GOETS, 1958 : 63-65) (1).

Traitant de diverses constantes de la "religion africaine", ZAHAN (1970 : 31-33) remarque fort justement que dans une spiritualité initialement étrangère à la notion de chute originelle, cette "distance" est nécessaire au dialogue entre Dieu et les hommes; à la "solution de continuité" qui les relie, constituée par les forces et les divinités intermédiaires incarnées dans la nature.

Selon l'abbé DURAND (1928 : 52), au Bénin, "Nos pères ont toujours eu l'idée d'un Dieu créateur de toutes choses... Au spectacle de l'harmonie du monde, ils se sont dit que l'Etre suprême, ayant pu réaliser tant de merveilles, est trop riche et trop puissant pour daigner encore s'occuper directement de misérables hommes. C'est pourquoi Mahon (Dieu) a créé des esprits intermédiaires, inférieurs à lui, mais supérieurs à nous et les a chargés du soin de nous garder."

Les Kongo Le dénomment Nza:mbi, terme dont l'expansion est attestée par de nombreuses sources bibliographiques (2). Dans sa description du Congo, CAVAZZI (1687) souligne que "le dogme fondamental de l'idolâtrie locale est celui de Nzambiampungu, d'après le nom attribué à la divinité". Il ajoute que les humains s'accommodent avec les "dieux inférieurs", seuls accessibles à leurs prières.

Selon Van WING (1921), le terme "mpungu" signifie l'excellence d'une chose ou la perfection d'un acte et constitue aussi "le nom générique de toute une classe spéciale de fétiches avant tout protecteurs".

On affirme, chez les Kongo nord-occidentaux, que Nza:mbi Mphu:ngu se manifeste de temps à autre par un vent léger qui cesse aussi subitement qu'il se lève, par une averse en saison sèche ou quelque autre fait de cet ordre. LAMAN (op. cit., t. 3 : 54) précise : "He manifests himself in the breeze, invisible as the spirits of the dead (...). He is as the wind, blowing everywhere." L'auteur ajoute que Dieu est perçu comme l'une des causalités de la mort et de la maladie, comparable ou identique à la sorcellerie (!) : "Since the people fail to understand what causes illness and death, they have in the first place blamed bandoki, minkisi and the spirits of the dead. As Nzambi is superior to all these beings and wields the power, he has also been reputed to eat the human race; consequently it is sometimes said : 'it is true, Nzambi eats us, but the bandoki do the same (...). Truly they and Nzambi are alike' " (op. cit., t. 3: 54).

Quelques pages plus loin, le pasteur suédois situe le Dieu des Kongo parmi les causalités de la souffrance de manière plus conforme aux descriptions que j'ai pu recueillir sur cette question en milieux vili et yombe : "A nganga who tries to diagnose a disease, may say : 'He does not have banzambi za mpungu disease (i. e. a normal human illness) nor a nkisi disease (caused by a nkisi), he has sought his own disease (caused by kindoki)." (op. cit., t. 3 : 58).

Une 'maladie provoquée par Dieu' (*ncie:nzo*Nza:mbi) constitue, en effet, ce que nous

appellerions une maladie naturelle; elle n'est provoquée ni par des *nkisi* ni par la sorcellerie mais résulte plutôt du "cours des choses" qui s'accomplit selon la volonté divine; elle n'engendre donc aucun conflit. Selon BALANDIER (1965 : 249-250), Dieu apparaît, dans cette perspective, comme "l'image du Destin; mais les vicissitudes, les malheurs et la chance qui affectent l'existence humaine sans modifier le sens général du projet divin, relèvent de puissances sur lesquelles l'homme peut exercer une emprise."

Nza:mbi est couramment associé voire identifié à Bu:nzi, ancêtre primordial des groupes ethniques qui situent leur origine à Kongo dia Ntotila, l'ancienne San Salvador (3).

DENNETT (1906) rapporte que chez les Vili et les Yombe du Kakongo, Nza:mbi est le neveu de "Bunzi".

Selon BITTREMIEUX (1936), "Bunzi" est un ancien synonyme de Nzambi.

Pour DOUTRELOUX (1967 : 212) "la religion traditionnelle yombe est dominée par la croyance à un être transcendant régnant dans le ciel (...). On le nomme (Ngoma) Bunzi. Il a pris aussi le nom de Nzambi".

Examinant successivement les deux concepts de "Nzambi" et de "Bunzi", LAMAN considère que le premier doit beaucoup à l'influence des missions catholiques (op. cit., t. 3 : 53) et fait état d'une grande variété de croyances cristallisées autour du second, en le présentant soit comme une force *nkisi* ("who is stronger than the majority of the *minkisi*") (op. cit. : 107) inscrite dans le champ des représentations de la maladie, soit comme un super génie, équivalent de Dieu, et somme toute comparable à ce qu'en rapportent les traditions historiques et religieuses des Vili et des Yombe du Kouilou : "Bunzi is a very well-known and respected *nkisi* of which several variants occur. In Mayombe and near the coast it has the character of a water-*nkisi* and in many places represents the west wind and storm (...). Bunzi is regarded as a tribal *nkisi* going back to the beginning. As the creator of the first born it is called Bunzi Mpungu, 'the great Bunzi', and has herewith risen to the same dignity as Nzambi Mpungu." (op. cit. : 105).

Les observations de BITTREMIEUX (op. cit. : 135-136)) font état de l'évolution de la religion kongo dans la partie méridionale du massif du Mayombe : "Voulus par Dieu, des êtres supra-humains gouvernent le monde à sa place : ce sont principalement les *nkisi*, génies, fétiches... dans le sens le plus large du mot. Dans le bon vieux temps, dit-on, les *nkisi* étaient plutôt bons et bienfaisants pour les hommes, dont 'ils protégeaient les corps' en leur envoyant la pluie, la nourriture et le bien-être. Ainsi les hommes devenaient tous très vieux.(...) Le culte du *Nkisi tsi* me paraît être la manifestation principale du sentiment religieux chez nos populations Bakongo, Baluango, etc. Il règle (ou réglait) en quelque sorte toute la vie sociale et familiale. C'est du *Nkisi tsi* que les chefs tenaient leur pouvoir. C'est lui que, chez les Bawoyo, toute la communauté, par des cérémonies publiques, cherche à se rendre favorable; et c'est en son nom que les *badunga*, hommes masqués, appelés aussi 'femmes du *Nkisi tsi*' ou encore 'ses soldats', faisaient, soi-disant, la police dans les villages Kabinda. C'est vraisemblablement pour lui que, chez les Bawoyo, comme dans la plus grande partie du Mayombe, on fait entrer les jeunes filles dans le *nzo kumbi* (4) en vue du mariage (ou du concubinage). (...) C'est pour lui qu'on s'abstient de certains actes en dehors du mariage et qu'on observe certaines coutumes (...) dans les rapports conjugaux. C'est le fétiche de la terre qui défend d'enterrer les cadavres des 'anormaux' comme sont : les *ndundu*, albinos, les jeunes jumeaux (...) ou (...) leur puîné; ou un *Nsunda*, né les jambes en avant..."

Ce propos relatif à des populations culturellement très proches des Vili et des Yombe de ma zone de recherche introduit les caractéristiques générales du *nkisi si*. Les contradictions qu'il présente avec des écrits concernant d'autres régions de l'aire culturelle kongo soulignent moins des différences de méthodologie ou d'analyse que l'évolution et les multiples différenciations locales d'une représentation originelle de l'univers. En quelques lignes très denses et en dépit de son recours à des concepts inadéquats ou contradictoires pour définir le *nkisi si*, l'auteur a le mérite :

- d'énumérer les traits sociaux et rituels directement liés au culte de ces divinités : sacralisation et marginalité 'des jeunes filles nubiles en cours d'initiation' (*ciku:mbi*) (5), rôle policier des 'masques' (*ndu:nga*) (6), interdits sexuels, relations privilégiées entretenues avec les génies par les 'albinos' (*ndu:ndu*) (7), les 'jumeaux' (*ciba:sa*) (8), les 'handicapés de naissance' (*citomi*) (9) et l'ensemble des individus mis au monde dans des conditions particulières;

- d'insister sur la signification politico-religieuse du *nkisi si*. Son évocation d'un temps mythique où le *nkisi* -pris dans un sens global recouvrant une grande diversité de forces et de divinités- aurait exercé une action plus bienfaisante qu'aujourd'hui est à rapprocher des affirmations similaires du *Mvulusi* (10). La fonction répressive des *nkisi* (11) résulte-t-elle pour Ma Meno et ses fidèles d'une première transformation de ces entités, qui marqua la fin d'un âge d'or où la vie humaine était plus longue? Participe-t-elle de leur caractère bénéfique, qui ne se serait estompé voire inversé qu'avec la dégradation des comportements humains? Sans répondre précisément, on peut observer que l'idéalisation par le *Mvulusi* d'un passé qu'auraient ordonné la toute puissance des *nkisi* et l'harmonie de leur relation avec les hommes s'inscrit dans une contestation globale de la modernité.

Mais l'apport essentiel du Père BITTREMIEUX (*op. cit.*) à ma réflexion réside dans son interrogation sur l'antériorité et la prépondérance respectives :

- du culte des forces et des "grands esprits" regroupés sous le terme de *nkisi*;
- du culte des ancêtres ou "mânisme" rendu aux *nkulu*.

Son désaccord avec Van WING (*op. cit.*) illustre la complexité de cette question autant que l'ampleur et l'ancienneté des différenciations intervenues dans le système métaphysique et l'édifice socio-culturel kongo.

"En supposant que (le culte des ancêtres) soit (...) l'institution primitive chez les peuplades Bakongo, il faudrait admettre que nos *nkisi ba tsi* ont repris, en tout ou en grande partie, le rôle des mânes protecteurs (...), à moins que l'évolution ne se soit faite en sens inverse et que le culte des forces de la nature et des grands esprits n'ait été antérieur au mânisme" (BITTREMIEUX, *op. cit.* : 139-140).

Le *Mvulusi* substitue, en effet, les *nkisi si* aux *nkulu* sur la chaîne des ancêtres (12). Conservant aux premiers l'intégralité des croyances et des rituels qui leur sont traditionnellement associés, il y ajoute, parmi les traits et les fonctions des seconds, ceux qu'il juge compatibles avec sa représentation manichéenne du monde et des finalités de l'existence. Les *nkulu* ne sont plus guère investis que d'une signification satanique et contraire à la loi et à l'eschatologie établies par les divinités.

Le caractère novateur du *Mvulusi* doit être, à ce sujet, d'autant plus relativisé que cette attribution aux *nkisi si* de traits et de comportements propres aux acteurs dédoublés du *nyi:mbi* -les sorciers et les *nkulu* - caractérise une évolution actuelle du mythe, précédemment évoquée (13).



Par leurs origines, leurs propos, leurs mimiques et leurs fonctions, les génies qu'incarnent Mavoungou Victor, son épouse et d'autres acteurs du *Mvulusi* (notamment les mères de jumeaux et les autres femmes avec la collaboration desquelles celles-ci exorcisent, chaque jeudi, les personnes et les groupes de parenté affectés par un *nkisi*) se prêtent à la théâtralisation d'un duel sans merci entre le Bien et le Mal annonçant la polarisation et l'hétérogénéité manichéennes de ces deux notions. Ils expriment aussi le passé douloureux de la colonisation et particulièrement les épreuves imposées par la construction du CFCO (14) dans les montagnes du Mayombe.

Dans des termes et des comportements volontiers clownesques, violents ou solennels, maugréant ou sacrifiant à la vibrante éloquence d'autrefois, certains d'entre eux revendiquent leurs origines ainsi que les pouvoirs et les prééminences balayés par l'Histoire...

Mais l'organisation et la hiérarchisation de l'appareil auquel tous appartiennent aujourd'hui sous la présidence de Ma Meno Véronique, les déplacements et les réunions internationales qui les unissent dans une concorde nouvelle -toutes ethnies et nationalités confondues- autant que leur inlassable activité protectrice et thérapeutique -destinées à préserver les fidèles de la sorcellerie et des autres sources de malheur- annoncent et préparent l'harmonie universelle.

Le culte des morts prend ici une importance décisive et une signification nouvelle. Il libère l'Homme des angoisses suscitées par sa relation ancestrale et rituelle avec les défunts enfermés dans le *cibu:ngu*, secteur de l'au-delà où se prolonge l'existence de la communauté lignagère sous la domination d'un intermédiaire anthropophage entre les vivants et les morts.

Encore peu fixées, indécises et susceptibles d'évoluer amplement, cosmogonie et théodicée proposées par Ma Meno "*nkisisent*" en quelque sorte les éléments judéo-chrétiens qu'elles intègrent... Tout est *nkisi si*, au point que la nouvelle église en devient un lorsque, s'exprimant par la bouche de Papa Comité et à la manière souvent approximative des génies, l'un d'eux, Ta Nsai, énumère des divinités représentant respectivement la tradition chrétienne, le panthéon ancestral, ainsi que le nouvel ordre instauré par la fondatrice : «Le *Mvulusi* est un *nkisi si*; Ta Lusî:mo est un *nkisi si*; Ma Meno est un *nkisi si*...» (15).

Nza:mbi mphu:ngu, Dieu tout puissant, également considéré comme un *nkisi si*, et Bu:nzi, ancêtre primordial des Kongo nord-occidentaux, décrit comme "vieux et fatigué", sont toujours aussi peu différenciés dans cette nouvelle fresque. Leur proximité est rappelée dans un chant d'allégresse bien connu de la plupart des adeptes : «Nza:mbi est un *nkisi si* ! Le chemin à ouvrir, Ma Cilu:nzi l'a ouvert elle-même ! Levons-nous, enfants de Bu:nzi !».

A l'instar des autres génies et sous les apparences d'un vieillard infirme et misérable, Nza:mbi se mêle parfois aux humains pour sonder les cœurs; malheur à l' 'égoïste' (*mwi:mi*) qui fait fi de ses plaintes...

*Nkisi si* et fils de Dieu, honoré à Noël en même temps que Ma Meno et tous les autres génies, Jésus n'est pas véritablement distingué des deux divinités précitées. Il est invoqué par Papa Comité, lors du rituel qui marque la première prise d'eau d'un nouvel adepte. La création du monde lui est attribuée en même temps qu'à Nza:mbi et à l'ensemble des *nkisi si*.

Lors de son homélie de Noël 1982, le médiateur est possédé par Ta Lusî:mo et s'exprime comme suit :

«Jésus est la 'personne de Dieu' (*mu:tu* Nza:mbi). C'est Dieu qui a fait le monde

(...). Il y a beaucoup de problèmes dans le monde que Nza:mbi et les *nkisi si* ont eux-mêmes créés»(16). Il ajoute que «Jésus est un *nkisi si* ; 'c'est lui qui a créé la Terre' (*na:ndi na uva:nga ntoto*)».

La 'foi' (*ciminu*) dans l'omniscience des *nkisi si* fait dire à un autre orateur :

«Tous les génies qui sont ici savent ce qui se passe sur cette terre que Jésus a créée.».

La dislocation du mythe et de l'ordre social à laquelle on peut rattacher cette indétermination est attribuée par le *Mvulusi* à la confusion qui, depuis longtemps, régnait parmi les génies dépourvus de chef. Ces derniers le rappellent fréquemment aux humains. Ainsi, Ta Lusiê:mo et Ta Nsayi affirment-ils respectivement en vili et en munukutuba, par la bouche du médiateur : «Elle, Ma Meno, est devenue la Présidente, un grand chef. Elle nous a organisés, elle nous a réunis!»

«Les génies n'avaient pas de chef pour les amener ici. Mais à l'heure actuelle ils ont le leur, Ma Meno, leur Présidente (17). Elle est à côté de celui qui a créé le monde.».

Honorés à Noël par la crèche installée au temple, Marie et Joseph sont comptés, bien sûr, au nombre des principaux *nkisi si*, de même que Noé, dont l'arche évoque le salut des croyants :

«Le bateau de Noé est venu. Mais Jésus ne mettra dans le bateau dont vous entendez parler que ceux qui auront suivi son chemin. Ceux qui n'accompagneront pas Noé, ce sont les gens qui n'auront pas respecté les préceptes de Jésus; ce sont eux qui gémiront : 'Ah! Papa!, Ah! Papa! Prends-moi! Emmène-moi!'" (18).

Globalement considérés dans leur multitude, ces êtres surnaturels apparaissent à la fois comme des divinités intermédiaires et comme des génies ou des anges veillant sur les humains. Une répartition selon leur rôle, leur origine ethnique et leur prestige s'opère cependant. Les "nouveaux génies" sont distingués de ceux que Florent Paka appelle les "vrais *nkisi si*" tels Mwe Cinkambisi, Nsu:nda, Yubi et bien d'autres qui, en des lieux consacrés, font l'objet d'un culte ancestral à caractère religieux.

Dépourvus de sanctuaire, ils se déplacent fréquemment ou se regroupent au Centre, selon les impératifs de leur tâche et les ordres du médiateur inspiré par la fondatrice.

La nécessité de conserver son prestige à cette entité s'accommode mal de la promesse faite aux fidèles qu'un scrupuleux respect de la volonté de Ma Meno Véronique fera de chacun d'eux, après sa mort, un *nkisi si*...

La collectivité invisible des 'morts' (*bufwa; ba:ntu ya kufwa* (m)), est parfois dénommée et détaillée par une succession de termes semblant réduire les *nkisi si* à une part d'entre eux, comme le fait un prédicateur dans son prêche de Noël 1984 :

«Les vivants, les "morts", les *nkisi si*, tous les gens de la Terre, tous les princes décédés de la Terre sont venus pour la fête de Noël chez le chef du village» (19).

L'ambiguïté se résout avec la hiérarchisation de tous les génies dont la foule correspond aujourd'hui à celle des trépassés. Seul le mérite de certains d'entre eux justifie l'appellation de *nkisi si*. Il importe, en effet, de distinguer, ainsi que le fait Florent en traitant pour moi de cette nouvelle perspective, les "génies supérieurs" -vénérés par la tradition, ou inventés par le *Mvulusi* qui divinise certains notables, après leur mort, afin d'en honorer la mémoire- et la multitude des autres *nkisi si*.

Les jumeaux, ainsi que l'ensemble des individus considérés comme des "enfants des génies" en raison des conditions de leur naissance, deviennent, dans l'au-delà, des *nkisi si* et cela de manière plus probante et plus éminente que le commun des mortels. Chacun d'eux rejoint la divinité qui l'annonça en rêve avant de le faire naître parmi les humains, et à laquelle le relie sa véritable filiation.

La transformation des méchants en animaux sauvages tels que les céphalophes, *nkhuti* ou *sese* (20), et le 'Guib' -ou 'Antilope harnachée' (*nkhabi*) (21)-, est évoquée comme le châtement de tout adepte qui transgresse les interdits et hâte la fin de son existence dans le monde sensible en subissant la colère des génies ou en succombant à une agression sorcière après avoir perdu leur protection.

Les 'bonnes âmes' (*cilu:nzi ciboti*) (22) deviendront des *nkisi si* pour rejoindre Ma Meno Véronique et la cohorte des élus, tandis que "ceux dont l'esprit est mauvais" (23) seront condamnés à la perte de leur humanité et à une éternelle errance.

La croyance à la métempsycose et, particulièrement, en la réincarnation humaine, est conservée par le *Mvulusi*. Les adeptes ne sacrifient certes plus à la coutume consistant à trancher la première phalange d'un auriculaire du nouveau né dont la mère a vu plusieurs de ses enfants mourir en bas âge, et destinée à savoir si ces décès successifs constituent ou non les tentatives d'une même personne pour revenir parmi les siens (24) ou pour apparaître, parfois, dans une autre parenté. Mais la certitude de retrouver, sous de nouvelles apparences, un parent mort depuis longtemps, caractérise fréquemment l'interprétation des circonstances particulières d'une naissance. La maladie qui détermina le devenir et la fin d'un individu autant que certains de ses traits physiques ou psychologiques singularisent sa réincarnation présumée.

C'est ainsi que, le 10 février 1984, Mamona informe L... Oscar tant de sa véritable identité que de l'origine de ses maux :

- Oui Papa, j'ai vu d'où provient cette maladie. Elle n'est due ni à la famille maternelle ni aux parents paternels. Elle est née avec toi. Elle grandit avec toi depuis ta naissance. S'est-elle manifestée récemment ou il y a longtemps?

- Cela fait longtemps que je suis malade. J'ai passé des visites médicales, et subi des examens; je ne m'en sors pas! Les guérisseurs ont travaillé... En vain! L'hôpital aussi... Sans résultat! De quelle maladie s'agit-il?

- Cesse de douter de ma puissance! Je t'ai dit que cette maladie est née avec toi! Qu'y a-t-il? Quoi? Tu veux que je te dise que tu as la chaude-pisse? Et quoi, encore? Que des camarades ou des parents t'ont ensorcelé? C'est faux ! Papa, avant que ta mère ne te mette au monde, tu étais dans une autre famille. C'est alors que ta maladie a débuté. Tu as trépassé. On t'a fait renaître dans cette famille (qui est actuellement la tienne). La maladie en question est encore venue sur toi. Tu penses qu'elle est due aux maléfices des parents? Ce n'est pas vrai!... Nous et vous, nous mourons dans une famille et nous allons renaître dans une autre. Ton premier père était un Sénégalais. Puis, tu es mort et tu es né, à nouveau, dans cette famille-là... Entre donc au *Mvulusi*. Nous te traiterons. Tu souffres de la maladie des *nkisi*. C'est le *Mvulusi* qui peut te soigner. Tu dois remercier correctement la personne qui t'a amené chez nous. Ici, ces maladies-là finissent pour toujours... Lève-toi, au nom de Maman (Ma Meno Véronique) (25).

Mécontent d'apprendre qu'il fut antérieurement un Sénégalais, Oscar se lève et s'en retourne en marmonnant. Il ne reviendra pas.

Regroupés sous l'autorité de Ma Meno Véronique qui est l'un d'eux et les commande en étroite concertation avec Papa Comité, chargés d'oeuvrer en ce bas-monde pour le salut de l' "humanité souffrante" et le triomphe du *Mvulusi*, les "génies supérieurs" les plus couramment invoqués et théâtralisés au Centre de Mbota par le médiateur et son entourage sont les suivants :

- Nza:mbi, Bu:nzi, Jésus et Ma Meno Véronique, qui ont été précédemment évoqués et parmi lesquels seule cette dernière possède Mavoungou Victor; elle ne s'incarne d'ailleurs qu'en lui. Malheur à toute autre personne qui se risquerait à revendiquer semblable intimité avec la fondatrice. L'exclusivité de la relation entre la défunte et son successeur fonde en effet le pouvoir spirituel de l'ancien cuisinier ainsi que la légitimité de sa position à la tête du mouvement.

En sus de la fondatrice, de nombreux autres *nkisi si* ne "montent" que sur le médiateur :

- Ta Lusiê:mo (26) : génie yombe installé à Diosso depuis qu'il dut quitter le Mayombe, lors de la construction de la voie ferrée dans cette région. Il possédait Ma Meno Véronique de son vivant et occupe aujourd'hui la fonction de Premier Ministre dans le "gouvernement des génies". Sévère, il tance vertement les adeptes inconstants.

- Ta Simon : il s'agit du grand prophète Simon Kimbangu, le plus puissant des génies du Zaïre, qui possède Papa Comité le jeudi et surtout le dimanche, avant ou après la séance de voyance. Chacun sait aujourd'hui que son mauvais caractère l'incita, un jour, à menacer Bernard Lacombe, chercheur à l'ORSTOM dont les appareils et les projecteurs l'indisposèrent lors du tournage d'un film dans le temple. La colère le poussa même à lancer dans sa direction une pleine tasse d'eau bénite qu'il s'apprêtait à faire boire à l'une de ses ouailles...

- Ta Nsayi (27) : c'est également un Lari du Zaïre. Sa verve et son humour sont redoutés des fidèles qu'il injurie ou tourne en dérision, provoquant aussi leur hilarité. Lors des séances de voyance, il s'exprime par la bouche du thaumaturge dont il modère l'épouse (Bouanga Henriette) en l'incitant à la discrétion lorsqu'elle menace de détailler publiquement les causalités honteuses ou criminelles des maux qu'elle diagnostique. Ses interventions expriment l'opposition du *Mvulusi* à des révélations humiliantes et conflictuelles dont le mouvement reproche par ailleurs à ses concurrents d'être coutumiers; parfois insuffisantes, délibérément tardives quoique véhémentes, elles confirment indirectement la clairvoyance d'Henriette et la gravité des faits perçus par cette dernière.

Le génie se manifeste l'après-midi, lorsque Ta Simon est venu dans la matinée.

- Ta Kizingazinga : également appelé Zingazinga; c'est le principal collaborateur de Papa Comité et considéré, en tant que tel, comme son génie personnel. Son inlassable et invisible activité préserve et augmente la puissance du guide spirituel, notamment par les nombreux concours qu'il a récemment passés à La Mecque et à Paris. Dérivé du verbe *kuzi:nga* (entourer) qui évoque la défense circulaire traditionnellement établie autour d'un logis ou d'un village au moyen de certains *cinko:ko* et plus particulièrement avec l' 'arc-en-ciel' (*ncia:ma*), le nom de ce génie atteste sa fonction protectrice. Après le triomphe du *Mvulusi*, il "entourera la terre"; il commandera au monde entier par l'intermédiaire de Mavoungou Victor.

- Ma Mayekeleke : vieille femme yombe qui se tient toujours invisiblement à proximité de Papa Comité; elle le possède soudainement si quelqu'un passe dans son dos, trop

près de lui, ou l'approche au cours de sa transe. Elle lui impose alors une démarche chancelante et agite son corps de violents tremblements. Sa théâtralisation informe aussi la collectivité de la proximité d'un danger.

- Ma Kibuka : cette divinité féminine du Mayombe répugne à quitter son lieu de résidence, situé à faible distance de la voie ferrée, entre Malemba et Ponga.

- Ma Ngwambusi : le *cibila* de cette déesse vili est situé dans la région de Loandjili. Tout comme la précédente, elle se déplace peu et possède donc rarement le médiateur.

- Ta Antoine : également dénommé Antoiny, Antony ou Toiny (28). Dans le monde des génies, ce Centrafricain était déjà infirmier lors de son arrivée imaginaire au Centre *Mvulusi* de Mbota, avant d'intégrer invisiblement l'armée française et de revenir, peu après, avec le grade de colonel. «Infirmier-colonel, ça n'allait pas» m'affirment plusieurs adeptes, «c'est pourquoi il est reparti faire ses études de médecine en France». Il est donc à présent médecin-colonel et dirige les activités thérapeutiques des génies. Volontiers bougon, fantasque et tyrannique, il inspire crainte et respect mais suscite aussi les rires par ses frasques et ses bons mots. Il s'exprime dans un jargon qui lui est propre, fait d'un mélange de mauvais munukutuba, de termes français et d'expressions empruntées à des langues de Centrafrique. Solidaire des travailleurs du Tchad et de RCA morts de maladie et d'épuisement, dans le Mayombe, pendant la construction du CFCO, il reproche fréquemment aux habitants de cette région d'avoir "tué son père".

- Le génie de Tchitondi : originaire de cette localité vili, il n'a jamais révélé son véritable nom, non plus que son sexe. Il possède Papa Comité lorsque celui-ci fait boire l'eau bénite, pour la première fois, à de nouveaux adeptes. A la fois brutal et farceur, il égaye souvent les fidèles.

- Ta Ka:nga mpi:nda (29), Ma Male:mba (30), Ta Bassole (31), Ta Luzumu (32), Ta Cimonyi (33), Ma Mabélébô:bo (34), Ma Malo:nda (35), Ma Ngalfuti (36) se manifestent plus rarement.

- Ma Di:ye Ma Nsafu : mère de la fondatrice, elle entretint durant sa vie terrestre une relation étroite avec les *nkisi si*, au nombre desquels elle compte aujourd'hui. Elle possède de préférence l'épouse de Mavoungou Victor et, plus rarement, celui-ci.

- Chaque dimanche, Bouanga Henriette incarne le génie zaïrois Ta Mamona ("celui qui voit") pour se livrer, dans la matinée, à la séance hebdomadaire de voyance diagnostique au cours de laquelle les malades nouveaux venus ou les adeptes astreints à un séjour thérapeutique sur le Centre sont publiquement informés de la nature et des causes de leurs maux.

Issu d'un oncle paternel du chef spirituel, Tchimboungou Georges la relaie fréquemment dans cette tâche. Il met alors en scène Mabula mbata ("celui qui giffle"), autre *nkisi si* du Zaïre qui lui dévoile l'envers des choses et lui inspire aussi, le moment venu, de brûlantes homélies.

Si les activités de voyance sont partagées entre l'épouse du médiateur et Tchimboungou Georges, ce dernier prêche en alternance avec un autre prédicateur, Batchi Guy-Charles, dont l'enthousiasme ne doit rien à la possession et s'exprime "en chair" (*ku nsunyi*) plutôt qu' "en esprit" (*ku cilu:nzi*).

C'est le jeudi que la femme de Papa Comité officie pour exorciser les victimes des *nkisi* ainsi que leur parenté matrilignagère, assistée par plusieurs mères de jumeaux et des femmes attestant de quelque autre manière une relation privilégiée avec les divinités... Henriette

agit et s'exprime alors sous l'emprise du génie Yubi dont le sanctuaire se trouve non loin du lac du même nom. Elle ne peut être remplacée pour ce travail que par Malalou Augustine qui, après avoir donné le jour à des jumeaux, fut initiée à la démarche médico-rituelle du *lukululu lunkisi* (37) et intégrée au proche entourage de Papa Comité. Dans ce cas, le médiateur plonge cette dernière en transe et la fait posséder par Yubi.

Multipliant les rencontres et les concertations, réunis en "conférences", en "tables rondes" et en "séminaires", les principaux génies du monde entier travaillent inlassablement à l'avènement du *Mvulusi*, sous l'impulsion et la Présidence de Ma Meno Véronique. Ils partent "en mission", font des rapports, remportent des trophées, passent des concours en différentes matières médicales, augmentant ainsi leurs qualifications et leur prestige, empruntant aussi les attitudes, le langage idéologique ou scientifique des politiciens et des experts internationaux.

Par leurs incessants déplacements, leurs visites et leurs conversations officielles ou privées, ils reproduisent dans l'invisible le ballet prestigieux des grands acteurs de l'actualité internationale, préparant ainsi la concorde universelle sous l'égide de Ma Meno.

Dans son homélie de Noël 1982, Papa Comité -possédé par Ta Lusiê:mo- résume ce qui précède en trois phrases :

«Le monde entier se convertira... C'est moi, Ta Lusiê:mo, qui vous le dis... 'Je circule partout, dans le monde entier, jusqu'en Europe, en Chine, dans le Mayombe' (*yinzuguna:nga partout, ntoto wawo:so, te ku Mputu, ku Chine, ku Mayombe*)» (38).

Tout comme leurs ennemis sorciers, les *nkisi si* maîtrisent les technologies occidentales pour se mouvoir, pour soigner les victimes des forces sataniques ou combattre ces dernières. C'est pourquoi, désignant un emplacement soigneusement désherbé et aplani, face au temple qu'ils ont récemment édifié à Pougna, des adeptes me précisent qu'il s'agit là d'une piste d'atterrissage destinée aux avions qui ne tarderont pas à amener les hôtes invisibles du *Mvulusi*, en cette veille de Noël 1984.

Ayant élargi le champ de leurs activités à l'au-delà peuplé par les morts et les entités maléfiques, ils y disposent eux aussi de tout ce qu'offre cette réplique inversée du monde sensible... sans qu'il soit précisé, toutefois, comment ils ont su fabriquer leurs instruments et les "emprunter" à la réalité matérielle. Nulle démarche créatrice ou captatrice ne leur est attribuée, comparable aux procédures sorcières d'acquisition des êtres ou des objets fantasmatiques dénommés *cinko:ko*. Leur puissance ne doit rien à la Connaissance de quelque démiurge ni à un défi surhumain lancé à l'ordre des choses, mais bien plutôt à la grâce et à la nature divines dont ils participent.

Leur monde n'est cependant pas achevé; son incomplétude et ses imperfections cesseront avec celles du monde des vivants, lors du triomphe du *Mvulusi* sur le Mal...

L'erreur, la maladie et les forces diaboliques menacent au demeurant les génies... S'ils viennent fréquemment au Centre de Mbota, ainsi d'ailleurs qu'à celui de Pougna, c'est non seulement pour y honorer le médiateur et lui rendre compte de leurs travaux, mais encore pour y rétablir leur santé parfois défaillante... En effet, le Centre *Mvulusi* est l' "hôpital des génies" non seulement parce que ceux-ci y dispensent leurs soins et oeuvrent pour le bien-être de l'humanité mais aussi parce qu'ils s'y font traiter et guérir des mêmes maladies ou infirmités que les humains...

Le 1<sup>er</sup> mars 1983, Mabula mbata évoque en quelques mots ce que l'on peut se

représenter comme une assemblée ou une file d'attente invisible d'infirmités et de malades :

«Vous ne savez pas quelles races sont venues là. Il y a un grand remous ici (beaucoup d'animation). Les uns n'ont pas de jambes; les autres marchent avec des bois.» (39)...

Papa Comité insiste souvent sur la nécessité faite aux *nkisi si* de se soumettre à l'action protectrice, purificatrice et régénératrice de l'eau bénite. Possédé par Ta Lusiê:mo, il déclare le 23 octobre 1983 qu'«il y a ici beaucoup de génies étrangers que nous ne voyons pas. Ils sont venus "présenter leur corps". Mamona les examinera» (40).

Les *nkisi si* offrent en cela, autant que par leurs autres similitudes avec les "vivants", nombre de caractéristiques propres aux *nkulu* que la nouvelle cosmologie met en situation de combattre.

Ils en diffèrent, cependant, par la perspective bénéfique et universelle dans laquelle s'inscrivent leur cohésion et leurs activités :

- inféodés à un maître sorcier qui les rejoint dans le *nyi:mbi* après s'être dédoublé et en fait le plus souvent les instruments de ses stratégies maléfiques, les *nkulu* rôdent fréquemment parmi les "vivants", les terrorisant et leur nuisant de mille façons, n'acceptant de leur dispenser quelque grâce ou de guérir les maux dont ils les accablent que dans un étroit rapport de parenté et au prix de nombreuses offrandes et prières;

- au contraire, la convivialité des *nkisi si* et des hommes exclut, dans sa définition, l'angoisse des seconds et leur asservissement aux premiers.

Clamée en de nombreuses circonstances, particulièrement au début et au cours de chaque homélie, pour raviver l'attention de l'assistance, la devise du *Mvulusi* est promesse de rédemption et de joie pour le monde entier; apostrophée par l'orateur, l'assistance manifeste son enthousiasme:

- *Ba:na, bama:ma!* (Enfants, mères!)

- *Sayi na sayi!* (la joie et (dans) la joie) (bis)

- *Mvulusi!*

- *Maka:nda mo:so!* (Tous les clans, c'est-à-dire toutes les races, l'humanité entière) (bis).

Approuvé par plusieurs camarades et insistant sur le caractère internationaliste du message du *Mvulusi*, Florent Paka certifie que de nombreux génies français, arabes, américains, chinois, mongols ou japonais habitent aussi Mavoungou Victor, sans jamais livrer leur nom.

Le 15 janvier 1984, le médiateur incarne Ta Nsayi pour s'adresser à l'assistance :

«Mères, pères, cadets, aînés, grands parents... Excusez-moi (d'avoir à vous rappeler que)... Le *Mvulusi* que nous a légué Ma Meno Véronique est celui des génies du monde entier, de toutes les races. Il appartient non pas à Papa Comité, à un clan ou à Ma Meno Véronique mais à tous les gens de tous les pays que Jésus a créés. Le *nkisi si* est venu sauver les gens, sauver tous les clans, le monde entier»(41).

«Blancs et Noirs, c'est le *nkisi si* qui vous commande. (...) Priez Ma Meno; c'est elle qui, peu à peu, s'impose à la Terre entière».

Le 10 février suivant, Batchi Guy Charles rappelle que «le *Mvulusi* n'est à personne; ni aux Vili, ni aux Yombe mais à toutes les races» (42).

Puis, s'exprimant, le 1<sup>er</sup> mars, sur le même thème : «Voyez (écoutez) précisément ce qu'à son époque nous disait Ma Meno Véronique : 'Cessez de douter. Cessez d'ensorceler les enfants. Un jour viendra où vous verrez des choses que vous n'aviez encore jamais vues.' Aujourd'hui nous commençons à voir peu à peu les choses en question... Elle affirmait encore que 'plus tard les Blancs viendront travailler au *Mvulusi*' C'est ce que nous commençons à constater... Elle disait aussi : 'Il y aura un jour où vous verrez les Sénégalais entrer au *Mvulusi*.' Aujourd'hui Papa Comité commence à les soigner. Au moment où nous parlons, on en a déjà traité quatre... Ma Meno Véronique disait que 'le *Mvulusi* n'est pas à une seule personne; il n'est ni à moi ni à ma famille mais à toutes les races.' Aujourd'hui, le *Mvulusi* soigne les Blancs, les Centrafricains, les Sénégalais, les Vili, les Yombe, les Mbochi, les Lari, les Teke, les Bembe, les Punu, bref, toutes les races du Congo. Dans les autres pays, il avance doucement, doucement (mais sûrement)» (43).

Possédé par Antoine, Mavoungou Victor affirme dans son homélie de Noël 1984 que «Les Sara sont nombreux, aujourd'hui, ici, à Pounga. Ils sont venus de Bangui, de Fort-Lamy... D'autres (génies) sont arrivés de France, d'Angleterre. Ils sont ici les grands chefs. J'ai amené soixante Sara (44) (...). Demain nous ferons une réunion avec Ngwambusi, Ta Lusie:mo, Ta Simon, Ta Nsai... Aujourd'hui, je fais de la propagande» (45).

Cet universalisme n'exclut pas, ai-je précisé, distinctions et hiérarchies parmi les *nkisi si* et les hommes, associées à leur appartenance ethnique, à leurs défauts et mérites collectifs.

En effet, si les causalités du devenir individuel participent d'une trame de faits et d'événements agencés par le discours divinatoire, la création et l'affermissement du mouvement sont interprétés en référence à une relation ancienne et intime entre le groupe vili-yombe et les génies. Ceux-ci assuraient autrefois la légitimité et le renouvellement du pouvoir royal au Loango. Ils garantissent aujourd'hui l'identité de ces populations ainsi que la mission réorganisatrice et salvatrice du *Mvulusi*. Leur prééminence sur les autres divinités s'explique à la fois par cette historicité et par cette fonction adaptatrice aux temps modernes. Celle des génies zaïrois tient, dans une perspective similaire, à la mémoire des origines communes des Kongo nord-occidentaux ainsi qu'au prestige persistant du kimbanguisme.

Le 1<sup>er</sup> avril 1984, dans un propos confus, précipité et ponctué, comme à l'accoutumée, de grands gestes ainsi que d'exhortations aux fidèles dont la prière et les chants soutiennent et déterminent en quelque sorte le comportement des *nkisi si*, Mabula mbata rend compte de l'activité de ces derniers. Il évoque leur hiérarchie et les stages de formation qu'ils effectuent en France pour accroître leur puissance autant que celle du thaumaturge, remportant pour son compte des trophées dignes de sa gloire plutôt que de simples diplômes...

«Bonjour à vous. Nous sommes venus nombreux. J'ai beaucoup de choses à vous dire. Soldats, il vous faut surveiller ce village (le Centre). Si des affaires (graves) surviennent ici, cela retombera sur vos têtes. Vous aussi, les choristes (le *nkisi si* apostrophe ici les membres de la Chorale Révolutionnaire), faites un effort car beaucoup de problèmes se poseront à vous dans les jours à venir. Chantez convenablement afin que le chef du village (Papa Comité) gagne beaucoup de coupes. Nous tous, les *nkisi si* du Zaïre, nous nous sommes réunis. Nous étions nombreux : Mabula mbata, Mamona, Mabulabula, Ta Nsai et



bien d'autres, ainsi que notre chef au Zaïre, Ta Simon. Là-bas, en réunion, nous examinons beaucoup d'affaires comme celles qui font actuellement souffrir notre chef (46). Nous sommes des travailleurs envoyés par Ma Meno Véronique. Elle-même est à Paris pour passer son concours. Nous sommes ses employés; elle nous envoie chez Ta Simon qui commande à tous les génies de l'étranger... Ta Lusî:mo a toute autorité sur les *nkisi si* que Ma Meno Véronique envoie ici. Il est notre Premier Ministre tandis qu'elle-même est la Présidente.

Vous aussi, les gens du Bureau (47), faites un effort. Nous avons réalisé (lors de la réunion) que les manigances tramées par les ennemis du chef du village lui profiteront plutôt qu'à ceux-ci. Nous allons, nous-mêmes 'inverser le cours de l'eau' (*kubalula ma:si*) (renvoyer le mal à ses auteurs). Laissez-les se précipiter. Ils tomberont dans un trou. Le chef du village gagnera. Ils sont en train de lui construire les routes qu'il empruntera. Ils sont ses boys. Ils ne savent pas; ils s'imaginent que leurs actes leur profiteront alors que c'est le chef du village qui en tirera parti.

Nous sommes allés à Paris, avec Mamona et Ta Nsayi, pour rendre compte à Ma Meno Véronique des décisions prises par Ta Simon, notre chef du Zaïre. Elle nous a tracé la voie. Elle remportera l'ultime coupe (48) de manière à "ouvrir tous les robinets du *Mvulusi*" (libérer les forces vives du mouvement et lui faire prendre son plein essor). Vous verrez comment les choses changeront.. Ta Simon, Ta Lusî:mo, Ma Nsu:nda, Ma Kibuka iront acclamer Ma Meno (à Paris), lorsqu'elle gagnera la coupe pour Papa Comité...

Il est temps que je reparte. L'avion est déjà là» (49).

## 2.3. LES GENIES FACE AU POUVOIR CENTRAL

Les prodiges par lesquels les *nkisi si* vili et yombe se sont opposés à l'irruption coloniale et au bouleversement de l'ordre ancestral font l'objet de nombreux récits. A Mvouti, on se souvient d'un grand arbre situé, jadis, entre le bureau de poste et les locaux de l'OFNACOM (1) et habité par le génie Malivuti. Les Blancs voulurent le détruire pour dégager l'emplacement réservé à la construction d'un bâtiment administratif; il repoussa chaque nuit après avoir été coupé dans la journée, et cela jusqu'à ce qu'un 'prêtre' (*nthomi*) vienne se livrer à des incantations et présenter des offrandes à la divinité. L'arbre put être ensuite brûlé. Parée des atours propres à sa condition d'initiée, une *ciku:mbi* apparut, accompagnée d'une antilope. La jeune fille disparut presque immédiatement tandis que l'animal était abattu.

C'est dans la région montagneuse et forestière du Mayombe, où le particularisme paraît aujourd'hui encore vivace, que les divinités luttèrent le plus vigoureusement contre la pénétration blanche. Cette résistance revêtit un caractère spectaculaire lors de la construction du Chemin de fer Congo-Océan. Assistant au saccage de leurs lieux de résidence, importunés par le bruit et les autres nuisances dues à ces travaux, les *nkisi si* yombe -et particulièrement ceux à proximité desquels serpente le tracé de la voie, entre Bilinga et Loubomo- relevèrent le défi, multipliant obstacles et accidents. Eboulements et déraillements occasionnèrent de nombreux décès parmi des travailleurs originaires, pour une grande part, du sud du Tchad et de RCA, mais

n'eurent pas raison de l'entreprise des Européens.

Plusieurs génies durent 's'envoler' (*kudumuka*) pour s'exiler vers la côte, en différents points du pays vili, tels Ta Lusiê:mo qui s'installa à Diosso... Celui-ci manifeste encore publiquement sa colère, par la bouche du médiateur. Le jour de Noël 1982 (2), il s'adresse aux fidèles en ces termes :

- Moi, Ta Lusiê:mo, savez vous d'où je viens?

- Non!

- J'étais dans le Mayombe; quand ils ont construit le chemin de fer, ils ont fait passer la voie sur ma route. Moi aussi j'ai refusé le bruit des machines, c'est pourquoi je suis parti à Mbu:nga (3).

Cette surnaturelle et opiniâtre résistance des *nkisi si* rendit particulièrement meurtrière la construction des ponts, tunnels, viaducs et autres ouvrages d'art. Le percement du tunnel du Bamba (4) ne put être achevé, dit-on, qu'après que les ingénieurs blancs eussent localisé les deux divinités du lieu pour les honorer au moyen de substantielles offrandes... Impressionnés par la longueur de l'ouvrage (1695 m) ou alarmés par les dégradations qu'il présente en certains endroits, des voyageurs aisés y jettent aujourd'hui des pièces de monnaie, à l'intention des *nkisi si*, que l'on peut récupérer sans peine en cheminant le long de la voie.

Les problèmes posés par l'ensemble des travaux de réalignement du CFCO dans le Mayombe selon un parcours plus méridional -qui suit le cours de la Loémé et rejoint le tracé actuel vers l'ouest de Loubomo, à quatre km de cette localité-, et notamment les difficultés rencontrées lors du percement d'un nouveau tunnel (à un niveau moins élevé mais sur une longueur de 4623 m), ainsi que la plupart des accidents ferroviaires survenant dans cette région sont couramment attribués à la colère des génies, exacerbée par l'abandon des cultes ancestraux. Véhicule et symbole de l'intrusion coloniale autant que des bouleversements actuels de l'existence, le CFCO continue de subir leur vindicte, particulièrement entre Les Banda et Masséka où sévissent les *nkisi si* du col du Bamba, ainsi qu'entre Mboulou et Mfoubou où veille Ma Kibuka. Selon plusieurs informateurs, les catastrophes sont actuellement d'autant plus fréquentes, en dépit de la modernisation technique, que les cheminots originaires de la région et qui surent jadis traiter avec les divinités, apaiser ou détourner leur colère, sont aujourd'hui décédés ou à la retraite; ils ont été remplacés par de nouveaux conducteurs et des chefs de gare ignorants, pour la plupart, des mystères du Mayombe autant que des cultes traditionnels.

Possédé par Ta Nsayi pendant l'office du 15 janvier 1984, Papa Comité apostrophe publiquement Florent Paka qui vient d'arriver de Pouna par le train, au terme d'un séjour dans cette partie du Mayombe. Il évoque sur un ton sarcastique l'étroite surveillance du jeune homme par les génies, leur intense activité le long de la voie ferrée ainsi que la manière violente dont ils y expriment parfois leur ressentiment à l'encontre des humains :

- Quel jour es-tu arrivé?

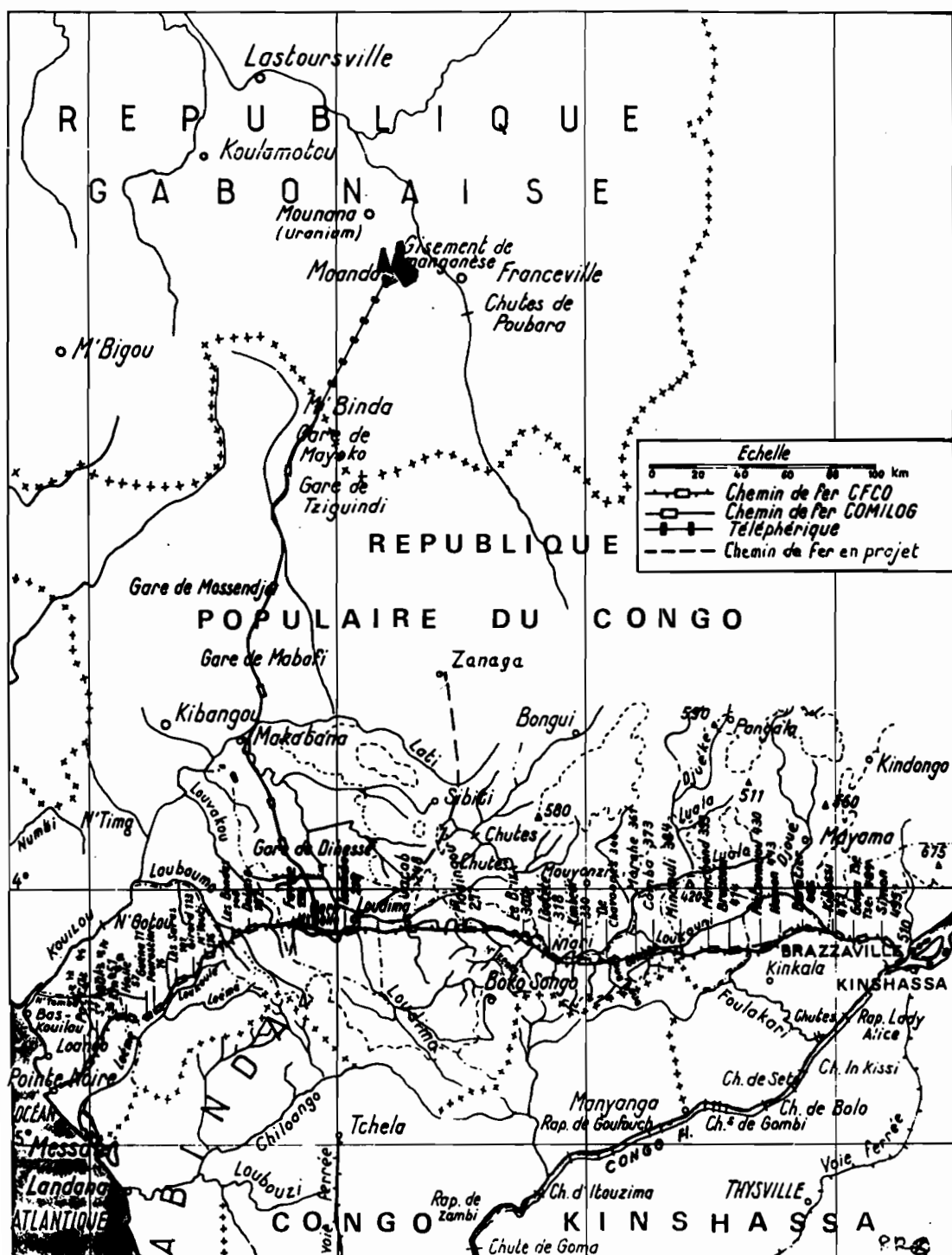
- Ce matin.

- Est-ce que tu m'as remarqué? Je revenais du Zaïre par Brazzaville. C'est ainsi que je t'ai aperçu à la gare et suis venu avec toi par le train.

- Je ne t'ai pas vu.

- Tu ne m'as pas vu?

- Eêêê! (5).



Agence Transcongolaise des Communications. Pointe-Noire.



- Je te surveillais, dans le train, alors que tu revenais de Pounga. Nous t'avons accompagné jusqu'à ton domicile (Avant de se rendre au Centre, Florent est passé chez lui pour y déposer ses bagages et faire un brin de toilette, invisiblement escorté par Ta Nsai et d'autres divinités.). Est-ce bien ou mal?

- C'est bien.

Le génie dialogue ensuite avec la foule :

- Qui donc fait dérailler le train?

- Les *nkisi si* !

- Non, c'est le conducteur qui le fait dérailler! (Le locuteur reprend à son compte, par dérision, l'argument des inconscients qui, doutant de la puissance des génies, attribuent ces accidents à des causes humaines, mécaniques et "naturelles"). Vous croyez que cette voie est à vous? C'est la nôtre! Vous avez fait passer le tracé du chemin de fer par notre village. C'est pourquoi nous sommes en colère et renversons le train. Vous dites : 'Ooooh! Le chauffeur ne sait pas conduire la machine! ...' N'est-ce pas vrai?

- C'est la vérité!

- Priez beaucoup afin que Ma Meno vous sauve! (6).

Si, en dépit de l'opposition des génies locaux, les Blancs menèrent à bien la construction du chemin de fer dans la région la plus accidentée du pays, c'est parce qu'ils surent les amadouer provisoirement par des offrandes (whisky, argent, biscuits), le temps de percer la roche et de poser les rails dans les passages particulièrement difficiles.

Leur prospérité et leur suprématie sur le monde noir sont d'ailleurs partiellement attribuées à l'approfondissement permanent de cette relation privilégiée.

C'est, en tout cas, ce qu'affirme Mabula mbata, ce même 15 janvier, en évoquant une fois de plus certaines activités des Blancs qui, chaque week-end, organisent des pique-niques à proximité des Gorges de Sounda ou en d'autres lieux fréquentés par des génies importants :

«Quand reconnaissez-vous le *nkisi si* ? Quand saurez-vous l'endroit où il dort? Pourquoi ne priez-vous pas? Même le Blanc prie; il va dans la plaine, le samedi, pour 'adorer' (*kubondila*) le génie; il lui amène du whisky, de la nourriture. Mais vous, les Noirs, vous n'apportez que le 'doute' (*tembe*)(m)! Après une première prise d'eau au *Mvulusi*, le Blanc peut voir la divinité parce qu'il prie et partage avec elle. Mais vous les Noirs, jamais!» (7).

Le 10 février 1984, Batchi Guy-Charles développe un propos similaire, également assorti de considérations critiques à l'encontre des Noirs jugés incrédules et inconséquents :

«Voyez! Le Blanc a quitté l'Europe. Il est venu ici parce qu'il y a perçu un peu de vérité. Il se rend, là-bas, à Sounda, pour chercher l'endroit où dort le *nkisi si*. Lorsqu'il y va, il amène de la nourriture : des biscuits, des bonbons... Ils (les Européens) les mangent là-bas, ils se distraient. On appelle cela un pèlerinage. Mais nous et vous, les Noirs, jamais nous n'agissons ainsi. C'est la preuve de notre bêtise. Nos amis les Blancs se sont enrichis tandis que nous-mêmes, les gens du pays, les gens du village, nous sommes dans une extrême pauvreté. Pères, mères, efforçons-nous d'accéder, nous aussi, au bonheur du *Mvulusi*» (8).

Ma Meno avait prédit que les Européens participeraient activement à son entreprise :

«Plus tard, disait-elle, les Blancs viendront travailler au *Mvulusi*» (Plus tard, *Bamindele kekwi:za kusala na Mvulusi*)(m). Elle affirma aussi qu'elle remettrait l' 'oeuvre' (*kisalu*)(m) qu'elle avait 'fondée' (*mebasisa*)(m) 'entre les mains des Blancs' (*na maboko ya Bamindele*)(m).

Malgré leurs fréquentes évocations des exactions coloniales, dans les chants qu'ils inspirent à certains fidèles et plus particulièrement aux membres de la Chorale Révolutionnaire, les génies affirment donc leur amitié pour les Blancs ainsi que la supériorité de ceux-ci en de nombreux domaines. Aussi est-il fréquemment rappelé que «le *Mundele*, lorsqu'il arriva, nous montra que nous sommes très stupides et nous apprit beaucoup de choses» (9).

L'adoption des valeurs et des modèles occidentaux doit être, cependant, tempérée sélectivement par un retour aux sources de la tradition sociale et religieuse. Concilier cette dernière avec la modernité apparaît comme la préoccupation essentielle de Batchi Guy-Charles, dans des propos tenus le 23 octobre 1983 :

«Selon les *nkisi si*, il faut que nous, les Noirs, nous suivions (intelligemment) l'exemple des Blancs, c'est-à-dire que nous nous conformions à nos 'activités villageoises' (traditions), car ce sont les ancêtres qui nous les ont léguées» (10).

Peu après, dans son prêche de Noël, il se montre plus radical :

«Cessez de suivre les affaires des Blancs; suivez celles des Noirs» (11).

Traitant du même sujet, le 1<sup>er</sup> mars de l'année suivante, ainsi que de l'incrédulité de ses contemporains, il affirme que «le Noir a un mauvais coeur».

Abordant cette question dans son sabir particulier, Antoine multiplie les exhortations, le 6 octobre 1983 :

«Toi le Vili! Sois intelligent! Accomplis le travail des *nkisi si* !» (12).

«Ah! Le Noir est un abruti!» s'écrie Mamona par la bouche de Bouanga Henriette le 23 octobre de la même année, avant de s'écrier, le 4 mars 1984 :

«Oui! Yombe et Vili! Vous avez adopté les affaires des Blancs et abandonné celles des *nkisi si* !» (13).

Quant à Ta Lusiê:mo, insistant, le jour de Noël, sur la nécessité de restaurer l'identité du groupe vili-yombe face aux dangereuses séductions de la société européenne, il inspire ces mots à Mavougou Victor, prononcés sur un ton péremptoire :

«Le Blanc c'est le Blanc; il est né avec sa peau claire, de même que vous naissez avec votre peau noire. Pourquoi cherchez-vous à obtenir une peau blanche? Purifiez vos coeurs et ne recherchez plus une peau blanche. Qu'êtes-vous? Des Vili? Des Yombe? (Acquiescement de la foule). Mais quand donc apprendrez-vous?» (14). L'orateur ajoute qu'«il n'y a qu'à voir le Vili et le Yombe pour être édifié... Surtout le Yombe!...».

Plus nombreuses et puissantes qu'ailleurs sont, en effet, les divinités du Mayombe. D'autant plus néfaste s'avère la négligence des Yombe, dont Papa Comité stigmatise de diverses manières l'entêtement et l'inconséquence, qu'il s'exprime "en chair", dans l'état originel de conscience et d'unité de son être, ou "en esprit", possédé par un génie.

Les Vili ne sont certes pas épargnés par les critiques, encore qu'elles procèdent d'un jugement global concernant aussi les habitants du Mayombe. Interpellant les premiers, le médiateur reproche alors aux uns et aux autres non seulement l'abandon du mode d'existence de leurs aïeux et des rituels religieux, mais encore leur indifférence ou leur opposition à la mouvance prophétique. En l'occurrence, celle-ci apparaît comme une évolution spirituelle dont les différentes étapes ont mené l'Homme vers le *Mvulusi*, expression achevée de la volonté divine qui seule doit être aujourd'hui prise en compte.

Tous les prédicateurs s'expriment en ce sens.

Ainsi, Batchi Guy-Charles déplore-t-il, le 4 mars 1984, que «chaque fois qu'une 'union' (*kimvuka*)(m) émerge au Kouilou, au Congo, les Vili sont en retard» (15). Il s'indigne de ce que cette population ne sache que 'revenir en arrière' (*kuvutuka na manima*)(m). Nonobstant ses critiques et ses griefs couramment -quoique allusivement- formulés à l'encontre du "Christianisme Prophétique", il évoque dans sa péroraison une continuité et un apparentement entre la religion de Simon Zéphyrin Lassy et le *Mvulusi* :

«Zéphyrin disait qu'il était venu pour tracer la route mais que quelqu'un d'autre arriverait pour mettre le goudron et parfaire la voie. La personne en question, c'est le *Mvulusi*. Ma Meno disait : 'C'est moi le goudron. Les autres sont venus seulement ouvrir la route. J'ai le goudron'»(16).

Dénonçant, le 25 novembre de la même année, la délinquance qui sévit en milieu urbain, il illustre l'urgence d'un retour à la tradition :

«A l'époque des ancêtres, tuait-on les gens avec des couteaux? Aujourd'hui le Vili commence à manier le couteau» (17).

Ce thème est repris par la Chorale Révolutionnaire, dans un chant qui emprunte à la fois au munukutuba et au lingala, les deux parlars véhiculaires du Congo :

«Abandonnons la délinquance pour procurer la respectabilité au pays.

Abandonnons la pagaille, au Congo.

Nous les jeunes, entendons-nous tous ensemble.

Vous, les garçons, cessez les désordres; efforcez-vous de vous entendre.

Vous, les filles, abandonnez la pagaille; faites un effort pour vous unir.

Eêêê! Effor... (bis) Efforcez-vous de vous unir.

UJSC (18), lumière (torche) de la jeunesse, indique-nous les lois du pays.

Suivons le chemin de l'UJSC pour faire prospérer notre Congo» (19).

Ancien sectateur du "Christianisme Prophétique", gendre de Bouanga Henriette dont il a épousé une fille issue d'un premier lit, chef de la chorale qu'il guide de sa voix juste et puissante, Loemba Robert est fréquemment possédé et inspiré par quelque divinité. Les chants qui lui sont alors dictés ne nécessitent aucune retouche, au contraire de ceux que composent collectivement et laborieusement les choristes lors de leurs réunions de travail.

Si l'exaltation et la nostalgie d'un mode de vie ancestral expriment quotidiennement et indirectement le prestige du Loango et la mémoire de son ancienne primauté sur les populations de l'intérieur, situées au-delà du Mayombe, le sentiment national et l'allégeance idéologique des divinités et des hommes paraît indiscutable...

Organe politique et culturel du *Mvulusi*, la chorale montre à l'évidence que les génies sont aujourd'hui "conscientisés"; ils semblent notamment tenir pour ce qu'elle vaut la proximité que les Blancs surent établir avec eux pour affermir leur emprise sur le pays...

A l'opposé des discours bi-hebdomadaires tenus au temple (attribués ou non aux *nkisi si*, selon que les prédicateurs s'expriment "en esprit" ou "en chair") qui évoquent et révèrent le prestige des Européens ainsi que leur entente avec les génies, les refrains inspirés à la jeunesse du *Mvulusi* s'alignent opportunément sur les positions et les slogans officiels de l'UJSC... Titre d'un chant bien connu des fidèles, 'le temps des ancêtres' (*ntangu ya bankoko*)(m) s'associe au regret d'un ordre ancien détruit par l'appareil colonial et à la perspective de sa restauration partielle au travers du mouvement de "revalorisation de la culture traditionnelle" :

«A l'époque des ancêtres,  
On suivait les lois de notre pays.  
Le Blanc est venu, nous avons abandonné  
La Culture Traditionnelle du pays.

Il y a quatre-vingts ans, les ancêtres ont souffert.  
Ils faisaient des travaux à trois francs.  
Tout cela, c'était de l'exploitation  
De l'homme par l'homme... Quelle pitié!

Notre Indépendance a ouvert  
Le chemin de la Culture Traditionnelle.  
Nous tous, enfants de l'UJSC,  
Ouvrons à la Revalorisation.»

Refrain, entonné par le maître de chant, auquel répond le chœur :  
Améliorons la Revalorisation  
Eêêê! Les pères, fortifions-la! (20).

La fonction et l'alignement politiques des *nkisi si* s'affirment aussi dans la protection qu'ils assurent au chef de l'Etat, lors de ses visites dans le Kouilou. Le 1<sup>er</sup> mars 1984, Mabula mbata annonce un déploiement de leurs forces à l'occasion de la visite officielle du Président à Pointe-Noire:

«Pères, mères, aînés, cadets, faites attention car aujourd'hui le chef vient visiter notre ville de Pointe-Noire et plus particulièrement notre village (quartier) de Mbota. C'est pourquoi beaucoup de génies colonels sont venus pour l'accueillir chez nous. Il viendra ici à Mbota. Aussi le chef du village (Mavoungou Victor) a-t-il téléphoné à Ma Meno Véronique afin qu'elle envoie des soldats qui protégeront le Président dans le quartier Mbota. Ils sont arrivés en nombre. Ma Meno Véronique est également venue. Elle s'en retournera immédiatement (après la réception officielle). Le fait que les responsables aient convié la Chorale Révolutionnaire à se produire à la mairie de Mbota explique aussi la venue de ces colonels : ils protégeront à la fois la chorale et le Chef qui va venir à Mbota» (21).

## 2.4. LES GENIES DE L'EAU

Avides de "couleur locale" et conseillés par quelque collaborateur congolais, des techniciens européens rendent parfois visite au thaumaturge. Bardés d'appareils photographiques, convaincus tout à la fois de leur propre sagacité et de la pureté de leurs intentions, plus ou



moins consciemment tenaillés, pour certains d'entre eux, par la tentation d'une foi ou d'une croyance, ils recouvrent leur curiosité touristique de l'apparent désir d'accroître leur efficacité professionnelle grâce au concours des génies et de celui qui les commande.

En 1984, deux ingénieurs travaillant à la construction du pont qui relie aujourd'hui les deux rives du Kouilou, sont reçus par Mavoungou Victor en compagnie de leurs épouses. Ils lui achètent les ingrédients rituels qu'ils jetteront dans le fleuve afin de se concilier la faveur des *nkisi si* et de faciliter ainsi l'édification de l'ouvrage.

La même année, deux employés d'une société américaine spécialisée dans la prospection et l'exploitation pétrolière "off shore" viennent rendre hommage au médiateur. Ce dernier leur promet sa collaboration pour la recherche de nouveaux gisements en tout lieu habité par une "*mami wata*"...

Fréquemment reproduite, à la peinture ou à la craie, sur les murs d'établissements publics, dans certains bars, ou dans des logements particuliers, cette créature présente idéalement les caractéristiques physiques d'une sirène : femme blanche dotée d'une chevelure blonde, d'une poitrine avantageuse ainsi que d'une queue de poisson, et généralement entourée d'un arc-en-ciel protecteur. On l'assimile volontiers au 'lamantin' (*ngulu ma:si*) (1), gros mammifère de l'ordre des siréniens, à la chair très prisée, dont la nageoire composée de cinq doigts nettement distincts de la membrane qui les unit et, surtout, les grosses mamelles, bien apparentes, portées par la femelle ne sont pas étrangères, dit-on, à la légende des sirènes...

*Mami wata* et sirène sont aujourd'hui des appellations courantes en Afrique Centrale, désignant une vaste catégorie d'esprits de l'eau diversement et spécifiquement dénommés dans les langues vernaculaires. Elles sont, parmi les populations du Kouilou, synonymes de *nkisi si*, concept recouvrant à la fois :

- l'ancestralité divinisée du fondateur du matriclan ou d'un autre acteur primordial de cette collectivité, située en amont de la chaîne de parenté;

- l'entité spirituelle, surhumaine et ambivalente; mâle ou, le plus généralement, femelle; bénéfique ou maléfique; mi-humaine et mi-animale.

Ses diverses représentations sont presque exclusivement animales; si, parmi celles-ci, le lamantin paraît la plus fréquente, plusieurs autres, tels que le buffle, le lion, la panthère (2) semblent devoir être associées ou identifiées soit à l' 'animal emblématique d'un clan' (*mvila*) (3), soit au *cinko:ko* (ou *buti*) de cette collectivité (4).

Evoquée par LAMAN (op. cit. t.3 : 211), la probable origine totémique du *cinko:ko* concilie en quelque sorte ces deux occurrences.

Permanent, le rapport du *nkisi si* avec l' 'eau' (*ma:si*) s'affirme plus ou moins nettement selon l'environnement et l'habitat des divinités dont trois sortes sont distinguées par le *Mvulusi* : celles de la forêt, celles de la montagne et les "génies de l'eau". Chacun de ces derniers est considéré comme une sirène, une "*mami wata*", lorsqu'il réside soit dans la mer, dans un lac ou une rivière, soit à proximité immédiate de l'onde. Il s'agit certes toujours d'un "*nkisi si*" (mot-à-mot : "*nkisi* du 'pays' (*si*)"), mais plus précisément d'un "*nkisi si* de l'eau". Celui-ci ne saurait être désigné par une tournure telle que "*nkisi si ma:si*", alourdie par deux spécificatifs -terre (*si*), eau (*ma:si*)- dont la charge symbolique recèlerait, par ailleurs, une antinomie latente bien que la terre soit entendue ici au sens politique et général du terme et non comme une substance ou un domaine à distinguer de l'eau. On a donc recours à une périphrase

du genre "le *nkisi si* qui habite dans l'eau" ou, le plus souvent, à l'appellation écourtée de '*nkisi de l'eau*' (*nkisi ma:si*). Celle-ci s'avère cependant restrictive et, peut-on dire, inadéquate puisqu'elle désigne littéralement non pas l'entité "*nkisi si*", personnifiée et divinisée, territorialement située et le plus souvent associée à l'origine d'un clan, mais une force-*nkisi*, par définition peu personnifiée, moins fixée dans l'espace (5) et dénommée également '*nkisi de l'eau*' (*nkisi ma:si*) lorsqu'elle est spécifiquement associée à cet élément... Ainsi les génies de la montagne et de la forêt sont-ils respectivement appelés *nkisi mo:ngo* et *nkisi nsitu* (6) sans que le sens littéral autorise une distinction entre force-*nkisi* et génie-*nkisi si*.

L'équivoque due à cette polysémie du mot *nkisi* -qui se manifeste aussi dans l'obligation d'appeler le "pays" ou "le 'monde' (*si*) du génie" "*si nkisi*" afin d'éviter la tournure répétitive "*si nkisi si*", littéralement traduisible par "monde du génie du pays"- se dissout partiellement dans le contexte propre à l'évocation du mythe.

Elle est également dissipée par le recours aux termes "*mami wata*" et sirène pour spécifier la nature aquatique de certains êtres spirituels.

Mais l'ambiguïté s'impose à nouveau, non seulement lorsque ces deux appellations sont, par extension, appliquées à toutes les autres divinités locales (qui, il est vrai, attestent toujours quelque rapport avec l'eau), mais encore lorsqu'elles désignent des représentations fantasmatiques traditionnellement associées aux 'esprits des morts' (*nkulu*) et à la sphère sorcière. On dénomme fréquemment, aujourd'hui, sirène ou "*mami wata*" les esprits de l'au-delà et les 'revenants' (*cinu:mba*) (7) dont l'évocation, dissociée des notions initiales de génie aquatique ou d'ancêtre primordial telles qu'elles apparaissent sous différents vocables au sein de la culture kongo, s'étend et se vulgarise à l'ensemble du pays et de l'Afrique Centrale.

Soulignons, une fois encore à ce sujet, le caractère évolutif de la "tradition", dont participe l'apport original du *Mvulusi*, qui laisse percevoir l'unification de deux champs d'invisibilité (monde chthonien et aquatique des génies + nuit sorcière), à moins que l'on y voie deux représentations interchangeable liées aux stratégies et connotations du discours divinatoire.

La relation exclusive du nouvel adepte avec les différents génies qui guideront désormais son existence s'établit par l'eau dans laquelle le thaumaturge concentre la puissance des génies au moyen de sa bénédiction et qui constitue le *mbuku* (8), traitement polyvalent, préventif et curatif, dont la première absorption constitue un baptême.

Le verbe *kukoma* (k), qui exprime en *munukutuba* -sous une forme intransitive- l'adhésion au *Mvulusi* par une première ingestion de cette eau, signifie aussi abjurer des croyances et des pratiques antérieures.

Sous sa forme transitive, il revêt plusieurs sens (clouer, ajouter, frapper) et particulièrement le fait d'imposer quelque chose de manière à la fois gratifiante, autoritaire et aliénante. "*Kukoma mu:tu bilia*", c'est donner de la nourriture à quelqu'un mais aussi l'obliger à manger. "*Kukoma sindo:ngi*" signifie "donner des conseils."

Chez les Vili et les Yombe l'idée de contrainte, révélatrice de la nature profonde de celui qui la subit, s'affirme notamment dans l'emploi de ce verbe pour qualifier l'obligation d'absorber publiquement la *nkhasa* (*Erythrophleum guineense*), faite à un individu accusé de sorcellerie (9). Etant en effet établi qu'un *ndoci* meurtrier ne peut survivre à l'ingestion de ce poison d'épreuve, la mise en évidence de sa nature sorcière -par son décès à l'issue de l'ordalie, ou par son refus de s'y soumettre- constitue en soi une preuve décisive.

Dans le langage propre au *Mvulusi*, *kukoma mu:tu* signifie "baptiser quelqu'un" en

lui faisant boire pour la première fois le *mbuku*. Mes informateurs traduisent cette expression par des néologismes courants, en m'affirmant que seul le médiateur peut "kukomer" les nouveaux convertis, à l'issue du rituel de la "komation".

S'il convient, donc, de dire d'un nouvel adepte : "*mu:tu owo wakoma*", "cette personne a "kukomé", s'est fait baptiser, a abjuré ses anciennes croyances", il est normal de préciser à son sujet : «*Ta Comité wakoma mu:tu owo*», «Papa Comité a "kukomé" cette personne», l'a baptisée.

C'est dans le temple que, possédé par le génie du village de Tchitondi (10), le successeur de Ma Meno Véronique administre ce baptême (appelé *lukomunu*), aux adultes comme aux enfants, ainsi qu'aux nouveau-nés de plus de trois mois. Pendant le déroulement du rituel, effectué devant de nombreux fidèles, nul ne doit pénétrer dans le temple ni en sortir. L'officiant invoque Ta Lusî:mo, Ma Kibuka, Ma Mpe:mba, Ma Di:ye Ma Nsafu et Ma Mabêlêbo:bo; il achève sa prière en lançant un retentissant «*Yé:so koma !*» (Jésus baptise!) auquel l'assistance répond: «*koma !*».

A une interjection de l'opérateur destinée à capter l'attention du public, celui-ci répond, à deux reprises, par une onomatopée :

- *Acumrrr!*

- *Mbwembwembwembwem !*

(bis)

Constat collectif du changement d'état imposé au nouvel adepte ainsi que de la transformation de son être (11), ce dialogue rituel reprend dès que le néophyte, agenouillé devant le médiateur, a absorbé chacune des trois tasses que ce dernier maintient successivement devant sa bouche.

Puis le thaumaturge entoure d'un chapelet le cou du nouveau baptisé, disposant la croix bien à plat sur le buste avant de frapper deux fois dans ses mains et d'interpeller une nouvelle fois l'assistance :

- *Acumrrr!*

- *Mbwembwembwembwem !*

Il frappe encore dans ses mains et lance une interjection identique à laquelle répondent les fidèles.

Le nouveau fidèle vivra désormais en rapport obligé avec son 'génie de naissance' (*nkisi si lubutu*) (12), ange gardien de sexe déterminé et opposé au sien; ce protecteur lui enverra des rêves pour lui révéler ses volontés et l'avertir de tout danger. Instaurée à la naissance, cette proximité individuelle avec un *nkisi si* constitue une innovation essentielle apportée par la doctrine de Ma Meno aux relations prévalant traditionnellement entre les humains et les génies. Dès le baptême, ce rapport devient explicite pour éclairer et déterminer à la fois l'avenir de l'intéressé.

Tout "génie de naissance" est le conjoint spirituel, certes protecteur, mais aussi autoritaire voire despotique, de l'individu auquel il est attaché et sur lequel il veille jalousement. Ainsi les femmes disposent-elles d'un mari invisible et les hommes d'une épouse imaginaire. Pour maintenir une étroite et indispensable union avec son *nkisi si*, chacun doit non seulement prier et respecter les nombreux interdits spécifiquement édictés par la fondatrice ainsi que les tabous ancestraux conservés par le mouvement, mais encore ne choisir comme conjoint réel - parmi les membres de la communauté et avec l'approbation de son chef - qu'une personne dont

le "génie de naissance" s'accordera avec le sien propre.

Au gré des rapports entretenus par les deux époux qu'ils protègent respectivement, les deux génies s'unissent, s'aiment ou se déchirent dans l'invisible.

Ces causalités du devenir d'un croyant -dont le *linkundu* et les pouvoirs "nocturnes" ont d'ailleurs été mis hors d'état de nuire par l'eau bénite- se situent hors du champ de la sorcellerie. Il fonde tant l'interprétation divinatoire des relations parentales et conjugales que les pressions et les interventions du leader et de son épouse, destinées à susciter de nouvelles adhésions dans l'environnement de chacune de leurs ouailles. Les protestations des réfractaires contre le prosélytisme du mouvement ainsi que les conflits familiaux soulevés par la plupart des conversions sont attribués par les prédicateurs à deux causes possibles, non exclusives l'une de l'autre :

- l'impossibilité d'entente entre des conjoints ou de proches parents tant qu'ils n'ont pas accordé leurs génies personnels par une commune et inconditionnelle soumission à la volonté du médiateur, considérée comme celle des génies et de leur présidente Ma Meno Véronique;

- la nature sorcière des détracteurs du *Mvulusi* qui, voyant des membres de leur lignage et de leur entourage adopter la foi nouvelle, les savent désormais hors d'atteinte et enragent de perdre des proies virtuelles.

Le recours à l' "hôpital des génies" et la conversion apparaissent donc comme une indispensable césure dans l'enchaînement des causalités du malheur, comme l'aboutissement inéluctable de la trame des antécédents sur laquelle s'inscrit un itinéraire désespérément long et coûteux. Ils constituent le terme d'une quête douloureuse qu'on explique par les stratégies tortueuses au moyen desquelles le "génie de naissance" du néophyte l'amena au *Mvulusi* pour se purifier en même temps que lui et rejoindre la multitude des *nkisi si* réorganisée sous l'autorité de Ma Meno Véronique.

Les fautes, les maux, les succès et les échecs de l'intéressé, l'ensemble de ses comportements et des faits réels ou imaginaires de son existence jalonnent une route tracée à son insu par son ange gardien et conforme à une destinée individuelle dont a décidé Nza:mbi mphu:ngu, le Dieu tout puissant... Ils constituent le lent accomplissement d'un dessein préalable, mené à son terme, vers le salut, en dépit d'une inlassable et diabolique activité sorcière.

Alors même qu'il boit les premières tasses d'eau baptismale, le nouveau venu est doté par le médiateur de deux *bimbangi* (13), *nkisi si* spécialement préposés à sa défense et à sa surveillance : respectivement masculin et féminin, dépourvus de nom propre, ils rendront scrupuleusement compte de ses actes et de ses pensées à Papa Comité.

Dans son prêche de Noël 1983, Batchi Guy-Charles différencie nettement les entités qui escortent invisiblement chaque adepte :

«Pères, mères, les anges qui accompagnent chacun de nous, qui sont aussi avec les Blancs et les Sénégalais, naissent avec la Personne. Ce ne sont pas eux qui nous dénoncent. Celui qui naît avec toi est une femme si tu es un homme et vice versa... Dès que tu es dans le ventre de ta mère, il t'a déjà épousé» (14).

Péremptoire et menaçant, Mabula mbata informe l'assistance, le 31 janvier 1985, de ce que les deux surveillants préposés par le thaumaturge auprès de chaque nouvel adepte sont

constamment en mesure de le dominer:

«Ne plaisantez pas! Les *bimbangi* vous observent jour et nuit! Eux ne dorment pas! Ils vous guettent pour voir ce que vous faites! ... Si le chef du village s'aperçoit que tu as un coeur fort (en sorcellerie), il te donne des *bimbangi* puissants de telle sorte que les forces s'affrontent...» (15).

A la première incartade, ces gardiens frappent l'adepte qu'ils ont en charge, à moins qu'ils ne l'abandonnent à l'hostilité de sa parenté, décuplée par sa conversion, et face à laquelle ne saurait désormais suffire le secours de son "génie de naissance". Celui-ci peut également soit le quitter, soit (au dire de certains) le condamner encore plus sûrement en l'entraînant dans l'eau -où le précipiteraient aussi les sorciers s'ils s'emparaient de lui- et, par là-même, dans la mort.

Mon propos relatif à la dissociation défensive, passive, imposée au fidèle de Ma Meno par son propre "génie de naissance", en cas de grave menace sorcière, montrera que l'eau constitue aussi un refuge où le *nkisi si* dissimule le principe vital de son protégé, désigné en l'occurrence par le terme *cilu:nzi* (esprit) plutôt que par celui de *cidu:ndu* (double), trop évocateur du monde satanique. Dans cette perspective, l'eau des lacs et des fleuves constitue un au-delà différent du *nyi:mbi*, nuit sorcière, étrangère à la nature des génies. L'activité de ces derniers consiste, dans ce milieu et cette dimension :

1) A y plonger l' "esprit" d'un fidèle soit pour le châtier, soit pour le soustraire, in extremis, à une agression "nocturne".

Cette activité s'exprime donc également, au plan thérapeutique, par un rituel de récupération de l'esprit du malade effectué au Centre de Pounga.

Interrogés sur les modifications de leur Personne lors de leur possession habituelle et quasiment quotidienne par le "génie de naissance", nombre d'adeptes situent également leur esprit dans l'eau, où il demeure, selon eux, pendant la durée de la transe.

2) A tenter d'y récupérer l' "esprit" d'une victime que les ensorceleurs ont capturé et dissimulé dans l'onde, à des fins meurtrières.

L'avenir du nouveau baptisé dépendra donc non seulement de l'harmonie qu'il saura plus ou moins établir et préserver avec cet alter ego, mais encore de son aptitude à se maintenir également sous la protection des deux *bimbangi*, délateurs zélés, inféodés au médiateur. Ses maux futurs tiendront aux châtements que lui infligeront ces trois génies -en cas de transgression des interdits liés à sa nouvelle condition- soit en l'affectant directement et de diverses façons, soit en lui retirant leur soutien et en le livrant de la sorte aux forces sataniques.

Le 23 octobre 1983, Mamona -le génie qui "voit"- reproche à N... Bienvenue, son inconséquente sous-estimation de ces dangers :

«Les *bimbangi* vont là-bas (chez toi) pour te protéger et toi, tu ne fais que boire du vin et chercher des femmes. Que feras-tu si l'on te tend un piège? Auras-tu la force de combattre?» (16).

Le 15 janvier 1984, Ta Nsayi, l'un des principaux *nkisi si* qui s'expriment par la bouche du médiateur, menace les fidèles qui auraient tendance à oublier la surveillance permanente dont ils sont l'objet.

«Je vous vois tous de la même manière, les hommes et les femmes. Vous ne priez pas. Votre chef, Papa Comité, vous connaît tous, ceux qui prient et ceux qui ne prient

pas. Comment le sait-il? Ce sont les *bimbangi*, -que le *Mvulusi* vous donne- qui vont vous dénoncer tous à Papa Comité» (17).

Maladie et "malchance" (18) n'atteignent que les fidèles rendus vulnérables par une coupable impureté, immanquablement décelée lors des séances de voyance. Ceux-ci paient donc au prix fort de leur innocence la protection dont ils sont censés avoir bénéficié face à l'agressivité sorcière tant que leur santé et leur prospérité attestaient piété et soumission aux génies.

La culpabilité du malade devient ici inéluctable, contrairement à l'alternative par laquelle l'interprétation "nocturne" et "traditionnelle" fait de la victime soit l'artisan sorcier de son propre malheur, soit la proie, la marchandise et la nourriture d'une parenté vorace... Elle ne dépasse, cependant, pas un certain stade de gravité car son rapport au monde sorcier s'avère fortement limité : placé par le *mbuku* dans l'impossibilité de se dédoubler, l'adepte du *Mvulusi* ne peut être taxé de sorcellerie que par des insinuations ou des critiques du médiateur et de son entourage au sujet de la gravité des pratiques "mystiques" qui furent, affirme-t-on, les siennes avant sa conversion. Adhésion à l'issue de laquelle il obtint, d'ailleurs, le pardon purificateur des génies en même temps que ces derniers annihilaient sa puissance maléfique. Il ne peut être explicitement accusé d'user de sa "witchcraft", mais plutôt de regretter ses anciens pouvoirs et de se dépenser en vaines manœuvres auprès de Papa Comité -auquel il les avait secrètement remis avant son baptême- pour les récupérer et revenir à ses comportements criminels et anthropophagiques.

La "transformation de la conscience du mal" qu'implique, selon les ORTIGUES (1966 : 269) "le passage d'une culture traditionnelle à une culture moderne" est, dans ce contexte, aussi partielle que l'abolition du schéma persécutif prétendument réalisée et à propos duquel AUGÉ (1975 b : 233) souligne -en évoquant la communauté de Bregbo- qu'il est renforcé par "la culpabilisation des consciences individuelles" même si celle-ci "sanctionne son inactualité relative".

Mentionnons aussi les *kisasi* (m)(19), dénommés en français les "génies travailleurs"; ils se livrent au 'travail des *nkisi si*' (*kisalu ya bakisi basi*) (m), c'est-à-dire à toutes les activités protectrices, thérapeutiques et purificatrices invisiblement et quotidiennement exercées au Centre sur les malades qui y séjournent. Assurant discipline et sécurité, ils surveillent particulièrement les portes donnant sur l'extérieur, le puits du Centre ainsi que le fût où sont entassés les objets supports des pouvoirs maléfiques livrés par nombre de fidèles à l'issue de leur conversion. Ils se manifestent notamment, quoique non exclusivement, au travers de l'activité des "soldats", adeptes des deux sexes chargés du maintien de l'ordre.

Si la plupart de ces esprits agissent invisiblement et directement sur les malades, certains d'entre eux dispensent leurs soins par l'intermédiaire de fidèles qu'ils possèdent et qui les théâtralissent lors des rituels d'exorcisme.

Cette relation entre les *nkisi si* et quelques adeptes, remarqués en raison de leur dévotion et de leurs dispositions pour la transe, est établie et maintenue par la volonté de Mavoungou Victor.

## 2.5. LE MBUKU

### 2.5.1. L'EAU MIRACULEUSE

Puisée au puits du Centre, au moyen d'une pompe à main, l'eau est bénie chaque mardi par le médiateur. Tandis que lui parviennent les chants entonnés au temple pour la circonstance, il se livre au rituel dans une chambre spéciale (la "pharmacie"), au-dessus de plusieurs dames-jeannes constituant une réserve de *mbuku* pour une semaine environ...

Si les malades en boivent chaque matin, se rendant à cette fin au Centre ou y séjournant, l'ensemble des fidèles satisfait à cette nécessité deux fois par semaine, le dimanche, avant la séance de voyance, et le jeudi, au début de l'office.

Hommes et femmes sont, dans le temple, séparés en deux groupes et assis sur des bancs, de part et d'autre de l'allée centrale. Seuls les très jeunes enfants, non concernés par semblable répartition, demeurent auprès de leur mère. Destinés à 'apaiser' (*kubo:nda*) les génies et constituant le *lubondulu lubakisi* (1), les premiers chants sont entonnés tandis que les arrivants se succèdent : une légère gémulation devant le médiateur et son épouse qui se tiennent debout, immobiles, face à l'assistance; à deux reprises, deux petits battements des mains ramenées ensuite vers la poitrine; chacun prend place et refait ces gestes en alternance avec deux signes de croix, avant et après un court recueillement.

Désireuse d'honorer les êtres invisibles qui viennent de loin, de 'les saluer avec déférence tout en les informant' (*kubila mpolo*) (m) des problèmes humains, la foule chante avec une ardeur croissante. Elle exalte 'ceux qui sont venus des lacs' (*bu bafumina ku maya:nga*), 'ceux qui demeurent dans la rivière' (*bu kala ku mwi:la*), 'ceux qui habitent dans la montagne' (*bu kala ku mo:ngo*). Ces refrains se comparent à des appels téléphoniques en direction des génies : «Répondez au coup de fil!» (*yakula:nu mu si:nga mbi:la*); ils soulignent aussi l'importance de cette rencontre des adeptes et des *nkisi si* par l'évocation d'un phénomène qui, dit-on, se produisait jadis, lors des cérémonies d'investiture ou d'inhumation des grands chefs du Loango : «L'arc-en-ciel encercle la lune!» (*zingebulê ngo:ndi ncia:ma*) chantent en chœur les adeptes, variant à plusieurs reprises le rythme et le ton de cette courte phrase.

Le thaumaturge les fait boire par petits groupes de trois ou quatre, agenouillés devant lui. Il porte aux lèvres de chacun d'eux une tasse remplie par son épouse qui l'assiste généralement dans ce travail. Ce faisant, il tient dans la main gauche un carré de tissu rouge, le *mpê:fo*, dont la dénomination est aussi celle de la transe, état propice à la communication avec les génies, favorisé par l'absorption de l'eau bénite. Après avoir posé le récipient, Papa Comité revient devant chaque communiant pour accomplir à deux reprises la même série de gestes : tenant un court instant le *mpê:fo* par deux de ses coins, la croix cousue en son centre bien en évidence, il les réunit dans la main gauche pour se frapper deux fois le sternum avec la main droite.

Ayant bu le *mbuku* les bras écartés du corps, à demi repliés, et les mains ouvertes en coupes, chacun ramène celles-ci contre sa poitrine dès que le carré de tissu est déployé devant son visage; il exprime ainsi son intégration du principe actif et surnaturel de l' "eau des *nkisi*".

Selon l'âge et l'état de la personne -dont l'informant précisément les génies-, le médiateur lui fait absorber le contenu d'une tasse de 590 ml, de 375 ml, ou d'un récipient plus petit réservé aux très jeunes enfants.

Première marque de purification, un va-et-vient s'instaure progressivement entre le temple et les latrines, situées à quelques mètres de là.

Une invisible "rivière des *nkisi si*" coule sur le sol, devant l'autel, le long de la marche sur laquelle chacun s'agenouille pour boire l'eau bénite. Guidées par leur génie, des femmes en transe s'en approchent parfois, en dansant pour mimer le fait de s'y baigner ou d'y plonger un enfant fiévreux, tenu à bout de bras. En cet endroit du temple, le médiateur asperge de *mbuku* certaines personnes auxquelles il vient d'en faire absorber, et plus particulièrement : les handicapés congénitaux, les jumeaux et tous ceux que l'on apparente aux génies en raison d'une particularité de leur naissance; les malades affectés de dermatoses consécutives à des transgressions rituelles; les "malchanceux", qui échouent dans toutes leurs entreprises en raison de la puanteur qu'ils dégagent, imputable à divers sortilèges (2).

Identifiable à l'environnement aquatique des *nkisi si*, l'eau bénite versée sur eux symbolise alors leur immersion thérapeutique et purificatrice. Différenciée de l' 'eau de pluie' (*ma:si mavula*) que les adeptes doivent éviter de boire ou d'utiliser pour leur toilette et à laquelle sont associés des interdits et des forces négatives, elle concentre par sa consécration toutes les vertus liées à l'action bénéfique des génies.

Bien que chargée des forces chthoniennes et célestes, l'eau contenue dans une cavité de tronc d'arbre ou dans l'anfractuosité d'un rocher -et appelée *ma:si mandinga* - perd toute utilité rituelle, de même que les diverses et anciennes variantes de l'eau lustrale et les essences végétales dont proviennent leurs composants (3).

Le *mbuku* pourvoit à tous les besoins des croyants qui recouraient autrefois à ces moyens préventifs ou thérapeutiques pour conserver ou retrouver "chance" et bien-être.

Le médiateur en remplit parfois la gourde d'un fidèle sur le point d'entreprendre un long voyage, lui offrant ainsi une aide précieuse contre les dangers de la route. Plus rarement, il décide de 'bénir le domicile' (*kusê:mo bwa:la*) d'un adepte, par aspersion, lorsqu'une menace particulièrement grave, issue de l'au-delà, pèse sur celui-ci et son entourage (4). En buvant le *mbuku*, chacun 'purifie' (*kusukula*) son corps autant que son cœur et son "génie de naissance" -au mécontentement duquel il doit la plupart de ses maux physiologiques ou existentiels- des souillures dues soit à ses 'péchés' (*masumu*) (m), soit aux agressions sorcières dont il a fait l'objet.

Le sectateur "ouvre son cœur" par la 'confession' (*lufungulu*) (5) et se purifie aussi par divers rituels nécessitant le plus souvent son internement au Centre. L'urgence et la fréquence de ces séjours, ainsi que les causes du mal, sont définies par Papa Comité et les voyants qui l'assistent.

Le moment essentiel en est l'ingestion de cette eau bénite dont les vertus protectrices et thérapeutiques ne s'expriment qu'au prix d'un respect scrupuleux des 'règlements' (*misiku*) (m), des obligations économiques, rituelles et morales imposées aux adeptes et dont ceux-ci s'entendent constamment rappeler l'importance, tant au cours des homélies et des séances de voyance que lors des confessions ou des autres entretiens privés que chacun peut avoir avec le chef spirituel du *Mvulusi*.

C'est, en fait, toute contradiction entre le comportement d'un fidèle et l'autorité de Mavoungou Victor et de sa femme qui peut être interprétée en termes de transgression des règles du mouvement et de culpabilité vis-à-vis de la fondatrice. Elle apparaît alors comme la cause première de la 'maladie' (*ncie:nzo*) (6) ou de sa 'récurrence' (*nso:ngu*). 'Etre malade' (*kubê:la*),





5

Mavoungou Victor et Bouanga Henriette en tenue d'apparat, au temple de Pouna, pendant la nuit de Noël 1984.



6

Pompe à main disposée au-dessus du puits.



c'est être également coupable de comportements ou de pensées ayant justifié de la part des génies soit un châtement directement appliqué à leur protégé, soit son abandon à l'agressivité des *ndoci*.

Après une première ingestion de *mbuku*, le nouvel adepte entre dans un champ d'explication de son propre devenir dont la gamme des causalités ne cède en rien à la richesse du discours divinatoire traditionnel, auquel elle s'apparente d'ailleurs sur de nombreux points.

L'absorption d'eau bénite en état d'impureté s'avère toujours dangereuse. La réaction des génies ne se fait guère attendre à l'encontre de celui qui s'écarte un tant soit peu des préceptes et de l'influence du *Mvulusi* ou nourrit seulement quelque sentiment négatif lors de la prise d'eau.

Ayant salué l'assistance au nom des génies invisiblement présents en ce matin du premier avril 1984, Mabula mbata évoque ce rapport immédiat de la santé avec le respect des règles édictées par Ma Meno :

«Bonjour à vous! Nous sommes venus nombreux!. Nous vous disons de purifier vos coeurs. Vous n'écoutez pas!. Nous ne voulons pas que l'enfant du *Mvulusi* aille mourir n'importe comment. Vous cherchez votre propre mort. Nous vous disons d'ouvrir vos coeurs! Vous ne voulez rien entendre!... Vous commettez beaucoup d'erreurs. On vous dit de purifier vos coeurs. Vous refusez!» (7).

Ce génie précise un autre jour : «Si tu es venu boire le *mbuku* avec un mauvais coeur, tu connaîtras la souffrance!» (8).

C'est par une formule similaire que Mamona admoneste, le 7 avril 1984, un jeune homme jugé coupable d'entretenir un commerce inavouable avec les esprits des morts et qui a le front de se plaindre de l'indifférence du médiateur à son égard :

«Si tu bois le *mbuku* en nourrissant beaucoup de ressentiment, tu souffriras» (9).

S'exprimant publiquement après le décès de l'un des plus anciens adeptes dont la foi et la soumission ont semblé, sur le tard, se relâcher nettement, Mabula mbata déclare :

«On lui dit de revenir au *Mvulusi*; il refuse. On lui recommande de purifier son domicile (en le débarrassant de toutes les amulettes et autres objets interdits qui y sont entreposés); il ne veut pas. On l'exhorte à venir tout de même boire le *mbuku*; pas question! C'était l'un des premiers disciples de Ma Meno Véronique (10). Aujourd'hui, il nous a quittés à cause du doute» (11).

Et le génie de conclure : «Nous vous donnons le *mbuku* avec un seul coeur; n'ayez, vous aussi, qu'un seul coeur pour le boire» (12).

Manques d'assiduité et absences prolongées non précédées et justifiées par une demande d'autorisation à Papa Comité sont sévèrement réprouvés. Ils sont le plus souvent expliqués par l'action pernicieuse du doute et l'insuffisance de la prière; par des tentatives de recours thérapeutique à des 'sectes' (*badibundu*) (m) ou à des "féticheurs"; ou, enfin, par des essais de retour à la sorcellerie. C'est à une fin misérable et précoce que se condamnent tous ceux qui méprisent aussi impudemment la loi des génies. Conséquence funeste sur laquelle Batchi Guy-Charles ne laisse pas d'insister et dans laquelle il voit l'origine des plus graves critiques portées contre la foi nouvelle, soulignant par là l'extrême responsabilité des fidèles allusivement mis en cause :

«Toi, enfant du *Mvulusi*, tu y as passé deux, trois, quatre mois. Tu vas encore dans d'autres sectes; puis tu reviens pour boire l'eau bénite; et si tu meurs on dira que le *Mvulusi* se met à tuer les gens. Quelquefois, tu pars en voyage sans prévenir Papa Comité. Tu restes deux ou trois mois là-bas. Tu reviens directement boire le *mbuku*. Cela est mauvais! Tu attires les souffrances sur ton corps!» (13).

«Tu as bu le *mbuku*. C'est fini! Où recommences-tu d'aller? Toi, l'enfant du *Mvulusi*, tu vas dire ensuite que 'moi, aujourd'hui, j'étais chez Papa, j'ai bu l'eau bénite; je n'ai pas été guéri. Le *mbuku* en question, nous le buvons inutilement.' Avant de dire de pareilles choses, as-tu ouvert ton cœur?» (14).

En toute circonstance, face à quelque nécessité de protection ou de soin, le dosage adéquat (ou la modification) de cette force est assuré par Papa Comité, grâce à sa position dominante vis-à-vis des *nkisi si* et à sa permanente intimité avec eux.

Un traitement d'attaque est appliqué aux "internes" qui absorbent une eau à forte teneur en "gaz".

Les "externes", dont l'état est généralement moins grave, absorbent un principe actif considéré comme nécessairement moins puissant tandis que le *mbuku* donné aux fidèles bien portants contient une force moindre mais suffisante pour les maintenir sous la protection des génies, pour autant qu'ils respectent leur volonté.

Un traitement intermédiaire doit être suivi, pendant une durée variable selon les cas, par les individus dont l'hospitalisation au Centre a pris fin après qu'ils ont été déclarés "parfaitement guéris".

C'est ce que Mamona rappelle à deux jeunes femmes, le 23 octobre 1983, en leur annonçant le terme de leur séjour au Centre :

«On vous a retirées de la liste des malades afin de changer votre traitement et de vous donner celui des "externes". Le gaz en est diminué. Vous devez savoir que ce *mbuku* est "gaz par gaz" (...que les effets de cette eau bénite varient selon le pouvoir qui y est incarné)» (15).

Les "internes" sont, dans ce propos, considérés comme les seuls malades, astreints, après leur "guérison" -officialisée par leur sortie- à suivre pendant quelque temps le "traitement des 'externes' ". Cela n'exclut pas que ces derniers puissent être considérés comme "malades" lorsque leur séjour thérapeutique au Centre s'avère impossible, quoique nécessaire, pour quelque raison familiale ou professionnelle.

L'expression "gaz par gaz" évoque la capacité des génies de régler la puissance de leur action non seulement en fonction des deux niveaux de morbidité justifiant respectivement l'hospitalisation au Centre ou la position d' "externe" mais encore selon différents stades perceptibles de l'évolution de la maladie. Au sein de ces trois catégories d'adeptes ("internes", "externes", "bien portants"), les génies adaptent, en effet, leurs médications aux cas particuliers ou exceptionnels en déterminant nature et quantité des substances curatives invisiblement contenues dans le *mbuku*.

Lors de la première prise d'eau, qui marque son adhésion au *Mvulusi* et constitue l'aboutissement de son itinéraire thérapeutique, le malade ingère une modalité de la Force Vitale dont la nature et l'ampleur, préalablement définies par les *nkisi si* lors de sa confession auprès de Papa Comité, correspondent précisément à son cas. C'est ce qu'affirme Batchi Guy-Charles dans son homélie du 23 octobre 1983 :



7

Le médiateur et son épouse faisant boire l'eau bénite aux fidèles.



8

Papa Comité et son épouse possédés par leurs génies respectifs.



«Il y a de nombreuses choses dans ce *mbuku* ; il y a beaucoup de médicaments dedans : des comprimés, des injections, des suppositoires. Avant de le boire, livre ton cœur à Papa afin que les génies-docteurs qui te soigneront sachent quels remèdes t'administrer par cette eau miraculeuse (16).

Attribuant une charge pharmaceutique et une action en quelque sorte "biomédicale" au contenu du traitement, l'orateur en affirme la supériorité sur les médications dispensées à l' "hôpital du gouvernement" : l'eau bénite contient non seulement la puissance spécifique et surnaturelle des génies mais encore les moyens et l'efficacité de la science médicale moderne. Son propos ne se veut pas métaphorique. Il énonce des "réalités" invisibles telles qu'en attribuent le mythe et la rumeur publique aux acteurs officiels ou clandestins du monde "nocturne"... Ces remèdes invisibles qui participent de la puissance des *nkisi si* (à laquelle ils s'ajoutent et s'intègrent en quelque sorte sans en être toujours différenciés nettement) servent donc à soigner les humains par absorption ou aspersion de *mbuku* .

Cette eau est une super-thérapeutique en même temps qu'une protection. Rivière charriant éternellement les prodiges des génies, les suppliques et les effarements des hommes, elle est frontière et passage entre les mondes.

Elle est aussi un milieu intermédiaire et un élément de communication entre deux niveaux ontologiques peu aisés à différencier :

- l'espace et le moment où les génies, dynamisés par la prière de Papa Comité et la consécration de l'eau, enrichissent celle-ci des virtualités et des principes dont la diversité et le dosage adaptent la médication au cas particulier de chaque malade traité au Centre.

- l'aboutissement, également actif et invisible, de ce contenu dans le corps et l'environnement sensibles de la personne dont la santé et la chance seront dès lors préservées, où qu'elle se trouve, après la fin de son internement.

Elle constitue, en ce sens, un "soutien épiphanique" à d'autres activités curatives et prophylactiques des *nkisi si*. En sus de leur action sur les hommes liée au *mbuku*, les génies disposent, en effet, du champ imaginaire non seulement pour y combattre les forces du Mal mais encore pour y déployer des stratégies et des techniques de soins nouvelles.

Batchi Guy-Charles énumère, dans son homélie de Noël 1983, ces démarches et ces instruments modernes de la voyance, du diagnostic et de l'intervention thérapeutique :

«Mamona a une télévision, une radiographie, une médecine, une chirurgie. Il te dit d'enlever ta chemise, de soulever ta jambe, de te tourner, de t'allonger, de tourner la tête, de lever le bras... pour voir là où est la maladie» (17).

S'entretenant, le 10 février 1984, avec P... Clotilde (hospitalisée le 2 janvier 84) et lui révélant la cause des douleurs qu'elle ressent à l'aîne, le génie Mamona (qui s'exprime comme à l'accoutumée par la bouche de Bouanga Henriette) donne un aperçu de l'activité chirurgicale des *nkisi si* :

- Tu es encore là? Comment sens-tu ton corps ici, du côté du bassin?
- J'ai mal.
- Vraiment?
- Eêêê!
- Tu as l'impression d'avoir des fils au bas-ventre, et puis quand tu marches, cela te fait mal, un peu comme une plaie?
- C'est vrai.

Mamona interrogeant la foule :

- Bien! A qui est cette enfant?

Paka Florent, assis non loin de là :

- C'est ma cadette!

- Oui Papa, nous avons fait subir à ta cadette une opération chirurgicale des *nkisi* si. Il y a encore des fils sur elle. Donc, si samedi prochain on les lui enlève, elle sortira le lendemain (18).

Mais le "gaz" dont Mamona annonce la nécessaire diminution à une femme affectée de palpitations ainsi que d'un fâcheux penchant pour l'alcool signifie moins la puissance et l'activité proprement thérapeutiques des génies que la volonté et les incitations par lesquelles ils dirigent les humains, souvent malgré eux, vers le *Mvulusi* :

- Tu sens dans le cœur pa! pa! pa! Comme quelqu'un qui a fait quelque chose de mal. Et puis, certains jours, l'esprit te tourne. Les Blancs appellent ça "vertige". C'est ton mari *nkisi si* qui te fait cela, qui te guide afin que tu l'amènes ici (car, ne pouvant se séparer de sa protégée, il l'oriente subrepticement vers le *Mvulusi* pour y venir lui-même). C'est lui qui te pousse à boire de l'alcool. Même le peu d'argent que tu gagnes, tu le mets dans la boisson au lieu de t'en servir pour manger, n'est-ce pas vrai?

- C'est la vérité.

- Nous diminuerons le gaz afin que tu conserves quelque argent(19).

Cette explication rétrospective et sélective des états de santé et des situations conjugales comme d'ailleurs de tout fait marquant de l'existence de l'intéressé en exclut contingence et liberté. Elle privilégie les séries événementielles et causales attribuées à l'activisme déterminant des génies, dont seul le *Mvulusi* offre l'interprétation. Elle autorise l'inscription des causalités du désordre physiologique, psychique ou social sur un autre registre que celui de la sorcellerie... tout en conservant une possibilité d'y recourir...

Elle attribue enfin un caractère salvateur à la souffrance qui aboutit nécessairement à la conversion du pécheur, c'est-à-dire à son salut spirituel en même temps qu'à sa guérison et à sa protection contre les forces sataniques.

La nécessité pour le génie d'assurer le salut de la personne qu'il a en charge mais aussi de se purifier en même temps qu'elle -au *Mvulusi*- des fautes qu'elle a commises, justifie les épreuves et les détours à travers lesquels il l'amène jusqu'au baptême en dépit des obstacles opposés à l'entreprise par des sorciers peu décidés à laisser échapper une victime potentielle ou déjà choisie.

Les symptômes présentés par le malade ainsi que diverses inconséquences de son comportement sont donc fréquemment attribués au mécontentement de son ange protecteur, impatient de le faire admettre à l' "hôpital des génies" et d'être ainsi purifié et soigné en même temps que lui... avant de le posséder et de le faire danser. Leur ampleur peut aussi manifester le désir de la divinité de voir le nouvel adepte devenir plus tard un *kisasi* (m) (20), un "travailleur des *nkisi si*", et participer assidûment à une activité médico-rituelle sous l'empire d'un génie spécialiste de celle-ci... Toute résistance à sa volonté, toute opposition au médiateur s'avèrent dangereuses car, ainsi que l'explique Mamona à L... Delphine et à l'ensemble des fidèles, le besoin de la danse et de la transe s'exprime de manière excessive et nuisible lorsqu'il n'est pas contenu et modulé par le *Mvulusi* :

«Ne voulant pas des actes qu'elle a commis, son mari (son génie de naissance)



lui envoie la folie, la folie d'aller danser n'importe où et n'importe comment. C'est son génie de la danse».

Puis, s'adressant à l'assistance :

«C'est son époux (divin) qui cherche à apparaître à l' "hôpital des *nkisi si*". On le lavera (pour le calmer). Si la maman tient le coup ici, elle deviendra une "travailleuse des *nkisi si*"» (21).

Manque de chance, échec scolaire et chômage tiennent également à des épreuves imposées par la divinité à l'existence dont elle a la garde, pour en infléchir le cours vers le *Mvulusi*. L'objectif du *nkisi si* réside parfois dans un projet professionnel à l'intention de la personne qu'il mène à la conversion, et par là-même à la réussite. S'adressant à D... Eugène, jeune homme dont l'avenir semble compromis par ses mauvais résultats scolaires, Mamona lui révèle que ses déboires sont dus, non seulement à des comportements répréhensibles nécessitant sa purification et celle de son génie, mais encore au désir de ce dernier, originaire du Mayombe, de le voir quitter l'école pour devenir conducteur du train qui traverse régulièrement cette région; son ange gardien désire en effet y revenir de temps à autre mais ne saurait le faire qu'en compagnie de celui aux pas duquel il est définitivement attaché. Dès qu'il aura "kukomé", Eugène devra consacrer son énergie à la réalisation de ce projet :

- Tu n'es pas en bonne santé. Ta femme *nkisi si* regrette beaucoup que tu ne travailles pas. Tu as compris? D'autre part, tu portes des amulettes, tu détiens chez toi des flacons (contenant des protections magiques). Elle ne veut pas de ces choses. Où est ton père?

- Il est mort.

- Où est ta mère?

- Au village.

- Qui assume la responsabilité et les frais de ta scolarisation?

- Mon oncle.

- Où est-il?

- A la maison.

- Pourquoi ne vient-il pas?

Le jeune homme ne répond pas.

- Ta femme *nkisi si* refuse que tu ailles à l'école. Elle veut que tu deviennes conducteur de train. A quoi te sert-il de suivre autant de cours? Elle veut t'envoyer à l'école des mécaniciens. Si tu vas là-bas, cela ne te prendra pas trop de temps et tu en sortiras conducteur ou aide-conducteur. L'enfant de Kibuka est sur toi (22). Entre vite à l'école de mécanique. Ta compagne *nkisi si* t'aidera elle-même en tout. Remercie beaucoup la personne qui t'a amené ici, car sans elle, il n'y aurait eu personne pour soigner cette maladie... surtout en raison du fait qu'elle t'a été infligée par ton épouse *nkisi si* qui, pour sa propre satisfaction, tient à ce que tu deviennes conducteur et rien d'autre.

Elle désire que le jour où l'on ouvrira la nouvelle voie de chemin de fer (23), tu y fasses passer le premier convoi. Si ton oncle maternel était là, je lui dirais d'aller te chercher une place au CFCO. L'enfant de Ma Kibuka aidera elle-même ton oncle de telle sorte que tu réussisses cet examen devant tous les autres candidats. A l'école, tu gaspilles inutilement de l'argent...

Tes problèmes ne sont pas dus à la sorcellerie; ce n'est que ta femme invisible qui t'impose tout cela. C'est elle qui te met des zéros à l'école. Lève-toi au nom de Ma Meno. Si tu le veux, entre au Centre. Le chef du village résoudra ton problème (24).

"Laver" le génie d'une personne, avons-nous précisé, c'est les "purifier" tous deux des péchés qu'elle a commis et rétablir l'équilibre de leur couple imaginaire. C'est aussi, lorsque, dans le monde sensible, la relation conjugale du pécheur a été compromise, améliorer celle-ci de façon durable.

C'est, dans le cas de S... Céline (jeune femme sujette à de fréquentes et violentes sautes d'humeur à l'encontre de son mari), l'amener en même temps que son *nkisi si* à de meilleurs sentiments, afin qu'elle obtienne la grossesse désirée qui ne saurait précéder un indispensable retour à l'harmonie tant entre les conjoints qu'entre leurs "génies de naissance" respectifs.

Avant de s'adresser à la jeune femme, Mamona expose cette évidence à son époux :

- Amène-la ici. On purifiera encore mieux son *nkisi si*. C'est lui qui l'affecte. Il n'y a que deux ou trois affaires à régler.

Puis, regardant Céline :

- Mais pourquoi, certains jours, es-tu nerveuse? C'est ton génie qui t'influence ainsi. Il te met en colère contre ton époux (...). Chez vous, là-bas au village, ce ne sont que colère sur colère. N'est-ce pas vrai?

- C'est la vérité.

- Pourquoi cet énervement contre ton mari? Viens dormir ici; nous laverons ton époux *nkisi si*. Sinon, il sera difficile de mettre au monde, car n'oublie pas que tu as deux maris. Lève-toi, au nom de Maman (25).

Quant à Makosso, jeune homme apparemment incapable de conserver une femme auprès de lui, il apprend par Mamona, le 10 février 1984, que toutes ses fiancées, dont aucune n'a adhéré au message de Ma Meno, ont été successivement mises en fuite par son *nkisi si* qui ne saurait s'accorder qu'avec le génie d'une adepte.

## 2.5.2. LA TRANSE

En buvant leur première tasse d'eau bénite, les nouveaux fidèles sont censés renoncer à la part de satanisme qui leur a été imputée par la rumeur publique. La plupart d'entre eux étaient, en effet, soupçonnés ou accusés soit de se dédoubler volontairement et clandestinement pour augmenter leur être tout en provoquant le malheur de leurs proches, soit, pour le moins, de frayer avec des professionnels de la sorcellerie afin de pallier leur incapacité de la pratiquer.

Chacun d'eux appartient et obéit désormais aux génies qui l'entourent; plus particulièrement à celui qui l'escorte depuis sa naissance et qui, dans un avenir plus ou moins proche, le plongera (peut-être) dans une première transe de possession pour l'amener progressivement à extérioriser sa foi en Ma Meno Véronique et sa soumission à l'ordre nouveau.

Le terme *mpê:fo* désigne chez l'ensemble des Kongo nord-occidentaux divers "états de conscience altérée" correspondant à la crise ou transe de possession dont l'étude retient depuis plusieurs années l'attention de nombreux spécialistes en sciences sociales et s'insère dans un vaste courant de psychiatrie transculturelle.



9



10

Cuisine et dortoir du Centre de Mbota en 1983.



Il dénomme globalement :

- la transe due à la possession par un *nkisi*, indispensable à la guérison des maux qu'il provoque, recherchée au son des tambours et des chants lors d'un exorcisme;
- la crise nerveuse engendrée par la proximité d'un sorcier dédoublé, d'un *cinko:ko* ou plus particulièrement d'un 'diable' (*nkulu, lintengo*) dont les apparences, l'odeur (26) ou le 'mauvais vent' (*mpêmo mbi*) (m) qu'ils provoquent sont immédiatement perçus par tout individu consacré à un *nkisi*. Ayant, par le passé, souffert de celui-ci -qui la possède encore irrésistiblement dès lors qu'elle perçoit le rythme et les chants liés à son invocation thérapeutique-, cette personne fait montre en de nombreuses circonstances d'une disposition particulière pour la transe... qu'elle peut réfréner, si nécessaire, soit en attachant une pièce de cinq francs dans un coin de son pagne, soit en piquant dans ses cheveux une allumette ou un épi de '*Digitaria velutina*' (*cizikazika*).

'Invoquer les esprits des morts' (*kutu:nzi bakulu*) pour s'enquérir des causes de leur mécontentement est d'ailleurs le fait d'un *nga:nga nkisi*, dénommé pour la circonstance *citunzi cibakulu* (27).

Ce rituel, qui suggère l'interférence des deux domaines symboliques précédemment différenciés (monde des génies/nuit sorcière), associe fonctionnellement le *nkisi* (force délétère peu personnalisée) au *nkulu* (esprit d'un défunt), le premier s'avérant nécessaire à l'activation puis à la manifestation du second. Consultés sur ce rapport conjoncturel entre ces deux agents de la transe et de la maladie, les détenteurs reconnus de la tradition l'expliquent de deux façons :

- par une action que le "féticheur" exerce mystérieusement, au moyen du *nkisi*, sur l'esprit du mort de manière à se faire posséder par lui;
- par une technique de sollicitation du *nkulu* où le *nkisi* n'intervient pas mais à laquelle concourt l'aptitude à la transe de possession acquise par le *nga:nga* dans sa relation avec ce dernier.

Au cours de l'envoûtement par *nkisi*, à l'issue duquel l'opérateur enfonce des pointes dans une statuette contenant un *nkulu* qu'il invoque dans le même temps (28), la mise en conjonction de ces deux entités a été perçue dans une perspective inverse : c'est en effet, dans ce cas, le *nkulu* qui sert au déclenchement du *nkisi* dont il peut d'ailleurs apparaître comme l'un des constituants, dans certaines de ses représentations.

En raison, sans doute, de ses interférences sémantiques avec l'invisibilité sorcière du *nyi:mbi*, le terme *mpê:fo* n'intervient pas dans le discours du *Mvulusi*. Et si l'un des proches de Papa Comité y a publiquement recours, le 6 novembre 1983, en disant son admiration pour le caractère spectaculaire des états de possession manifestés par le médiateur (29), c'est parce qu'il s'adresse à divers représentants du pouvoir administratif et politique invités au Centre pour l'anniversaire de sa création; il se met en quelque sorte à la portée de ses auditeurs, originaires de diverses régions du Congo et pour la plupart ignorants tant des arcanes cosmologiques et linguistiques du groupe vili-yombe que des usages oratoires du *Mvulusi*. Si tous ne comprennent pas les qualifications locales et traditionnelles de la transe de possession -propres à cette variante de la culture kongo- le terme *mpê:fo* est connu de chacun (30).

'Entrer en transe' (*kukota ku mpê:fo*), c'est, pour chacun, ai-je précisé plus haut, perdre provisoirement son "double/esprit" qui va, le temps de la transe, séjourner dans l'eau

protectrice, tandis que le corps est envahi par un hôte invisible. C'est aussi, par cette rupture de l'unité de l'être, 'sortir' (*kubasika*) "en esprit" de la normalité quotidienne pour accéder au 'monde du *nkisi*' (*si nkisi*). Ce changement d'état est le plus souvent rendu par le verbe *kubasika*, dans l'expression *kubasika mpê:fo* (31).

Utilisant sélectivement le vocabulaire traditionnel de la transe, le *Mvulusi* l'enrichit d'expressions diverses, propres au discours de Ma Meno et adaptées aux fonctions nouvelles dont la fondatrice investit le *nkisi si*.

Substituée au *nkulu* dans la théorie de l'âme et la représentation de l'existence après la mort physique, mise en relation antagoniste avec les entités sataniques, la divinité est pourvue d'une autre caractéristique nouvelle en devenant la cause efficiente de la transe, que cet état soit associé à la proximité d'un diable ou à l'action délétère d'une force-*nkisi*.

Si, dans la tradition kongo, le *nkisi* apparaît comme l'agent des trances de possession, puis de dépossession, manifestées par le malade en divers moments du rituel d'exorcisme, la cosmologie de Ma Meno Véronique attribue et identifie ces expressions du malade à l'activité thérapeutique de son "génie de naissance".

Cet ange gardien lutte contre le *nkisi* (ou "mauvais génie") et les sorciers qui le manipulent. Il envoie des rêves à son protégé et le plonge dans des trances extatiques ou paroxysmales tant en cours de traitement qu'en différents épisodes de la vie quotidienne.

Ainsi que je le préciserai donc, ultérieurement, la perspective médico-rituelle du *Mvulusi* est originale en ce qu'elle attribue la transe d'un malade à sa possession défensive et curative par un *nkisi si* (son ange gardien) là où la "tradition" actuelle voit exclusivement la manifestation délétère d'une force-*nkisi*, activée par la transgression d'un interdit ou manipulée par un *nga:nga*. Le changement tient aussi à ce que ces deux entités spirituelles sont placées dans un rapport conflictuel dont la transe constitue l'aboutissement : le "bon génie"-*nkisi si* combat et chasse le "mauvais génie"-*nkisi*. Cette explication de la transe de possession prévaut également lorsqu'une utilisation "nocturne" de ce dernier ainsi que les procédés sorciers qu'elle dissimule provoquent la dissociation passive de la victime, configuration étiologique induisant également la primauté et l'activisme bienfaisant du *nkisi si* qui devient alors l'agent indispensable à la réunification de la Personne.

Néanmoins, l'habitude de remplacer le terme *nkisi si* par celui de *nkisi* -qui a cours parmi l'ensemble des populations du Kouilou- permet au *Mvulusi* d'emprunter sans contradiction apparente maintes qualifications traditionnelles de la transe de possession.

Lorsque la danseuse vêtue de rouge révèle de manière expressive l'identité et la volonté de son génie, on dit que celui-ci 'est monté sur la femme' (*nkisi wamaka nciê:to*), l' 'a habillée' (*wavua:ta*) et 'parée' (*wami:nga*)... particulièrement lorsque, détentrice de la pleine puissance délivrée par les génies et chargée de diriger un rituel thérapeutique, elle arbore les insignes de sa fonction.

Ses balancements du buste et les gestes de ses bras à demi repliés évoquent l'action de 'piler' (*kutu:ta*) et suggèrent, dans une tournure imagée (*kutu:ta nkisi*), qu'elle se livre à ce travail sous l'impulsion du *nkisi*.. L'accélération et l'ampleur maximales de ces mouvements sont rendues, dans cette situation, par l'expression *kututuka nkisi* qui souligne la passivité de l'intéressée dont la possession par le génie est à présent totale et dont l'esprit, parti au 'pays du *nkisi*' (*ku si nkisi*), est, dit-on, préservé 'dans l'eau' (*ku ma:si*) tout au long de la transe.

La possession prend fin lorsque 'le *nkisi* est descendu' (*nkisi wakuluka*) de la Personne, autorisant le retour de son esprit et la réunification de son être.

Le médiateur est un "spécialiste de la transe" qui peut seul théâtraliser la défunte fondatrice, ainsi que l'ensemble des divinités selon leur venue au Centre. Ce 'travail' (*kisalu*) (m) épuisant, dans lequel réside l'essentiel de sa vocation, l'éprouve particulièrement lorsqu'il incarne pour la première fois un nouveau génie dont il a décidé d'enrichir son panthéon; dans les heures qui suivent, Papa Comité est affligé de céphalées ainsi que de vives douleurs dans la poitrine, dans la région lombaire et dans les jambes.

Accrues par les difficultés de sommeil dues aux visites que lui rendent chaque nuit des *bimbangi*, génies préposés à la surveillance et à la protection des adeptes, ainsi que par les contraintes liées au respect de nombreux interdits, ces souffrances lui sont infligées pour le salut des hommes. Elles sont, de ce fait, comparées à celles que connut Jésus et exaltées par un refrain :

«Papa a soulevé (porte) la croix, la croix de Dieu que l'on ne peut porter (soulever)». (*Tata wananguna croix, croix Nzambi mananguna mpê*)(m).

De par la fréquence et la diversité des attitudes qui lui servent à mettre en scène les divinités, Mavoungou Victor apparaît tour à tour figé dans une immobilité extatique, livré aux entrechats de la danse ou en proie au maniérisme le plus élaboré.

Seuls les rares moments où Papa Comité ne porte pas son chapeau de raphia autorisent la certitude qu'il n'est pas possédé.

Déployant ses pouvoirs d'adorcisme et d'exorcisme, il peut, d'un seul geste voire d'un regard, 'mettre une personne en transe' (*kututisi mu:tu*) dès lors que son *nkisi si* l'a déjà possédée une première fois. Il sait aussi, à son gré, calmer, 'faire descendre le génie d'(hors d') une personne' (*kukulula nkisi mu mu:tu*), ou, remarquant les dispositions et la piété d'un(e) fidèle, l'investir d'une fonction médico-rituelle en lui donnant un *nkisi si* spécialisé; celui-ci possèdera le responsable de cette activité protectrice ou thérapeutique et la lui fera exercer sous son empire, non sans se livrer, dans l'invisible, à une démarche similaire, préventive ou curative.

Décrivant les symptômes annonciateurs de la transe, les adeptes font état de 'frissons' (*meye:mbo*) au sommet du crâne et le long de la colonne vertébrale -appelée 'chemin de Dieu' (*nzila Nzambi*), par lequel circulent, dit-on, les sensations génésiques- ainsi que d'une forte diminution de l'acuité visuelle et auditive, et les désignent sous le terme de *nga:nzi*. Ce mot signifie également, dans la vie courante, l'incongruité, l'extrême inconvenance d'un geste ou d'une situation provoquant un refus et une réaction émotionnelle dont la nature spécifique est dénommée *cinga:nzi*.

Il n'est pas rare, au début d'un rituel de possession, qu'une femme d'âge mûr (voire avancé), et réputée pour l'intimité de sa relation avec les génies autant que pour ses qualités de danseuse, s'approche des batteurs pour feindre de leur présenter son sexe, de manière discrètement suggestive quoique publique. A cet effet, elle interrompt sa danse -signifiant ainsi qu'elle dispose de toute sa conscience- et leur fait face pour avancer alternativement chaque jambe vers eux, légèrement de côté, tout en esquissant le geste de remonter son pagne. Elle fait mine, ensuite, de secouer le tissu en tournant le dos aux intéressés, avant d'accélérer les ondulations de ses fesses (32)... Un accroissement subit du rythme et des sonorités atteste l'énergie nouvelle des instrumentistes auxquels la femme est venue 'donner le *nga:nzi*' (*kuva:na nga:nzi*), vitalité extrême proche de la transe (33).

Dès les premiers signes annonciateurs de cette modification, et quelle qu'en soit la cause présumée, il est possible de s'y soustraire, dans la vie courante, par les moyens mentionnés plus haut (34), ainsi qu'en buvant de l'eau et en jetant quelques morceaux de noix de kola devant et derrière soi. Lors d'un rituel organisé au temple, on ne peut, cependant, refuser d'être possédé que par certaines contorsions : en faisant craquer les doigts, en serrant les poings et en croisant les pieds, par des étirements des jambes, des bras -une main tenant l'autre, effectués vers l'arrière ou au-dessus de la tête- ainsi que par des circumductions énergiques de celle-ci.

Sincérité et vérité de la transe de possession sont parfois remises en cause par les prédicateurs qui reprochent à certains adeptes de mimer cet état, plutôt que de le vivre pleinement, et ce pour impressionner ou suggestionner l'assistance à des fins personnelles... Nullement fatigués par leur pseudo-crise de dépossession, et guidés par le seul souci de se faire valoir, ils se remettent à danser au lieu de retourner s'asseoir et de se reposer à leur place.

D'autre part, il n'est pas rare, dit-on, que de nouveaux adeptes, confondant la dissociation due à la possession et le dédoublement sorcier qu'ils pratiquaient avant leur conversion, orientent leur danse vers le lieu surélevé où officient le thaumaturge et son épouse pour tenter vainement de capter leurs pouvoirs.

Sarcastique, une lueur de gaîté au fond des yeux, Florent Paka se sert du vocabulaire politique et idéologique en vogue dans les discours officiels pour qualifier tous ces tricheurs de "profito-situationnistes".

Identifiée à un "faux *nkisi*", la 'fausse transe' (*mpê:fo nga:ngu*) est spécifiquement désignée au Centre par les expressions *nkisi nga:ngu* ou *nkisi ya luvunu* (m). Si les termes *nkisi* et *mpê:fo* deviennent également synonymes pour dénommer la 'vraie transe' -*nkisi* (ou *mpê:fo*) *cibe:ne*, *nkisi* (ou *mpê:fo*) *ya celika* (m)- seules les tournures employant le mot *nkisi* (il est ici question non pas d'une force *nkisi* mais d'un *nkisi si* dont l'appellation est abrégée) ont cours parmi les fidèles.

Questionnés au sujet de la transe, ceux qui ne l'ont jamais connue déclarent ignorer si leur génie les possèdera un jour... Ce sont en majorité des hommes; plusieurs d'entre eux considèrent ces manifestations comme inhérentes à la nature féminine, génératrices de débordements gestuels et verbaux, et, en tant que telles, contraires à leur dignité ou à leurs responsabilités professionnelles et familiales, particulièrement lorsque ces excès surviennent hors du Centre, dans la rue, chez soi ou au travail.

Inopportunément interrogés au sortir de l'office sur une question aussi "délicate", ils s'expriment à mi-voix, s'assurant par des regards circulaires et de brefs silences que nul ne peut les entendre, parmi les hommes que leur *nkisi si* "fait danser". Essuyant ou éventant leur visage encore perlé de sueur, quelques jeunes filles, manifestement éprouvées par la danse et la transe collectives dont elles n'ont émergé qu'un instant auparavant, suivent attentivement la discussion; elles approuvent mes interlocuteurs et demandent avec des airs entendus qui, parmi elles, voudrait d'un mari habitué à la transe; aucune n'accepte apparemment le risque de connaître cette transformation spectaculaire en même temps que son conjoint et de laisser ainsi ses enfants dans la crainte et l'insécurité.

+

+

+



Quelques jeunes gens, parmi les fidèles, sont connus et réprouvés en raison d'une instabilité caractérielle et sociale dont l'explication réside dans un excessif abandon aux génies de leur existence et de leur être propres, trop fréquemment exprimés par ces altérations de leur champ de conscience. Si le médiateur s'attache à diminuer leurs ardeurs et doit parfois les tancer publiquement à cet effet, il leur conserve son affection et sait pouvoir compter, en cas de besoin, sur leur fidélité inconditionnelle et ostentatoire.

Leur nature "mystique" leur valait, avant qu'ils ne se convertissent, une solide réputation de sorcier, leur faisant attribuer un activisme individuel, aventureux et maléfique lié à la connaissance des choses cachées. Elle est aujourd'hui identifiée à une relation préférentielle et passive de l'individu avec la divinité dont il devient à la fois réceptacle et moyen d'expression.

Véritable Hercule encore doté d'une solide réputation de bagarreur acquise avant sa conversion, Pangou Prosper apparaît à tous comme un exemple de ce type d'aliénation. Aussi violentes que fréquentes, ses trances sollicitent au temple une attention particulière du service d'ordre.

Bien que non dépourvues de naturel, sa gentillesse et sa serviabilité dénotent l'application et la difficulté du néophyte à faire oublier un passé tumultueux.

Prosper se raconte en présence de quelques adeptes :

Il est né le 2 juillet 1947 dans le District de Loandjili et appartient à l'ethnie vili. Parvenu en classe de sixième, il abandonne une scolarité au cours de laquelle il s'est surtout distingué par son esprit querelleur et la force de ses poings, avant d'intégrer la JMNR (35).

En 1968, il s'engage dans l'infanterie; il s'y fait remarquer et punir en raison de son goût prononcé pour la boxe, les fugues, l'alcool et les femmes.

Dans un contexte familial compliqué, Prosper se marginalise de plus en plus... Payant de malchance, il est gravement blessé au genou droit dans un accident de la circulation, et quitte l'armée à l'issue d'une série rocambolesque de démarches, de conflits, de désobéissances et de sanctions.

Recruté au CFCO, le 1<sup>er</sup> juin 1969, il y est employé aux écritures. Toujours instable et irascible, il "abîme" plusieurs collègues et reçoit de ses supérieurs maintes "demandes d'explication".

Fervent supporter de l'équipe de football de l'Association Sportive Cheminot, notre homme s'illustre dans les tribunes non seulement par les rixes qu'il y provoque, mais aussi par le vacarme dont il scande ses encouragements au "onze" du CFCO. Ayant subtilisé un puissant klaxon destiné à signaler les incidents sur la voie ferrée, il l'emploie sur les gradins pour dynamiser son équipe et lui transmettre -selon ses dires- de bruyants messages codés, antérieurement mis au point pour adopter la meilleure stratégie en cours de match... Enregistrées par des reporters-radio, lors des rencontres importantes, les trois notes stridentes de l'avertisseur retentissent dans tout le Congo et sur une grande partie de l'Afrique Centrale. Elles vaudront à Prosper le sobriquet de Pinkapin, aujourd'hui très populaire dans la Région du Kouilou.

Inconséquent, turbulent et généreux, il passe aussi pour quelqu'un de "très avancé sur la voie nocturne". Il apparaît comme un supporter indispensable en raison des nombreux pouvoirs par lesquels il facilite le jeu des footballeurs du CFCO dont les succès sont fréquemment portés à son actif. Il sait, en effet, "se transformer" ou "incanter" pour orienter

d'une façon ou d'une autre le ballon dans la bonne direction... Avant tout affrontement contre une formation jugée dangereuse, il se déplace avec la sienne, dans un avion invisible, en compagnie d'un grand "féticheur" et en direction du cimetière de Mongo Nkamba. Les onze *nkulu* qu'ils y contactent et dont ils négocient l'aide occulte étaient de leur vivant des adeptes réputés du ballon rond. Ces esprits seront, le moment venu, introduits dans le stade par Pinkapin afin d'appuyer sur le terrain l'action des onze joueurs de l'AS Cheminot.

Certes, les autres équipes ne sont jamais en reste et leurs appuis "nocturnes" sont également redoutables : les capacités hors du commun de certains joueurs sont manifestement dues à leur possession d'un grand singe; d'un 'mandrill' (*niu:mbu*) pour dribbler et traverser la défense adverse par des feintes sidérantes; d'un 'chimpanzé' (*nziku, ciya:nji*) pour aider le goal à stopper les tirs les plus dangereux... Comment, d'ailleurs, ne pas remarquer, au cours de certains matchs d'importance cruciale, les projectiles très particuliers qui terminent d'amples trajectoires pour tomber non loin des buts ennemis : ce sont des bananes ("trafiquées", bien sûr, et truffées d'ingrédients magiques) ou simplement leurs pelures, par lesquelles des spectateurs espèrent distraire et détourner le singe invisible du gardien et, ce faisant, ce dernier...

En 1976, lors des préparatifs clandestins d'une "finale" de championnat, effectués dans un cimetière de Brazzaville, notre Pinkapin s'écroule sur la tombe de Jadot, ancienne gloire du football congolais, et y reste évanoui de cinq à onze heures du matin...

Peu de temps après son mariage, il constate avec étonnement la guérison de son beau-frère, alité depuis fort longtemps et récemment confié aux soins du *Mvulusi*, dans le quartier Tchiniambi I où est installé le premier Centre de la secte. Bien qu'offusqué par la conversion de son épouse et de ses proches, consécutive à ce miracle, Prosper est "malgré lui" de plus en plus impressionné par les faits surnaturels qui surviennent dans son existence quotidienne.

Certains soirs, la température s'élève de façon inquiétante dans la chambre conjugale, après la prière que son épouse adresse aux génies avant de s'endormir... Il se réveille parfois au milieu de la nuit, allongé sur le sol à côté de son lit, ahuri et courbattu.

Sa relation conjugale se détériore à travers de violents conflits. La proximité permanente d'une fidèle de Ma Meno Véronique et des génies qui l'entourent lui semble insupportable. Ceux-ci apparaissent d'ailleurs dans ses rêves, vêtus de rouge, pour lui recommander de respecter leur soeur. Il se rebiffe et renvoie la soeur en question chez les siens avant de la faire revenir auprès de lui et de s'en séparer à nouveau... Ayant enfin repris la vie commune, il voit progressivement diminuer ses capacités de dédoublement sorcier et connaît des difficultés respiratoires chaque fois qu'il parvient à cette dissociation. Souffrant aussi de céphalées, de palpitations et de vertiges, il se sent en permanence surveillé et "pincé" par d'invisibles persécuteurs.

Réalisant enfin qu'il doit cet état aux *nkisi si* qui environnent sa femme, il lui interdit non seulement de prier dans la maison et d'y manifester sa foi de quelque manière mais encore de se rendre au temple. Il confisque, un jour, les bougies qu'elle allume avant ses dévotions quotidiennes et les jette dans les W.C... Immédiatement, il sent l'étau se desserrer, son angoisse se dissiper, ses facultés "nocturnes" s'exprimer à nouveau facilement et sa respiration s'améliorer...

C'est alors que son épouse est atteinte d'une forte fièvre dont on affirmera bientôt qu'elle est due aux génies; cet état fébrile apparaîtra, en effet, comme le maillon essentiel d'un enchaînement causal aboutissant non seulement au retour de l'intéressée parmi les fidèles de Ma Meno, mais encore à la spectaculaire conversion de Pinkapin. Mais pour l'heure, la

consultation de divers féticheurs coûte à notre homme beaucoup d'argent tandis que l'état de sa femme ne cesse de s'aggraver. Le frère de celle-ci arrive enfin de Loubomo et intervient. Invoquant sa propre et récente guérison, faisant valoir l'efficacité des soins dispensés par Papa Comité autant que la modicité de ses tarifs, il joint sa voix à celle de nombreux adeptes dont les sollicitations et l'insistance excèdent Pinkapin mais lui font aussi présager sa responsabilité en cas d'issue fatale.

Escortée jusqu'au Centre de Mbota par plusieurs parents, la malade est soumise à la clairvoyance du génie Mamona qu'incarne Bouanga Henriette... Selon un schéma devenu classique, elle est informée du mécontentement des *nkisi si* dont elle a, bien malgré elle, délaissé le culte. Les divinités ne lui rendront la santé qu'au prix de ses prières et de l'adhésion de son époux à la vraie foi.

Pressé de toutes parts, Pinkapin finit par se rendre au temple en affirmant bien haut qu'il se soucie plus du rétablissement de sa femme que du message de Ma Meno Véronique. Au soir de cette première visite, à l'issue de laquelle Mamona l'a tour à tour sermonné et flatté en l'exhortant à abandonner la sorcellerie et à «devenir un fils des génies», il s'endort très tard, avant de voir en rêve de rouges et silencieuses silhouettes lui présenter un gobelet rempli d'eau bénite. Le lendemain, plutôt que d'aller au travail, il retourne au Centre, offre des bougies au médiateur et boit le *mbuku*.

Deux semaines plus tard, il connaît une première transe de possession. Très vite, son comportement se modifie. Il ne boit pratiquement plus d'alcool et cesse de fréquenter les bars. En ce qui concerne les femmes «cela va très bien; ça bande fort; ça vibre», mais Prosper a moins d'intérêt pour elles; il sent comme une odeur de décomposition sur celles qu'il approche.

Déjà il affirme qu'il renoncera un jour à son métier ainsi qu'à la perspective d'une retraite versée par le CFCO, pour se consacrer à sa nouvelle vocation.

Plusieurs avertissements des génies lui parviennent, particulièrement douloureux lorsqu'il enfreint, parfois, quelque interdit alimentaire. C'est ainsi que, s'appêtant à déguster un athérure avec des amis, dans une gargote située à quelques kilomètres de Pointe-Noire, il ressent un coup violent dans le bras droit et lâche sa fourchette. La même mésaventure lui arrive à Brazzaville, après qu'on lui ait servi un «poisson-ceinture» (36).

Signalant l'invisible et menaçante présence de diables, ses transes se multiplient dans les situations les plus diverses... Suant et tournoyant sur lui-même, l'air extatique, le buste raide, les bras légèrement écartés du corps, Pinkapin danse au temple, lors de tous les offices dont il a d'ailleurs enregistré la musique avec un petit magnétophone pour l'écouter chez lui et y maintenir cette forme de relation avec les génies. Avec l'autorisation de Papa Comité il participe aussi, parmi les adeptes de Mère Sounda (cf. photo 11), aux exorcismes qu'elle organise régulièrement, et cela bien qu'il ait refusé d'intégrer son mouvement en précisant qu'«on ne doit pas courir deux lièvres en même temps».

Toute son énergie s'exprime aujourd'hui dans la possession de son être par le «génie de naissance» dont l'existence et la puissance lui ont été révélées lors de sa conversion, ou par les *bimangi* qui ont été, peu après, affectés à sa surveillance et à sa protection... Elle ne laisse pas d'inquiéter certains fidèles selon lesquels «on ne peut vivre longtemps à ce train-là...»

### 2.5.3. LA *CIA:NGA*

Ritualisation et théâtralisation des divinités s'inscrivent dans deux cadres spécifiques :

- les soins quotidiennement dispensés sur le Centre aux malades qui y séjournent (37) ou s'y rendent chaque matin (38);

- la danse cathartique de la *cia:nga* (39). Les danseurs sont des adeptes dont l'intimité avec leur "génie de naissance" s'est suffisamment approfondie pour les faire accéder à la transe.

Ces manifestations collectives peuvent avoir lieu le dimanche, après la séance de voyance, en fin de matinée ou l'après-midi. Elles sont également organisées le jeudi matin pour aboutir le plus souvent à la séquence thérapeutique du *lukululu lunkisi*, exorcisme musical d'un malade et de sa parenté matrilignagère, au cours duquel d'autres menaces et dangers, spécifiquement sorciers, sont repérés sur plusieurs de ces nouveaux venus. Individuellement incités à revenir au temple pour s'y soumettre à une véritable séance de voyance et y recevoir un diagnostic précis ainsi que des offres de soins, il font par là-même l'objet d'un pré-recrutement. Inquiets de leur sort, certains d'entre eux adhéreront au mouvement.

C'est aussi dans une *cia:nga* qu'au Centre de Pounga Ma Bondo inscrit respectivement chaque étape d'un long processus rituel destiné à "retrouver l'esprit" d'un malade dédoublé et à restaurer l'unité de sa Personne... Démarche divinatoire, protectrice et thérapeutique, plus "traditionnelle", moins composite, dénommée *kia:nga* en yombe.

On distingue celle destinée à la voyance diagnostique : *kia:nga kikutesila* (y)(40); celle dictée par la nécessité d'approfondir les investigations pour déjouer les ruses des agresseurs et d'examiner plus attentivement le malade pour vérifier qu'aucun obstacle majeur ne s'opposera au bon déroulement du traitement : *kia:nga kikukie:nga* (y)(41); celle pendant laquelle on recherche et trouve l'esprit d'un individu dédoublé, -sous la forme d'un gyryn (42), insecte aquatique remarquable par ses mouvements giratoires sur l'eau-, pour reconstituer son être : *kia:nga kikuvukila ku:ndi* (y)(43); celle au cours de laquelle il est enfin possible de 'soigner' (*kubuka*)(y)(44) le malade : *kia:nga kikubuka* (y). La 'joie' (*nie:nzi*)(45) de conserver ou de retrouver la santé peut aussi s'extérioriser pour honorer les génies au cours d'une danse essentiellement festive, appelée *kia:nga kinie:nzi* (y)(45).

La périodicité de ce rituel collectif -dont il m'importera d'approfondir l'analyse dans une prochaine étude-, sa dimension musicale et théâtrale, le caractère intentionnel des différents types de transe auquel il donne lieu, l'unanimité du groupe sur l'origine et les caractéristiques des entités spirituelles (*nkisi*, *nkisi si*) qui provoquent ces états de dissociation montrent qu'il s'agit bien là d'un culte de possession.

Son expansion dans une société matrilinéaire et virilocale exprime la rébellion de la femme, face au pouvoir de son mari chez qui elle réside, et contre l'autorité de son frère, auquel ses enfants obéissent (46).

Stérité et difficultés en tous genres dues à cette double dépendance poussent les femmes à la révolte. En milieu vili et yombe, ces dernières manifestent leur exigence de considération et de pouvoir par une relation préférentielle avec les *nkisi*, principalement avec ceux de l'eau, agents de la transe plus virulents que les forces liées à la terre et au ciel.

Ce rapport procède traditionnellement de rêves, de troubles organiques et psychiques

ainsi que d'une cure thérapeutique; il peut être approfondi par une initiation à l'issue de laquelle l'intéressée devient titulaire du *nkisi* pour guérir les maux qu'il provoque.

Ce n'est, bien entendu, pas le cas des femmes du *Mvulusi* qui ne sauraient se consacrer qu'aux *nkisi si*. Cependant, bien qu'elles voient essentiellement dans les *nkisi* des "mauvais génies", en raison de leur ambivalence, elles gardent en mémoire leurs fonctions ancestrales et bénéfiques (régulation sociale, démarche thérapeutique); et ce, bien que le message de la fondatrice les attribue exclusivement aux *nkisi si*. Elles expriment donc par la danse leur relation avec l'une de ces forces, principalement lorsqu'elles en ont déjà été victimes, allant jusqu'à mimer, dans les attitudes les plus variées, les maux qui la caractérisent; c'est le cas lorsque retentissent rythmes et refrains de Ngoyo : claudication, dos courbés et doigts repliés des danseuses sont ceux des malades frappés d'arthrite et de rhumatismes par ce redoutable *nkisi*.

Allongées sur le sol, ondulant et rampant sur le côté puis sur le dos, certaines fidèles évoquent le serpent des génies appelé *nioka mputu*, ainsi que le python, également proche de ceux-ci.

Mbu:mba ma:si est dansé en position assise, jambes allongées et écartées, puis ramenées sous les bras qui sont alors repliés autour des genoux. Son importance dans les rites de fécondité est rappelée par le moyen de mettre fin à la transe d'une danseuse en posant un nouveau-né sur ses cuisses.

C'est également assise sur le sol ou sur un petit tabouret que certaines adeptes sont possédées par Manika, *nkisi* d'eau qui envoie la folie et des taches sombres sur le visage.

Agenouillées sous l'emprise d'autres *nkisi* d'eau, tels Fu:nza ou Nzu:ka, des femmes produisent quelques mouvements saccadés ou lascifs de la *nli:mba*, danse des initiées qu'aucune d'entre elles ne peut oublier.

C'est debout qu'elles incarneront à nouveau leur "génie de naissance" ou l'un des "génies travailleurs" désignés sous le nom de *kisasi*.

L'orchestre comprend quatre *ngoma* (47), tambours fuselés battus à la main; une double cloche de fer, appelée *ngo:nji*, dont le prestige tient à ce qu'elle résonnait autrefois, lors du rituel d'investiture des souverains du Loango; un *nko:ka*, instrument sommairement taillé dans un morceau de bambou fendu longitudinalement et percuté avec un bâtonnet (48).

En ce jeudi matin, une femme rendue malade par un *nkisi* dont on ignore encore l'identité doit en être débarrassée, de même que sa parenté matrilignagère.

Tournant le dos au mur où sont accrochés un crucifix, un portrait de la fondatrice, deux photographies le montrant lui-même assis, les mains jointes, ainsi qu'un "diplôme d'excellence" obtenu par la Chorale Révolutionnaire (cf. phot. 12), le thaumaturge a déjà fait boire l'eau bénite à tout le monde. Par des claques vigoureusement appliquées sur le crâne, il met fin à la transe de deux femmes encore agenouillées et que les premières gorgées de *mbuku* ont plongées dans une agitation convulsive.

Si sa tenue emprunte à celle du personnel hospitalier, la texture de son bonnet et de sa blouse de raphia finement tressé évoque l'ancestralité prestigieuse des pagnes d'autrefois.

Possédé par Manga lifuti, il s'empare d'une bassine remplie d'un mélange de noix de kola, de gingembre et de racines de *nlo:ndo* (49) pour en bénir le contenu d'un geste rapide. Quelques pas de danse et il disparaît derrière le rideau qui sépare le temple de ses appartements. Chacun sait qu'il va alors jeter plusieurs poignées de ces ingrédients chers aux *nkisi si* en différents endroits qu'ils affectionnent et notamment dans sa chambre ainsi que dans la "pharmacie" où sont entreposées les dames-jeannes d'eau bénite. Il reparait pour franchir

immédiatement la porte donnant sur la cour et y effectuer la même opération. Puis, il revient distribuer les ingrédients aux adeptes, en commençant par son épouse et ses proches collaborateurs, sans oublier les batteurs et les mères de jumeaux à l'une desquelles il remet enfin la bassine afin qu'elle achève cette distribution en passant devant chacun des enfants agenouillés dans l'allée centrale.

L'opération se déroule rapidement, dans une sorte de bousculade qui sied à une collectivité protégée par les génies et heureuse de les accueillir. Elle est soutenue par des chants de circonstance. L'un d'eux est une adresse à Ta Kizingazinga, génie personnel de Papa Comité (50) :

«Zingazinga ! Prépare à manger! Prépare la nourriture pour les enfants qui pleurent de faim!» (*Zingazinga! La:mba! Lambila ba:na bunlila kulia!*).

Et les fidèles d'enchaîner avec d'autres refrains qui les invitent à absorber ces aliments consacrés :

«*Ma Pe:mbe Die:nga!* (51) *Mphani mwa bilia yilia! Mi za:la!*» (52). «Nous mangeons de la kola et du *nlo:ndo!* Nous en mangeons!» (*Takunlia maka:su na bilo:ndo* (53) *Takunliêê!*).

Tandis que les batteurs font assaut de virtuosité en s'essayant aux premières mesures d'un rythme de circonstance, le successeur de Ma Meno Véronique fait quelques pas de long en large. Souplesse et légèreté de la démarche, élégance de la silhouette ne sont pas d'un vieillard.

Il s'arrête soudain face à la foule et promène sur elle un long regard scrutateur avant de l'interroger d'une voix forte :

«Y a-t-il du travail?» (*bisalu bikêliê?*)(m)

L'assistance acquiesce d'un long cri : «Êêêê! »

Estimée pour la justesse de sa voix et l'amplitude envoûtante de ses déhanchements, Ndianga Honorine entre en scène (54). Son expression extatique, ses retournements d'yeux et les longs frissons qui l'agitent depuis plusieurs minutes montrent à tous qu' "elle est partie". Portée par le roulement des tambours, secouée en cadence par les sons aigres du *nko:ka* elle chante et commence à ondoyer sur place, donnant à ses traits -marqués par une vie de labeur déjà longue- un air de jubilation ou de ravissement presque violent.

Papa Comité interpelle à nouveau l'assistance :

«*Twala:nu sinkwa:la basala bisalu bingana!* »... «Disposez les *nkwa:la* (55), afin que l'on effectue les travaux d'autrui! » (?); injonction dont le deuxième terme me semble concerner les "travaux des génies", c'est-à-dire l'exorcisme en préparation.

Les "soldats" responsables du maintien de l'ordre contiennent la foule pendant que les bancs sont déplacés vers les murs de manière à élargir l'espace constituant habituellement l'allée centrale; le rythme des tambours s'accélère; les *nkwa:la* nattes tressées avec des tiges de *Marantochloa mannii* divisées en lanières et sur lesquelles on accomplit la plupart des rituels, sont rapidement étalées de manière à former une sorte de long tapis. Le médiateur parcourt immédiatement celui-ci pour le bénir, avant que son épouse, assistée par Malalou Augustine et deux autres mères de jumeaux (56), n'y dessinent, sur le bord extérieur, des doubles motifs linéaires rouges et blancs, avec de l'ocre et du kaolin, ainsi que des lignes médianes sur chacune de ces nattes.

Au terme de cette nouvelle phase préparatoire du rituel -désignée par le verbe *kuciêsika* (57)-, le vieil homme se courbe et court sur la surface ainsi décorée en suivant de la main, à faible hauteur, les lignes qu'on y a tracées.

La malade et une trentaine de ses parents s'asseoient sur ce long quadrilatère aux



11

Mère Sounda invoquant les *nkisi si*. (Cliché Catherine FAUDEMAY).



12

Mur du temple de Mbota devant lequel officient le chef spirituel du *Mvulusi* et son épouse.





coins duquel leur groupe est surveillé par les "soldats" ainsi que par les assistantes d'Henriette que possèdent respectivement un *kisasi* ou "génie travailleur". Avec des gestes rapides et sûrs, ces dernières les maquillent, utilisant respectivement l'ocre et le kaolin : une ligne en travers du front; une autre le long des bras et des épaules, qui passe par la nuque et s'arrête sur la transversale entourant chaque poignet; une droite sur chaque tibia, reliant le genou à un tracé coloré qui entoure la cheville et d'où part un trait jusqu'au cou-de-pied. Le nombril des femmes et des jeunes enfants est entouré de rouge et de blanc.

La victime du *nkisi* sera tout à l'heure "vêtue" par celui-ci, lors d'une transe thérapeutique; c'est, pour le moment, Henriette et ses aides qui l' "habillent" de deux pièces de tissu qu'elle portera en écharpe jusqu'à la fin du rituel, ainsi que de deux foulards autour du cou, le tout symbolisant l'emprise du mal.

Celui que les membres du *Mvulusi* connaissent sous le sobriquet de Bliplot intervient au milieu des nouveaux venus. Agité de tremblements, il contorsionne au-dessus d'eux sa mince silhouette vêtue de rouge. Frappés par son expression étrange due à la forme ovoïde de son crâne et à la fixité de son regard sous des paupières tombantes, beaucoup d'adeptes le prennent pour un fils des génies; ils l'admirent pour la fréquence et l'efficacité de ses trances divinatoires, bien qu'elles ne lui valent aucune fonction officielle au sein du mouvement.

Pour l'heure, Bliplot déambule parmi ces solliciteurs étrangers au *Mvulusi*, enjambant les uns, contournant les autres et cherchant à discerner tant leur rapport à la sorcellerie que les dangers qui les menacent. Immobile tout contre l'un d'entre eux, joignant ses mains derrière le dos pour ramener, sans effort apparent, les bras au-devant de lui, il exprime par gestes, hochements de tête, clignements d'yeux et diverses autres mimiques, la réalité et l'urgence du problème qu'il perçoit. Il palpe, hume les alentours, expire bruyamment, s'éloigne quelque peu, semble se détourner vers quelqu'un d'autre mais revient aussitôt vers celui ou celle qui fait l'objet de son attention et lui murmure à l'oreille quelques recommandations.

Il s'éloigne enfin pour aller se pencher sur une femme enceinte dont il dénoue et descend le pagne, avant de lui masser longuement le ventre; en sus de ses dons de voyance, il exprime alors une relation avec le *nkisi* de la fécondité Mbu:mba ma:si, qu'il revendique à titre bénéfique et à l'exclusion, bien sûr, de tout maniement délétère de cette force.

Henriette -possédée par le génie Yubi- et l'une de ses adjointes s'affairent auprès de la malade. Elles la frictionnent, étirent ses bras, ses doigts l'un après l'autre, la massent de la tête aux pieds, raclant aussi son corps avec le côté de la main et jetant au loin l'invisible saleté ainsi ramassée.

Une violente averse provoque un soudain vacarme dû aux tôles qui couvrent le temple. Elle constitue pour tous l'une des inévitables retombées, dans le monde sensible, du combat invisible qui se livre en ce moment.

De nombreuses trances se manifestent chez les adeptes dont les "génies de naissance" participent à la lutte contre le mal au côté des *nkisi si* spécialisés dans cette tâche.

Aidé par l'une des mères de jumeaux, l'épouse du thaumaturge débarrasse la malade des boudriers en tissu et des foulards. Les deux opératrices marchent, à présent, autour de ce groupe de parenté et agitent les linges vers la porte du fond qui donne sur l'extérieur, sur la bordure d'une ruelle dont les passants, voisins et curieux ont été préalablement écartés en raison d'un risque momentané de contamination. Elles chassent ainsi les deux *nkisi* dont Henriette dévoilera tout à l'heure l'identité et les circonstances de leur actionnement agressif. Elles rejettent également les miasmes de la maladie et les influences mauvaises dues à la nature maléfique de quelques parents de leur cliente. Chantant et dansant autour des nattes, les fidèles

reproduisent ces gestes, mains vides et bras tendus dans la même direction.

Henriette interpelle deux hommes sur lesquels elle a clairement perçu des traces d'activité libidineuse; pointant son index vers son bas-ventre et le remuant de façon suggestive, elle leur reproche de dévoyer les femmes mariées sans même les remercier par quelque cadeau, et d'accumuler ainsi contre eux-mêmes de dangereux ressentiments. Puis elle réclame le silence. Les tambours se taisent. Un calme relatif s'instaure. Plusieurs femmes reprennent leur souffle dans les postures les plus variées.

Tournée vers le chef de la parenté qui vient de bénéficier de ses soins, elle explique à voix haute que deux *nkisi*, Nsa:si et Cibuka, ont été déclenchés contre le lignage, il y a fort longtemps, suite au vol d'un paquet de manioc déposé au bord d'un champ. Ils ont déjà fait mourir beaucoup de monde dans ce *lika:nda* dont ils menaçaient, jusqu'à ce jour, tous les membres. Ils viennent pourtant d'être chassés et tout devrait maintenant rentrer dans l'ordre. Les voyants précédemment consultés par l'oncle dominant de cette lignée n'ont-ils donc jamais identifié ces causes? Oui, bien sûr! Seulement voilà! Comment trouver aujourd'hui, ailleurs qu'au *Mvulusi*, un *nga:nga* capable d'accomplir un véritable exorcisme et particulièrement de combattre l'action conjuguée de deux *nkisi*? La malade ne sera définitivement guérie qu'à l'issue de son hospitalisation au Centre (58). Son rétablissement sera d'ailleurs grandement facilité si son mari accepte d'en faire autant. Un autre problème subsiste, cependant, car plusieurs de ses parents, ici présents, possèdent des *cinko:ko* au moyen desquels ils affectent leur entourage de divers types de malchance (chômage, manque d'avancement dans le travail, accidents, déboires divers...). Seuls seront sauvés et purifiés, parmi ces bourreaux et victimes, ceux qui reviendront ici pour boire l'eau bénite.

Papa Comité se déplace à présent autour des patients pour les éventer en secouant énergiquement le carré de tissu rouge dont il se sert pendant la distribution du *mbuku*.

Henriette intervient à nouveau. Elle marche à pas croisés, le long des nattes pour relever les personnes assises en les tirant avec force, après avoir croché, de la main droite, leur auriculaire avec le sien propre; ce faisant, elle les fixe, parfois, d'un regard acéré pour leur signifier la nécessité de se purifier. Avec énergie et dextérité, elle saisit par un bras les très jeunes enfants bercés par leur mère, avant de tendre la main à celle-ci, le petit doigt en avant. Cependant, nombreux sont ceux devant lesquels elle passe sans les relever et qui sentent s'appesantir sur eux tous les regards. En les observant, la voyante a repéré les signes d'une activité "nocturne". Se sachant perçus comme les instigateurs ou les victimes d'une dangereuse sorcellerie, les deux à la fois pour certains, ils pressentent le risque de subir prochainement soit une agression invisible, soit une accusation de leurs proches. Ils entrevoient déjà, sans doute, la possibilité de parer à ces dangers en adhérant bientôt au message de Ma Meno Véronique : ils se protégeront de la sorte contre les menaces "mystiques" tout en attestant leur abandon de tout pouvoir de cet ordre.

Relevant sa robe au-dessus des genoux, Henriette se lance dans une course rapide au-dessus de la longue rangée de leurs jambes étendues, trouvant d'instinct où poser ses pieds. Elle repart en sens inverse et ne s'arrêtera qu'après plusieurs allers-retours.

A titre d'hypothèse, cette séquence peut être comprise en référence à l'avertissement que lance un chef de famille en allongeant rituellement sa jambe pour souligner la validité d'un accord de paix, au terme d'un conflit "nocturne" : quiconque l'enjambera ne signifiera de la sorte son hostilité qu'à ses risques et périls.

On peut alors considérer le comportement d'Henriette comme un défi lancé à des personnes antérieurement et amplement convaincues de sorcellerie... ou à des gens

nouvellement impliqués à l'issue de ce rituel. Elle consent, au demeurant, à les remettre debout ainsi qu'elle l'a fait pour les autres, avant de s'adresser collectivement à tous ceux qui ont appris aujourd'hui qu'ils sont malades -atteints ou menacés par la sorcellerie de leurs proches- en leur enjoignant de se présenter à nouveau au temple, dans trois jours, afin d'y recevoir un diagnostic et des conseils.

Les personnes étrangères au mouvement se regroupent au fond de la salle, tandis que les nattes sont roulées autour des tissus qui ont habillé la malade et entreposées dans un coin de la cour.

La foule occupe aussitôt la place ainsi libérée et se remet à danser au son des tambours. Le refrain de clôture qu'elle entonne dépeint la fondatrice endormie, non loin de son successeur qui veille, debout face au drapeau du *Mvulusi* :

«*Ma:mé, Ma:mé!*

*Ma:mé na wunuka*

*Ta:ta na utelema fa drapeau...*»

Au rythme de la danse, chacun se passe les mains sur la tête, sur le thorax et sur les membres afin de se débarrasser de toute impureté due à la proximité du *nkisi*.

Les crises de possession et de dépossession qui marquent et concluent respectivement un exorcisme sont, en l'état actuel de la "tradition", attribuées à un *nkisi* dès lors qu'il est intégré au diagnostic à titre d'agent de la maladie ou en tant que moyen d'en dissimuler les facteurs "nocturnes". Identifiée par le *Mvulusi* à la présence recherchée, bénéfique du "génie de naissance" du malade en même temps qu'aux manifestations du *nkisi* et à son expulsion, la transe procède, dans cette double perspective, de l'exorcisme et de l'adorcisme. Elle signifie, ainsi que je l'ai précédemment souligné, le combat d'un *nkisi si* -l'ange gardien du patient- contre le "mauvais *nkisi* " et, s'il y a lieu, contre les diables et les sorciers masqués par ce dernier.

Il m'importe de savoir, ai-je précisé plus haut, si les fonctions thérapeutiques, protectrices et antisorcières attribuées à cette divinité par Ma Meno Véronique -et qui s'expriment essentiellement par la possession- correspondent à une nouvelle configuration cosmologique ou à la résurgence de formes anciennes, estompées par les méandres de l'Histoire.

Ce questionnement peut concerner plus spécifiquement l'activité prépondérante accordée par la fondatrice au *nkisi si*, particulièrement au cours de la transe. Il consiste à se demander si le mouvement innove peu ou prou en cela.

Il est fréquemment question de la mère des jumeaux dans l'argumentation des informateurs sollicités sur ce sujet. Vili et Yombe la désignent sous le terme de *mangudi* et lui donnent le titre de *nguli ba:sa* dès lors qu'ayant approfondi son rapport avec les génies elle devient une spécialiste de la protection et de l'interprétation des naissances gémellaires. Elle est possédée par les *nkisi si* pendant la danse de la *cinkanji*, effectuée en l'honneur de ceux que les conditions particulières de leur venue au monde font considérer comme des enfants de ces divinités.

Selon ces interlocuteurs, transe de possession et maladie ne sont, cependant, traditionnellement associées que dans l'assimilation de leur agent commun à une force-*nkisi*. Qu'ils soient ou non des fidèles de Ma Meno, tous insistent donc sur la nouveauté de ses conceptions.

Etudiant, chez les Téké Tsaayi, le rituel de possession des femmes par un esprit aquatique dénommé Mukisi -qui correspond sans nul doute à la "*mami wata-nkisi si*" des populations du Kouilou- DUPRE souligne le caractère récent de ces manifestations : "Les possessions par Mukisi sont relativement récentes. Sans pouvoir dater les débuts de façon précise, divers informateurs savent qu'il existait un temps où l'esprit ne se manifestait pas." (1974 : 54). Quelques pages plus loin, l'auteur analyse les causes du renouveau actuel des possessions. Celui-ci tient, certes, à la révolte des femmes contre une situation d'asservissement et de dépendance rendue particulièrement difficile à supporter depuis que la création d'un chemin de fer, en 1961, marqua le début d'une période d'essor économique dont elles profitèrent, par leur travail, plus que les hommes. Mais ce renouveau constitue aussi un "contrecoup de l'indépendance qui a remis en honneur de vieilles coutumes. Plus précisément, le poids de l'administration régionale est devenu plus léger; les anciens chefs qui s'étaient tenus à l'écart pendant la colonisation ont refait surface, ont assumé une légitimité qu'ils avaient longtemps dissimulée. Le pays tsaayi se trouve ainsi confronté à une situation nouvelle qui demande des comportements nouveaux; c'est le rituel de possession qui refléurit le premier." (*op. cit.* : 62).

Réponse globale aux problèmes posés par la modernité, la recrudescence de la possession parmi les populations du Kouilou répond à des déterminismes similaires et s'inscrit dans une mouvance prophétique à caractère néo-traditionaliste ou syncrétique diversement accentué.

Elle correspond aussi, dans le contexte d'une lutte générale contre la sorcellerie, à la nécessité de différencier bonne et mauvaise puissance "mystique" : d'une part, la transe divinatoire et curative, issue de la venue d'un génie sur la personne; d'autre part le dédoublement actif, livrant accès au monde du maléfice et de l'anthropophagie.

### 3. LES SOURCES DU MAL

#### 3.1. LA VIOLATION DES INTERDITS COMME CAUSE DE L'INFORTUNE.

La doctrine de Ma Meno Véronique privilégie la part du champ étiologique traditionnellement liée à la violation des interdits concernant le *nkisi si*, divinité topique dont l'ancestralité autant que la position d'intermédiaire entre Nza:mbi et les hommes ont été soulignées.

L'inobservation des tabous anciens provoque des ensembles plus ou moins définis de symptômes dont la variabilité libère cependant l'improvisation dans la lecture sémiologique des cas soumis à la voyance. Généralement associée, dans l'explication de l'infortune, à toute conduite jugée contraire à la volonté du médiateur, la transgression des "nouveaux interdits" instaurés par la fondatrice ou son successeur devient la cause possible d'une infinité de malheurs. Aucune relation de spécificité n'est établie entre la faute et sa conséquence; seuls sont reconnus leurs degrés respectifs de gravité.

Des classifications beaucoup plus nettes sont autorisées par les agents "nocturnes" de la souffrance et plus particulièrement par le *cinke:ko*. Cette entité sorcière, dont le fidèle ne peut être jugé possesseur puisqu'il est, par définition, débarrassé de sa dimension sorcière, n'implique plus sa responsabilité qu'en tant que victime de sa propre impiété. Son inconduite le prive, en effet, de la protection des génies et le met à la merci de tout agresseur invisible.

Précisons qu'une culpabilité n'est allégée de la sorte que si les premiers troubles ne sont apparus chez l'intéressé qu'après sa conversion et l'abandon au médiateur de ses pouvoirs maléfiques.

Quiconque 'transgresse' (*kusumuka*) un 'interdit rituel' (*ci:na, nka:ndu*) s'expose à des malheurs présentés soit comme des conséquences de l'incompatibilité médico-spirituelle entre l'essence du *mbuku* et l'état d'impureté, soit comme un châtiment des génies qui frappent le coupable ou l'abandonnent à la rapacité des sorciers.

Le terme *ci:na* semble le plus usité; son pluriel (*bi:na*) désigne aussi les dermatoses provoquées par le non-respect de divers tabous liés à l' 'emblème' (*mvila*) du clan et notamment à l' 'interdit alimentaire' (*ci:na mukulia*) qui lui est associé.

### 3.1.1. SANG, SEXUALITE, IMPURETE, SOUFFRANCE

Ambivalence inhérente à la contradiction du désir humain, le sacré, dont OTTO (1969) souligne le caractère transcendant en le qualifiant de "numineux", est à la fois "tremendum" -dangereux, effrayant- et "fascinans" -attirant, convoité- (1). Il établit la "discontinuité du champ symbolique" (CAILLOIS, 1970) et détermine l'organisation dualiste des formations sociales traditionnelles par un ensemble de comportements positifs et négatifs. Cette bipolarité fonde un rapport constant entre la violation des interdits et la maîtrise du pouvoir magique (LEVI MAKARIUS, 1974 : 20).

Les tabous ont pour fonction de scinder la chaîne de transmission des dangers qui pèsent sur le groupe, dus aux liens multiples qui, en sus de la consanguinité, en unissent les membres. LEVI MAKARIUS montre bien que ces périls qui déterminent l' "interdépendance organique" de la collectivité se ramènent essentiellement à celui que constitue le sang, universellement redouté. L'auteur précise que le tabou du sang féminin réduit au second plan l'interdit général sur le sang parce qu'il embrasse tout le champ des relations entre les sexes, devenant facteur principal de l'organisation sociale.

Bien qu'il ne m'importe pas d'exposer ici les attitudes collectives des Kongo nord-occidentaux sur la question, je montrerai dans le chapitre consacré au *cinke:ko* qu'elles se rapportent pour la plupart à cette entité fantasmagique dont les rituels de création, d'acquisition et d'utilisation procèdent de la violation des interdits sexuels fondamentaux et constituent les principales étapes d'un itinéraire vers la Connaissance et le Pouvoir. Jugée il y a quelques années à Madingo-Kayes, une affaire d'inceste fut interprétée et condamnée en tant qu'inversion violatrice et captatrice des forces inhérentes au 'sang' (*me:nga*), grâce à laquelle une femme put transmettre un *cinke:ko* à son fils... Alimentés par les rêves et les synesthésies de nombreux plaignants, relations divinatoires et débats de justice dénoncent les maléfices des sorciers qui savent s'identifier à leur *cinke:ko* animal (le plus souvent un grand singe) pour abuser d'une victime humaine; imposer à celle-ci des relations homosexuelles en changeant d'apparence et de sexe; créer ou activer leurs pouvoirs avec des substances contiguës au sang, substituts possibles investis de la même ambivalence, tels que fragments de 'clitoris' (*cikolo*), de 'cordon ombilical' (*cikumba*) ou de 'placenta' (*cikayi*), matières foetales et cadavériques etc...

En lutte contre l'impureté devenue signe des temps, contre les buveurs de sang, et préoccupé de soigner ou de protéger leurs victimes, le *Mvulusi* entretient la peur suscitée par les écoulements sanglants des consanguines.

Partagée, comme celle de toute communauté villageoise, entre deux dimensions de l'univers respectivement peuplées par les 'vivants' (*mu:tu lumo:nio*) (2) et les âmes des défunts -identifiées non plus à des esprits dangereusement impondérables voire sataniques mais à des divinités généralement bienfaisantes- la population visible et invisible des adeptes s'organise largement autour des interdits et des rituels concernant les fonctions reproductrices féminines et, au-delà, le champ de la sexualité.

Ses membres, qui exaltent volontiers les temps bénis et déjà lointains où l'on savait assurer l'ordre et la fécondité du pays en contenant passions et pulsions, conservent la constellation des interdits relatifs aux filles pubères, aux femmes en règles et aux nouvelles accouchées.

Les rites de puberté imposés aux jeunes filles *vili* et *yombe* (3) ne sont pas sans évoquer l'association de la féminité à la chaleur et au feu effectuée par ZAHAN (4) dans son

analyse des travaux de JUNOD (1936). Ils expriment tant l'ambivalence de la sexualité que "ses incidences sur les rapports interindividuels, les activités magico-religieuses et partant sur les notions d'efficacité économique et d'accroissement du pouvoir. La vie sexuelle perpétue l'espèce et agrandit le clan par son aboutissement fécond. Toutefois, elle place aussi l'être humain dans un dangereux état de diffusion, d'expansion de sa Force Vitale manifesté par l'écoulement des substances qui la contiennent..." (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1973 : 35-36).

Dès ses premières manifestations pubertaires, l'adolescente doit apprendre les attitudes rituelles et sociales, intimes et publiques, corporelles et spirituelles, indispensables à la maîtrise de la féminité et à son harmonisation tant avec les forces du cosmos qu'avec les activités humaines.

Les dangers encourus par la collectivité villageoise et régionale, consécutivement à la perte de la 'virginité' (*mpe:mba*) ou à la scandaleuse grossesse (5) d'une jeune fille pubère, initiée et cloîtrée pendant la période séparant ses premières menstrues des préliminaires de son mariage, nécessitaient autrefois des cérémonies expiatoires et purificatrices ainsi que le châtement des coupables... Conduits à Diosso par leurs parents, présentés au *Mamboma cilwa:ngu* (6) et aux chefs des 27 clans Nko:ngo (7), ils étaient déshabillés et traités sans ménagement. Un long périple les menait devant les principaux sanctuaires de Diosso pour y effectuer libations et prières... Massée sur leur passage, la foule indignée les invectivait, leur jetait des 'papayes de la plaine' (*cilolo cintha:ndu*) (8) préalablement chauffées, les flagellait avec des branches de l'arbre qui donne ces fruits. Abrutis par les coups et les humiliations, les deux fautifs étaient amenés au village de Loubou en même temps que les principaux membres de leurs clans respectifs qui s'y voyaient imposer une 'amende' (*libumi*) (9) par le *Mamboma cilwa:ngu*.

Si Ma Meno désirait restaurer le rituel d'initiation féminine, son successeur souhaite y apporter aujourd'hui des allègements en rapport avec l'esprit du temps, avec les contraintes inhérentes à l'existence en milieu urbain et aux nécessités scolaires. Il importe moins, selon lui, de cloîtrer la jeune fille dans une hutte spéciale jusqu'à l'arrangement de son mariage, que de "la garder quelque temps à la maison" sans lui imposer la complexité et le poids éprouvants des parures et des rituels ancestraux.

Principe d'efficacité offert à la magie violatrice, le sang est surdéterminé de par l'ensemble de ses significations maléfiques et bénéfiques. Celui des 'menstrues' (*mbwi:la*) (10), auquel on attribue une température élevée et une "odeur spéciale", est particulièrement impur et dangereux.

L'impureté due à un récent rapport sexuel, à un accouchement ou à une période menstruelle interdit au "féticheur" de toucher aux objets culturels et aux produits médico-magiques qu'il détient entassés dans un panier ou noués dans une pièce de tissu rouge, sous peine de détruire leur pouvoir.

Contraire à la sacralité des sanctuaires -auxquels une vierge ou une 'femme stérile' (*ciswa*) ne peuvent, non plus, avoir accès-, elle détermine amplement la vie quotidienne, y compris lorsqu'elle est révélée par l'odeur caractéristique d'un sorcier qui s'est accouplé, à l'issue de son dernier dédoublement, avec un *nkulu* choisi, comme il se doit, parmi les plus belles filles du 'village nocturne' (*cibu:ngu*).

Ainsi que le rapporte DAPPER (1676) en insistant déjà sur le rapport de la sexualité et du feu, elle se propage à celui ou à celle qui, "entrant dans une maison, a touché par mégarde un lit souillé par la compagnie d'un homme et d'une femme : car encore que ce soient des gens mariés, on regarde néanmoins cet attouchement comme impureté cérémonielle; il faut que cette personne souillée aille trouver un maréchal pour se faire purifier. Ces artisans ont leur forge à l'air, la personne impure s'approchant du forgeron lui dit le sujet de sa venue et le forgeron jette en soufflant des étincelles de feu sur l'habit du souillé, et puis accrochant leur petit doigt de la main gauche ensemble, ils tournent les mains et les passent sur la tête. Ensuite, le maréchal prend deux marteaux, en frappe quatre ou cinq coups et murmure je ne sais quoi entre ses dents, et voilà l'impureté effacée. (...) Lorsqu'une femme a ses mois, elle se donne bien garde de toucher les viandes de son mari ou de paraître devant lui. Elle se barbouille le corps avec du bois rouge et se serre la tête d'une corde jusqu'à ce que cette impureté soit passée."

Préjudiciables aux activités économiques, les périodes de menstruation et de grossesse nuisent spécialement à la chasse et à la pêche. Chasseur lumbu résidant non loin de Nkola, L... André raconte que ses pièges restèrent désespérément vides lorsque son épouse fut pour la première fois enceinte. Les "grands" du village lui conseillèrent de s'isoler avec elle pour supprimer rituellement l'antinomie néfaste, quoique provisoire de leurs états respectifs... Tous deux se firent mutuellement des incisions sur le front, le sternum, les avant-bras (près de la pliure du coude), les genoux et la partie supérieure des pieds. Après avoir recueilli les sangs sur une feuille et légèrement coagulé le mélange au-dessus d'un petit feu, ils se l'appliquèrent l'un l'autre par légers frottements sur les endroits scarifiés. André mentionne un autre rituel ne pouvant intervenir qu'après que toutes les autres tentatives se soient avérées vaines : de bon matin, la femme vaporise de l'eau sur le corps de son mari, avant de se laver elle-même au-dessus de lui. Enfin, elle lui attache une cordelette de raphia au poignet droit avant de le laisser partir en quête de gibier ou de poisson.

Nul n'ignorant que le sang est nécessaire à la création, et à l'entretien des *cinko:ko* -ainsi qu'à la constitution et à l'activation des *nkisi* auxquels ils sont fréquemment intégrés- les femmes dissimulent toujours soigneusement leurs linges périodiques. En rapport avec les lois de contiguïté et de similarité sympathiques qui fondent l'efficacité symbolique, ces précautions sont poussées à l'extrême pendant la période d'initiation. Les émanations d'une jeune fille pubère sont, en effet, assez puissantes pour que quelques grains de *tukula* -peinture rouge dont s'enduisent les jeunes initiées, réalisée au moyen d'une fine sciure de bois de "padouk" (*Pterocarpus sp.*) contenant un peu de sable- tombés de son corps soient également utilisables dans des procédures sorcières aux finalités multiples dont les conséquences nuisent toujours à sa fécondité... D'où les nombreuses précautions qui accompagnent la toilette de l'intéressée...

Prêtre camerounais, M. HEBGA est l'auteur d'une méthode empirique d'utilisation antisorcière et curative de la théologie chrétienne. Cette méthode consiste notamment à lire et à commenter des textes bibliques exprimant des symboles jugés comparables ou similaires, voire identiques, à ceux des représentations culturelles de la maladie. Se confiant à lui, une femme se dit persécutée par un "boa" qui se nourrit de son sang menstruel et n'est pas sans évoquer le *mboma*, *cinko:ko* à la fois recherché et redouté parmi les Vili : "(...) il se promène partout, plafond, douche, surtout W.C. Il peut aussi m'empêcher de concevoir. Il se couche sur mes sous-vêtements, me suce et me lèche le sang des règles. Comme il loge dans le W.C., j'ai peur



de ne plus concevoir, car paraît-il, il mange les serviettes hygiéniques que j'y jette." (1982 : 81). Et l'auteur de lire sur elle un texte du livre des Nombres en relation avec les paroles de Jésus à Nicodème : "Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le fils de l'homme afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle".

Les dangereuses exhalaisons de la féminité peuvent être décuplées et orientées agressivement par des rituels appropriés.

Certaines malédictions s'avèrent particulièrement nocives lorsque l'opératrice est en période menstruelle :

- Courbée en avant, croupe dénudée et orientée vers l'ennemi ou, à défaut, vers ses champs ou sa boutique qui n'auront désormais plus de rendement, la femme murmure des formules imprécatoires... Evoquée par le verbe *kubandamina* (11), cette opération peut être effectuée par les hommes, quoique avec une moindre efficacité.

- Assise, jambes écartées, pagne retroussé, elle invoque les *nkisi si* et spécialement la très redoutée Mwe Cinkambisi dont les méfaits s'exercent particulièrement dans les villages de l'ancienne Province de Tchilunga. Avec des gestes amples et réguliers, elle rabat alternativement ses mains ouvertes contre son sexe dénudé tout en psalmodiant ses griefs et en exprimant son exécution par des formules consacrées. Ce rituel est désigné par l'expression *kufula bimba:ngu* (12).

On dit aussi *kuvumbula bimba:ngu* : réveiller ou redresser les *bimbangu*. La victime est atteinte de malheurs conformes à la nature du châtement réclamé (palpitations, ballonnements de ventre, folie, malchance).

- Proférer injures et menaces contre quelqu'un en frottant ses fesses sur le sol se dit en vili *kuku:nga mba:nda* (13).

Plusieurs *nga:nga* ont illustré cette surdétermination du sang féminin et de ses substituts en comparant le fragment de clitoris ou de placenta constitutif de nombreuses compositions magiques au moteur d'un véhicule automobile... Ils insistèrent aussi sur l'emploi de ces matières à des fins purement défensives ou curatives...

Ainsi, le chasseur désireux de tuer un *nkulu* transformé en bête sauvage (14) doit-il préparer méticuleusement une cartouche en y introduisant un piment, quelques grains de maïs et un fragment de manioc cru, avant de la placer pour la nuit entre les cuisses de son épouse. De bon matin, ayant pisté et localisé l'animal à portée de fusil, il se dénude avant de l'abattre...

Si l'urine de femme (ou son substitut, celle de chimpanzé femelle) intervient dans de nombreuses préparations, les 'sécrétions vaginales' (*budafi*) peuvent servir plus prosaïquement à atténuer la douleur occasionnée par une piqûre d'insecte ainsi que les *miangala* ou malaises spécifiques qui l'accompagnent. Il n'est pas rare de voir une femme enfouir une main sous son pagne, profondément entre ses cuisses, avant de masser délicatement le site d'une piqûre sur un enfant en pleurs... Quant au sang menstruel, il trouve aussi un usage thérapeutique dans le traitement des taches cutanées attribuées à la transgression d'un interdit alimentaire.

Mépris des interdits et désordres sexuels propres aux temps modernes constituent selon le *Mvulusi* des facteurs aggravants de la sorcellerie :

- en raison de la 'jalousie' (*likwa:fi*) et des rivalités amoureuses qu'ils entraînent et qui dégénèrent en règlements de comptes par voies de fait ou par pièges "nocturnes" interposés dont certains peuvent être disposés dans le vagin d'une femme infidèle, à son insu,

pour atteindre l'un ou l'autre de ses partenaires;

- par les vulnérabilités qu'ils suscitent. Globalement liée à l'impureté génératrice de "malchance", c'est-à-dire à l'affaiblissement de l'individu et de sa relation avec les génies, ainsi qu'à l'amoindrissement du nombre et de la puissance des clans, la 'légèreté des mœurs' (*bundu:mba*), la 'sensualité excessive' et l' 'impudicité' (*bunu:mba*) provoquent la colère des divinités.

Les troubles de l'appareil génital féminin et les problèmes de stérilité qui leur sont associés, autant que les autres formes de souffrance, résultent d'une suite de causes et d'effets dont le sens toujours modifiable interdit toute chronologie exclusive. Le relâchement des mœurs auquel sont dus impureté, maladies vénériennes, "mélange des semences" dans le sexe des femmes qui fréquentent plusieurs hommes dont elles ne reçoivent en somme qu'un 'mauvais sperme' (*masuba mabi*) (15), le courroux des *nkisi si* qui frappent les coupables ou les privent de leur protection -les livrant de la sorte aux sorciers-, la magie violatrice et agressive de ces derniers ainsi que les maux des victimes composent cet enchaînement. La variabilité de celui-ci tient à ce que chacun de ses termes peut constituer indifféremment l'effet ou la cause de tous les autres et se diversifier de mille manières dans la traduction divinatoire des antécédents du malade.

L'infertilité des personnes venues au temple pour une première consultation -et n'ayant donc jamais bu le *mbuku* - tient fréquemment à des pratiques "nocturnes", qu'elles en soient jugées coupables ou innocentes. Dans le premier cas, on évoque leur sorcellerie encore intacte car non altérée par l'eau bénite. La seconde éventualité les rend victimes des maléfices de leur conjoint, dont les génies ne les protégeront qu'après leur conversion.... En tout état de cause, elles subissent les retombées de diverses pratiques -précédemment énoncées- qui affectent leur vie sexuelle : l'union est stérile lorsque l'un des époux dispose d'un 'chimpanzé invisible' (*ciya:nji cinyi:mbi*) (16) de même sexe que lui, auquel il s'identifie pendant l'étreinte, non sans que son (sa) partenaire s'en aperçoive en rêve ou à de multiples indices (17). Cause d'infécondité, la semence de cet animal sorcier est aussi considérée comme un "mauvais sperme".

Petit animal mythique à fourrure soyeuse, le *luceni* est également cité par les populations du Kouilou comme l'un des principaux facteurs de stérilité. Attribuant un charme irrésistible aux femmes qui le conservent dans le vagin, il se nourrit de leur sang menstruel et les empêche d'être fécondées... Nombreux sont d'ailleurs les autres *cinko:ko* dont la possession explique tant l'efficacité de certaines stratégies de séduction qu'une puissance et des techniques sexuelles hors du commun. Parmi ceux-ci, on peut noter la 'larve du charançon du palmier' (*liso:mbi*) (18), dont les ondulations évoquent... les mouvements que savent donner certaines femmes à leur bassin pendant le coït; les animaux tachetés ou ocellés -dont on constate avec ravissement combien plumes et robes "brillent sous la lune"- tels que la 'pintade' (*nka:nga*), le 'léopard' (*nko:mo*) (19), le 'chat doré' (*ndétsi*) (20), la 'nandinie' (*mbala*) (21) ou la 'genette' (*si:nzi*).

Amenée au temple par plusieurs de ses parents déjà convertis, M... Félicité est internée au Centre le 29 décembre 1984 après avoir détaillé tous les maux qui l'accablent et sur lesquels les soins hospitaliers d'une part, les pratiques des guérisseurs d'autre part, sont restés sans effet. Aux éclaircissements précédemment fournis par ces derniers s'ajoutent ceux de Bouanga Henriette qui les corroborent partiellement. Si la réalité de ce recoupement entre

plusieurs discours divinatoires ainsi que l'apport explicatif propre à la voyante du *Mvulusi* s'avèrent difficiles à évaluer, ce cas n'en illustre pas moins :

- l'interprétation de la stérilité par un viol attribué à un grand singe;
- la possibilité d'associer ce facteur causal à d'autres agents de la maladie.

Guidée par Bouanga Henriette qui complète ses descriptions, la jeune femme déclare souffrir de troubles divers, en sus d'une stérilité présentée comme son mal essentiel : règles douloureuses, écoulements sanguins entre les périodes menstruelles, céphalées, impression de chaleur diffuse "du ventre jusqu'au cœur", constipation, lombalgies, vertiges, lourdeur des membres et parfois paralysie momentanée, nervosité extrême alternant avec des moments d'absence passés à errer à travers la ville...

Tout a commencé après qu'elle eut décliné les avances de l'un des fils de sa tante paternelle. Ayant cependant accepté de boire un verre de bière en compagnie de ce parent afin de calmer son ressentiment, elle rêve la nuit suivante qu'il est assis sur son ventre et la giffle à plusieurs reprises. Elle se réveille le lendemain matin avec un violent mal de tête, et aussi courbaturée "que si elle avait fait l'amour pendant toute la nuit". Prenant, peu après, un bain dans une grande cuvette, elle remarque dans l'eau des traces de sperme provenant manifestement d'elle-même... Félicité redoute aussitôt d'avoir copulé sans le savoir avec son cousin dont la réputation de sorcier est solidement établie et dont certains comportements ont laissé récemment penser qu'il maîtrise un chimpanzé. Elle n'ignore d'ailleurs pas la force dévastatrice avec laquelle cet animal giffle habituellement ses victimes.

Ses craintes sont confirmées par les dires de plusieurs spécialistes qui attribuent aussi sa stérilité à un maléfice élaboré, plusieurs années auparavant, avec de la terre que préleva sur la trace de ses pas l'autre épouse de son mari.

Le génie qu'incarne Bouanga Henriette mentionne également le *nkisi* Nkosi manipulé par des ensorceleurs, sans qu'il soit précisé si cet agent a été décelé dans le passé.

Après avoir identifié les coupables à des proches de la victime ainsi qu'aux *nga:nga* qui les ont, moyennant finances, aidés dans leur entreprise criminelle, Mamona diagnostique finalement un "manque de sang" et de "chance", des "saletés dans le vagin" ainsi qu'une "stérilité provoquée", appellation signifiant le caractère persécutif de la maladie.

Recevant, le 4 mars 1984, un couple qui n'a pu, jusqu'à présent, satisfaire son désir de procréer et dont les guérisseurs précédemment consultés n'ont en rien résolu le problème, Mamona révèle à demi-mots le rôle néfaste d'un singe invisible dans les difficultés traversées par les conjoints auxquels il s'adresse successivement:

- Oui Papa, tout cela n'est pas dû à la famille de sa mère, non plus qu'à celle de son père, mais à toi-même, son mari, qui détiens une "mauvaise chose" dans votre domicile. (Intervention du médiateur pour empêcher le génie de trop en dire et de soulever des conflits : «Chhchhchcht!!»). C'est cette "chose" qui entretient des relations (sexuelles) avec ta femme!

Puis, se tournant vers cette l'intéressée :

- Le mauvais sperme de cette "chose" t'a rempli le ventre. (Papa Comité l'interrompt à nouveau : «Chhchhchcht!!»). Vous avez été voir un "féticheur". Il t'a dit que ta chance est terminée mais qu'il te faut le payer grassement (afin qu'il ne dévoile pas la nature scandaleuse et satanique de ces rapports entretenus avec un chimpanzé invisible). N'est-il pas vrai?

- C'est la vérité.

Le génie Mamona, par le truchement de Bouanga Henriette, questionne à nouveau le

mari de la malade :

- Qu'as-tu dit au *nga:nga* ? Tu lui as demandé de ne pas te compromettre (de ne pas révéler la sorcellerie qu'il a perçue en l'intéressé et plus particulièrement la possession d'un *cinko:ko*-chimpanzé...), n'est-ce pas ?

- Je ne sais plus.

- Comment 'tu ne sais plus' ?

Puis à l'intention de l'épouse :

- N'as-tu encore jamais dit à ton mari que tu sentais l'odeur d'un animal dans la maison ?

- Je le lui ai dit.

- Que te rétorquait-il, alors ?

- Il répondait : 'Aaaah ! Laisse tomber, je n'ai rien à voir là-dedans !'

Mamona au coupable :

- Alors Papa ! Veux-tu que je te fasse honte ? (Papa Comité : « Chchchchcht ! »).

Renonce à ce que tu fais actuellement. Nous acceptons de soigner ta femme. Il faut qu'elle entre aujourd'hui au Centre. Toi aussi, tu dois y soigner ton corps (22).

S'adressant à B... Philomène, jeune adepte sur le point d'achever un séjour thérapeutique destiné à guérir sa stérilité, Mamona souligne la dépendance de toute femme en quête de maternité, vis-à-vis de son conjoint. Irritant les génies par son refus d'adhérer au *Mvulusi*, le mari de Philomène risque de compromettre l'efficacité des soins qui lui ont été dispensés :

- Tu es sortie ?

- Oui.

- Quand ton mari viendra-t-il boire le *mbuku* ?

- Je lui ai dit de le faire. Il me répond : 'Pourquoi me forcez-vous ?'

- Nous l'obligerons pour que vous obteniez ce que vous cherchez (23).

Le "registre des consultations", sur lequel sont portés le nom, l'appartenance religieuse du malade, les dates de son hospitalisation au Centre et de sa sortie ainsi qu'une esquisse de diagnostic relative à la nature et aux causalités du mal, fait état de "stérilité primaire", "secondaire", "partielle", "de naissance", ou précise encore son ancienneté... Il l'attribue également à un "mauvais *nkisi*" ou à un "envoûtement" pour signifier, sans plus de détail, son origine "nocturne". Dite "provoquée", elle résulte alors d'un procédé complexe dont la réalité "diurne" et le déroulement effectif sont généralement passés sous silence et peuvent ne correspondre, dans leur relation divinatoire, qu'à un fait anodin quoique signifiant de la vie quotidienne, comme une simple claque appliquée par plaisanterie sur les fesses de la victime.

Qu'ils appartiennent à une secte ou consultent dans un cadre "traditionnel", les voyants considèrent, on l'a vu, le *cinko:ko* comme l'un des possibles composants du *nkisi* dont le concept élargi intègre alors le sang féminin en tant que nourriture ou adjuvant (24).

Le rapport actuel et récent du *nkisi* au monde de la nuit tient d'une part à sa fonction de leurre propre à dissimuler la nature sorcière d'une agression ainsi que l'identité de son auteur (25), d'autre part à l'anthropophagie du *cinko:ko* qui lui est incorporé. Attribuant donc cette disposition cannibalique au *nkisi*, à titre de caractéristique essentielle, le discours divinatoire du *Mvulusi* le personnifie en quelque sorte malgré la disparité ontologique de ses composants et

l'intègre de façon décisive au champ des causalités "nocturnes" de l'infortune. L'analyse de la parole des génies ainsi qu'une réflexion générale sur les stratégies adaptatrices des voyants et des guérisseurs montreront le caractère récent de cette représentation (26). Dans ces nouvelles utilisations spécifiquement sorcières des *nkisi* (notamment de Mbu:mba et de Fu:nza) qui en font aujourd'hui des pouvoirs nourris de sang menstruel et générateurs de stérilité ou d'avortement, les prédicateurs voient l'actuelle perversion de Forces jadis bénéfiques. Ils ne se privent pas d'ajouter qu'autrefois, il y a bien longtemps, les forces *nkisi* garantissaient la fécondité féminine, l'évolution des grossesses et les conditions de l'accouchement. Leur utilisation à des fins contraires tient aujourd'hui à l'interaction incitative de la sorcellerie moderne et de modes d'existence continuellement bouleversés.

La maternité elle-même n'est plus innocente qui peut être impliquée de manière plus dramatique encore par la nécessité de posséder des *cinko:ko* (constitutifs ou non d'un *nkisi*) et de les alimenter. Tel est le cas de M... Victoire, traitée au Centre du 16 mai au 10 août 1983, bien qu'elle soit déjà mère de trois enfants. La nature maléfique de la jeune femme ainsi que l'origine "nocturne" de sa stérilité -entendue au sens le plus large du terme- sont induites par plusieurs fausses couches survenues depuis la dernière naissance, huit ans auparavant : selon certains de ses proches, Victoire nourrit des auxiliaires "nocturnes" avec les fruits de son ventre. Si le *Mvulusi* ne reprend pas l'accusation de sorcellerie à son compte et la retourne au contraire contre ses auteurs, il peut à tout moment la confirmer en la réactualisant à l'issue d'une nouvelle séance de voyance. L'attitude de la néophyte sera déterminée, longtemps encore, par cette menace qui, pour n'être pas formulée, n'en est pas moins précisément ressentie.

Chacun sait, dans l'assistance, qu'une femme enceinte peut être incriminée de bien d'autres manières. Assimilable à la Personne du *ndoci* autant qu'à sa nourriture, le fœtus peut, en effet, s'extraire du ventre qui le porte pour rejoindre précocement les siens dans la nuit satanique : sa nature maléfique est, dans ce cas, le plus souvent attribuée à la persistance de l'activité anthropophagique de la mère ou même à ses seuls dédoublements, bien qu'il soit également admis -en fonction d'un jeu permanent des contraires- que des sorciers particulièrement dangereux naissent de parents dépourvus de toute capacité d'ordre "mystique" et considérés, en tant que tels, comme des *mpopi*.

Mais la malade est, pour l'heure, innocente tant de sa stérilité que des autres troubles (fièvre permanente, maux de reins, "enflure de tout le corps") qui lui ont été diversement associés au cours d'un itinéraire thérapeutique particulièrement long et coûteux. Elle entend donc Bouanga Henriette imputer globalement son état à l'action du *nkisi* Nsa:si tout en déplorant l'égale inefficacité des guérisseurs et des médecins antérieurement consultés.

Toujours inspirée par le génie zaïrois, Henriette apostrophe publiquement son gendre, Loemba Robert, Président de la Chorale Révolutionnaire. Les rituels nécessaires à la préservation du début de grossesse de son épouse ne seront efficaces que s'il réside avec elle au Centre, pendant la durée du traitement :

- Papa, ta femme n'a pas eu ses règles, n'est-ce pas?

- C'est vrai.

- Tu viendras ici avec elle; 'on lavera sa "matrice" ' (*basukula kibutulu ya yandi*)

(m). Lève-toi, au nom de Maman (27).

Les termes *mabuta* (m) et *kibutulu* (m) (28), qui désignent l'ensemble des organes génito-reproducteurs, correspondent respectivement à ce que les adeptes dénomment dans un parler évasif et composite les "trompes" et la "matrice". Le discours divinatoire considère les

premières comme "bloquées" ou "bouchées" et la seconde comme détériorée ou "salie" consécutivement à des violations d'interdits ou à des maléfices liés à des conflits inter ou intraligagers. Il attribue la plupart de ceux-ci à des questions d'intérêt ou de mécontentement sur l'opportunité d'adhérer au *Mvulusi*.

Selon les représentations "mvulusiennes" de la maladie développées lors des séances diagnostiques et d'après les termes portés sur le registre d'admission, la désobstruction des "trompes" s'impose dans de nombreux cas de stérilité. Le "lavage" du sexe ou de la matrice est nécessité par les maladies vénériennes, par les troubles liés au cycle menstruel ou considérés comme des pollutions dues à un contact sexuel avec une entité satanique, par toute grossesse jugée "non conforme", "nocturne" (29) ou contrariée par une "mauvaise conception".

Certaines pratiques et positions sexuelles prohibées -risquant, dit-on, de mutiler la matrice- ainsi que le fait de s'accoupler et d' 'éjaculer' (*kulumina*) sur le sol, en un lieu où s'incarne le *nkisi* Mbu:mba, sont également invoqués comme causes des maux énumérés ci-dessus... Malheur, donc, à la femme qui se tient debout en tournant le dos à son partenaire et qui plus est, facilite la pénétration en soulevant une jambe ou en s'appuyant contre un arbre; la transgression s'avère particulièrement dangereuse si le tronc, long et sinueux, affecte la forme d'un python ou de l'un des autres serpents qui incarnent l'arc-en-ciel et sont, en cela, proches des *nkisi si*... (cf. phot. 13).

La fille d'Henriette devra bientôt recevoir les soins dispensés chaque mercredi pour confirmer et protéger les grossesses, dans le petit salon où sont habituellement reçus les visiteurs... Les patientes s'y présentent à tour de rôle devant le médiateur et son épouse tandis que retentissent les chants des fidèles réunis au temple. A genoux devant Papa Comité -qui s'est longuement recueilli devant deux bougies allumées pour la circonstance-, chacune d'elles dénude son ventre qu'il palpe avec des gestes à la fois sûrs et précautionneux après avoir frappé deux fois dans ses mains. Sur un nouveau claquement de mains, elle se relève pour s'agenouiller sur une natte disposée devant Bouanga Henriette, assise sur un petit banc; elle dépose devant cette dernière une pièce de dix francs et soulève à nouveau son corsage. Appuyant successivement les doigts de la main droite dans deux assiettes contenant respectivement de l'ocre et du kaolin, l'opératrice trace deux cercles autour du nombril de la consultante, reliés à la base du cou et au bas-ventre par une ligne également bicolore...

Guérie et reconnaissante, chaque fidèle donnera au fruit de cette grossesse le prénom du médiateur ou de son épouse.

Après avoir exalté la continence de Papa Comité et de sa femme, indispensable à la sauvegarde des pouvoirs légués par la fondatrice, M... Benjamin affirme que les *nkisi si*, également attentifs à la préservation de la puissance spirituelle des autres responsables investis d'une fonction psycho-thérapeutique, calment leurs ardeurs libidinales et leur interdisent de les satisfaire plus d'une fois par mois.... Rapportant des propos de Mamona, il affirme que cette diminution des rapports sexuels autorise la protection de la "chance" tout en permettant de procréer.

La pureté requise pour pénétrer dans le Centre et particulièrement dans le temple en éloigne non seulement les femmes indisposées -dont la période de menstruation se prolongerait anormalement si elles croisaient le regard du médiateur (30)- et les nouvelles accouchées mais encore tout fidèle n'ayant su s'astreindre, depuis deux jours, à une rigoureuse chasteté. L'obligation d'une présence bi-hebdomadaire faite à chacun assure, dans ces conditions, une



13

Symbolisation végétale du python et de l'arc-en-ciel, également proches des génies et identifiés l'un à l'autre.



14

L'attente du diagnostic





dynamique organisatrice et culpabilisante sous-tendue par la proximité du plaisir et de la transgression.

Les mariages entre fidèles sont vivement encouragés pour préserver l'équilibre des couples face aux risques de mésentente liés à cette diminution de l'activité sexuelle et aux autres changements survenus dans l'existence individuelle et familiale des nouveaux baptisés.

Tout adepte manifeste parallèlement un investissement affectif et sexuel à l'égard de son "ange gardien" (au sexe défini et contraire au sien) qui est aussi un conjoint invisible dont il affermit la santé et la 'joie' (*nsayi*)(ou *sayi*)(m) en même temps que les siennes propres pour autant qu'il vit en conformité avec les préceptes de Ma Meno Véronique.

L'union intime entre la Personne et l'entité imaginaire qui la protège est illustrée par des 'rêves érotiques' (*nto:nzi*)(31) dont le contenu fait l'objet de maints débats avec les proches, à moins qu'il ne soit confié à la sagacité d'un spécialiste qui en dégagera quelque signification latente relative à la volonté du *nkisi si*. Elle établit à la fois l'unité de l'être et les nouvelles modalités de sa dissociation dans la transe. Elle sera renforcée par les liens sentimentaux et physiques que noue effectivement l'adepte avec un(e) autre 'enfant du *Mvulusi*' (*mwana ya Mvulusi*)(m) destiné(e) à devenir son (sa) conjoint(e) dans le monde sensible.

Les rapports instaurés entre les "génies de naissance" des époux constituent alors le support causal et métaphorique de la relation conjugale, celle-ci se situant à deux niveaux ontologiques dont la coïncidence harmonieuse nécessite une adhésion commune à la foi nouvelle.

Grâce au pouvoir de clairvoyance que leur confèrent les *nkisi si* qui les possèdent, le médiateur et ses proches décident de l'opportunité et de la validité d'une union sans toujours tenir compte des affinités ou sentiments parfois trompeurs du moment. Ils fondent ainsi le ménage en fonction d'un avenir que les génies perçoivent et déterminent tout à la fois. Associant le mécontentement de ces derniers aux causalités du malheur, ils condamnent fréquemment -en public ou en privé- tant la dangereuse hétérogénéité des couples dont un membre refuse de se convertir que l'hostilité des réfractaires, le plus souvent imputable à leur nature sorcière.

La recherche mutuelle, la proximité puis l'accolement ou l'enlacement des corps allongés sur le sol dans une transe partagée à l'issue de la danse confirment de manière spectaculaire l'harmonie et la complétude prédéterminées par les génies et agréées par le médiateur. On dit alors que les *nkisi si* 'font l'amour' (*bakuvangasana makwê:la*).

Réputée pour sa sévérité, l'épouse de Mavoungou Victor est particulièrement intraitable sur ce qui touche aux plaisirs de la chair. D'aucuns affirment en catimini que sa chasteté obligée («Quelle pitié!» (*cia:li!*), une si belle femme!...) peut seule expliquer son intransigeance virulente à l'égard des femmes. En effet, si le génie qui possède Henriette reproche aux hommes leurs incartades, les menaçant, parfois, de déboulonner partiellement leur pénis (*beto kekatula baboulons ya nkaka*)(m) : «nous enlèverons quelques boulons...») et va jusqu'à humilier individuellement certains d'entre eux, jugés impuissants par suite de leurs excès, en déclarant que «tes reins sont morts» (*luketo ya nge ya kufwa*)(m), il insiste toujours sur les responsabilités féminines. Traitant des dangers d'une sexualité incontrôlée, l'oratrice dénonce les femmes dont le principal souci est d'aguicher les hommes par le 'balancement de leur croupe' (*cinza:nza*)... Elle vilipende les "individus trop sensuels", les 'obsédés de la chose' (*minu:mba*), dirions-nous, et particulièrement les jeunes gens plus enclins à 'flirter' (*kumingina*) voire à 'provoquer sexuellement' (*kubakimina*) la personne sur laquelle ils ont

jeté leur dévolu qu'à s'astreindre au respect de la volonté des génies.

Le même jour, elle va jusqu'à interrompre la séance de voyance qu'anime Tchimboungou Georges, possédé comme à l'accoutumée par le génie Mabula mbata... Pointant vers lui un index accusateur, elle l'invite à "faire moins de gestes" et à entretenir les fidèles de questions sérieuses comme la nécessité de se conformer aux règles de vie des ancêtres. Mais, ajoute-t-elle dans son emportement, comment critiquer la dépravation des mœurs et prêcher la retenue lorsque l'on est soi-même guidé par une concupiscence connue de tous...? Opposés par une rivalité ancienne, les deux responsables de la voyance s'affrontent alors en théâtralisant leurs génies respectifs :

- Nous devons leur recommander de reprendre le genre de vie de leurs ancêtres maternels. Toi, Mabula, tu cours après la femme d'autrui. C'est pourquoi tu aurais honte en conseillant les jeunes gens sur ces questions. C'est tout cela que je conteste!

- Toi, tu m'accuses de beaucoup de choses. Prends garde! Même si tu les as discernées sur moi, il faut en cacher certaines! (32).

Cinglant rappel du nécessaire respect d'un devoir de réserve revendiqué par le *Mvulusi*, qui s'accompagne ici d'une menace à peine voilée.

Satisfait de la sonorisation imaginaire du temple installée par les *nkisi si*, Mamona reprend la parole pour résumer les normes ancestrales de comportement concernant la sexualité :

«On a branché le micro pour réactualiser les principes des ancêtres, notamment au sujet de la *ciku:mbi* (33). La 'jeune fille' (*cilési ncié:to*) doit conserver toute sa 'pudeur' (*buzitu*)(m). Elle doit garder la honte dans les yeux jusqu'à ce qu'elle soit chez son mari. C'est sa mère qui doit lui chercher celui-ci... Vous avez gaspillé le monde entier avec vos histoires de femmes! Enfant du *Mvulusi*, puisque tu t'es converti, il ne faut plus prendre la femme d'un ami. Petite enfant, tant que tu n'es pas passée par l'initiation, ne recherche aucun homme. Vous qui avez bu le *mbuku*, prenez garde! Lorsque vous êtes ici (au Centre), ne cédez pas aux sollicitations sexuelles. Que ceux qui ont de l'instruction écrivent cela! Moi je n'en ai pas; je ne connais pas le français. C'est vous qui écrirez ce qui concerne le *Mvulusi*!» (34).

C'est encore aux femmes de l'assistance qu'il s'en prend, le 15 janvier 1984, en les accusant de "céder leur cul inutilement"... avant que le génie Ta Nsai ne possède subitement Papa Comité pour interpellier l'assistance et déplorer l' "excessive fringale sexuelle" de la plupart des hommes, dans tout le Congo, exception faite des "Sénégalais" (35), dont ce génie loue fréquemment la pudeur et la retenue autant que la piété :

- Combien disparaît-il de Sénégalais par jour? Vous mourez beaucoup; cependant ce n'est pas le cas pour eux car ils prient sans cesse, nuit et jour. Et vous, pourquoi n'en faites-vous pas autant? Vous préférez coucher avec les femmes, voler de l'argent, boire du vin, faire l'amour à l'épouse d'autrui...

- Quelle différence y a-t-il entre les Sénégalais et les Congolais?

- Il n'y en a pas !

- Combien le Sénégalais a-t-il de pénis ?

- Un seul !

- Alors comment se fait-il que vous tous qui n'avez aussi qu'un seul pénis, vous les Congolais, ne pensiez qu'à 'forniquer' (*kutiamba*)(m)? (36).

Et Mamona de tancer S... Joseph, adolescent hospitalisé au Centre, depuis plusieurs

semaines, qui manifeste ouvertement son désir de retourner vivre chez lui:

- Tu doutes beaucoup. C'est l'envie de courir après les femmes qui t'incite à vouloir sortir si vite. Pour toi, toute femme est bonne à prendre. Certaines ont de sales maladies, n'est-il pas vrai?

- C'est la vérité!

- As-tu été à l'école?

- Oui.

- Jusqu'en quelle classe?

- Je n'ai pas été bien loin.

- Après l'école, quel travail as-tu appris?

- J'ai nettoyé les vitrines chez Brossette.

- La divinité qui est ton épouse te cherche du travail. Mais elle est mécontente et vient se plaindre au chef du village (37) de ce que tu aimes trop les femmes (38).

Ce même dimanche, il persuade M... Félix de séjourner au Centre pour s'y faire soigner une 'blennorragie' (*su:mba*) (39) que son épouse lui a transmise avant de venir, la première, boire l'eau bénite et recouvrer la santé :

«Toi aussi, il te faut donner trois mille francs pour que l'on te soigne comme on l'a fait pour ta femme. Les microbes qui étaient en elle sont arrivés en toi... Tu dois fournir trois mille francs afin que l'on puisse porter ton nom sur la liste des malades à traiter. Il faut que tu entres ici, comme l'a fait ta femme... avant de pouvoir la "monter" à nouveau...» (40).

Lorsqu'ils énumèrent les risques encourus par les fornicateurs privés du soutien de leurs anges gardiens, le *nkisi si* zaïrois et Mabula mbata, l'autre génie de la voyance, insistent particulièrement sur les pièges disposés par les sorciers sur le chemin de leurs victimes.

Le premier sermonne N... Bienvenu, le 23 octobre 1983 :

«Papa, tu as transgressé les interdits avec les femmes. Les *bimbangi* vont chez toi pour te protéger, mais tu ne fais que boire du vin et chercher des femmes. Que feras-tu si l'on te tend un piège ? Auras-tu la force de combattre ?» (41).

Le second apostrophe un adolescent, lors de la séance du 25 décembre 1985 :

- Où as-tu été attraper cette maladie?

- Je ne sais pas.

- Que sens-tu ici? (Le voyant se tâte le bas-ventre)

- J'ai mal.

- Je pense que tu es trop "porté sur la chose".

(Silence embarrassé du jeune garçon).

- Il est très mauvais de fréquenter exagérément les femmes. Il s'agit d'un piège que l'on t'a posé à cause d'elles. Entre au Centre, c'est nous qui te soignerons. Nous avons déjà vu "de loin" que si tu n'y entres pas tu ne termineras pas ta scolarité (tu mourras). Ce sera de ta faute. Nous ne pouvons dire toutes les choses qui te concernent; cela provoquerait des problèmes (42).

Proche du médiateur, adulé par les femmes à l'extérieur comme à l'intérieur de la communauté, auprès desquelles il ne compte plus ses bonnes fortunes, un jeune adepte (F...) illustre très précisément ces dangers : non seulement ces pièges meurtrissent des personnes dépourvues de protection, sur le chemin desquelles ils ont été disposés, mais encore un certain

type d'engin, invisiblement placé sur le corps d'une femme convoitée, atteint l'imprudent par où il pêche... Placé dans un verre pour affecter soudainement celui ou celle qui y boit, ou activé par le sorcier lorsqu'il serre la main à sa victime, le *nkumbula* (43), "explosif" invisible au support matériel indéfini, peut être, en effet, enfoui dans le vagin d'une épouse volage dont on veut frapper l'amant d'impuissance ou de quelque mal plus grave encore...

F... m'explique les précautions par lesquelles il s'assure qu'il n'a pas affaire à l'un de ces pièges ambulants, avant d'honorer, dans sa chambre, l'une de ses conquêtes : il discute un moment avec sa visiteuse, après avoir allumé les bougies du petit autel installé près de son lit; si l'une d'elles tombe ou s'éteint pendant ces préliminaires, mieux vaut, selon lui, tenir compte de cet avertissement des génies et renoncer à la fille qui est certainement "minée".

Lorsque l'affaire s'annonce bien, il effectue une courte prière devant l'autel. Mais, ne manifestant aucun début d'érection après les premières caresses, il sait que les *nkisi si* l'incitent à repousser cette partenaire vraisemblablement atteinte d'une maladie vénérienne ou, éventualité plus grave, porteuse de celle-ci par le truchement d'un piège. Il lui faut alors abandonner son projet en arguant d'un malaise subit.

D'autres indices l'amènent éventuellement et pour la même raison à rompre inopinément la relation qui s'amorce : il interprète comme un "mauvais signe" le fait que "cela ne grince pas" lorsqu'il impose des caresses très intimes à sa partenaire. Si quelque liquide goutte de ses doigts après ces privautés, c'est également le signe d'une maladie honteuse.

A l'issue de ces diverses précautions, F... pourra, parfois, se détendre et songer au plaisir...

Le 7 avril 1984, Mamona menace les suborneurs des deux sexes qui séduisent des gens mariés au mépris de la règle morale à laquelle ils sont assujettis depuis leur conversion :

«Vous allez prendre les femmes et les maris d'autrui. Vous commettez toutes les fautes et nous les communiquez. Mais nous aussi, nous sommes malins. Vos péchés retourneront sur vous-mêmes. Tout cela retombera sur vous!» (44).

Les coupables 'contaminent' (*kunamika*) (45) la collectivité du *Mvulusi*, dont les défenseurs invisibles ripostent pendant en renvoyant le mal sur ses auteurs.

D'ordre à la fois physiologique et spirituel, l'impureté qui menace la santé individuelle et l'harmonie de la communauté tient non seulement aux contacts sexuels prohibés, mais encore à la transgression de nombreux autres interdits dont une part fut imposée par la fondatrice et son successeur après que la nécessité leur en eut été clairement et diversement signifiée par les génies.

L'indispensable pureté du temple, l'inopportunité de toute mesure du temps qu'on y passe et l'incongruité d'y apparaître avec "quatre yeux", évocateurs d'une puissance "nocturne", obligent les fidèles à quitter chaussures, montres et lunettes avant l'office.

Défense leur est également faite de porter du blanc et du noir dans les limites du Centre, sous peine de mécontenter dangereusement les génies. Les deux extrémités de la gamme chromatique sont, en effet, symboles de mort. La première de ces couleurs est celle du linceul et des *nkulu* livides qui traquent les vivants. L'autre signifie aussi le deuil (dans ses emprunts à l'Occident), ainsi que la nuit froide et sorcière.

Après avoir participé à des rituels funéraires ou à une veillée mortuaire, nul ne peut d'ailleurs franchir ces limites sans s'être préalablement purifié.

L'interdiction d'introduire tabac, chanvre, bière ou "vin rouge" (si l'on peut nommer

ainsi la boisson qui en tient lieu) à l'hôpital des *nkisi si* ainsi que l'obligation de s'habiller de rouge, couleur initiatique et matricielle chère à ces derniers, sont rigoureusement respectées sous peine de sanctions graves infligées par les génies et les hommes.

Astreints à un jeûne annuel de plusieurs jours, les fidèles doivent aussi s'abstenir de consommer de la viande le vendredi.

Ancestraux, ou du moins dictés par diverses croyances traditionnelles, d'autres tabous alimentaires portent essentiellement sur des animaux sacralisés par leur proximité avec les divinités. Celle-ci peut tenir à leur forme, comme c'est le cas du 'silure' (*ngola*) dont les reflets et la longueur ne sont pas sans évoquer tant l'arc-en-ciel cher aux génies que les serpents qui lui sont associés. Elle peut aussi résider dans un contact avec les forces chthoniennes (animaux à terrier) (46) ou avec les *nkisi si* eux-mêmes, tels les écureuils, les rats et autres athérures qui vivent à proximité des grands arbres où s'incarnent les génies et se nourrissent de leurs fruits.

La 'raie pastenague à perle' (*cibwé:la*) (47), la 'sole' (*libo:ndo*) (48), la 'ceinture' (*no:ngo*) (49), le 'requin' (*ndukudaka*) (50), font, en sus du silure, l'objet d'un strict interdit.

### 3.1.2. DES USAGES DE LA BIOMEDECINE COMME CAUSE DE MALADIE ET DE GUERISON

L'incompatibilité du *mbuku* et de la "médecine des Blancs" s'avère dangereuse si un délai d'attente n'est pas observé entre ces deux recours thérapeutiques. Une durée de vingt-quatre heures doit séparer l'absorption d'un "médicament moderne" par voie orale ou rectale et l'ingestion de l'eau bénite. Un intervalle de quarante-huit heures s'impose après une injection.

Dès lors qu'ils désirent se conformer aux prescriptions d'un médecin, les malades séjournant au Centre doivent se retirer dans la concession où résident aussi les femmes "internes" pendant leurs périodes menstruelles.

En ce lieu -dénommé *bikongo* - sont, en effet, déposés les 'comprimés' (*liku:ndi*) (51), les 'remèdes injectables' (*ntu:mbu*) (52) et toute autre forme de produit biomédical en leur possession.

Si ces produits sont interdits sur le Centre, leur conservation à proximité immédiate de l' "hôpital des génies" est invoquée par les prédicateurs comme une preuve essentielle de l'association des deux médecines et de la démarche novatrice du *Mvulusi*. Cette "complémentarité" ne s'exprimant cependant que dans l'alternance, tout traitement biomédical de longue durée s'avère aléatoire. Il ne s'effectue que sur décision du médiateur et dans des conditions dont je n'ai pu évaluer le degré de conformité aux prescriptions figurant sur les ordonnances. Les prises journalières de nivaquine sont notamment exclues... De nombreux sectateurs affirment au demeurant n'en absorber qu'exceptionnellement et ne subir, grâce à l'efficacité de l'eau bénite, que de très rares accès palustres.

Selon ses proches, Papa Comité évite le plus possible de recourir aux médicaments modernes, en dépit de fréquents maux d'estomac. Il lui importe, quitte à compromettre sa santé, de ne pas contrarier sa tâche en diminuant sa Force Vitale.

«Le *Mvulusi* et l'hôpital ne font qu'un, mais ne mélangez pas les deux traitements parce que les gaz sont différents» (53), déclare Batchi Guy-Charles dans son homélie du 25 novembre 1984 .

«Nous ne voulons pas que vous avaliez les médicaments de l'hôpital parce que notre *mbuku* est très puissant. Le mélange est très mauvais» (54), affirme Mamona, le 4 mars 1984.

Un mois plus tard (le 7 avril 1984), ce génie de la voyance apostrophe rudement une femme qui s'avance vers l'autel. Astreinte à un traitement prescrit à l'hôpital A. Sicé, elle séjourne "à *bikongo*". Son cas s'aggrave du fait qu'elle a mécontenté les *nkisi si* en pénétrant dans le temple revêtue d'un pagne et d'un corsage de couleur foncée.

«Eh! Toi! Allez! Retourne (reste) là-bas (d'où tu viens). Je pensais que cette imbécile ne viendrait pas! Or, elle est venue, et avec des habits sombres!» (55).

Le même jour, Mamona interpelle les "soldats" au sujet d'une fidèle souffrant d'une dermatose bulleuse très avancée, et leur donne des consignes pour que le délai nécessaire soit respecté lors du changement de soins :

«Eh! Soldats! Bientôt elle commencera à boire le *mbuku*. Demain vous ne lui donnerez pas les médicaments de l'hôpital, afin qu'après-demain elle absorbe l'eau bénite» (56).

Si les prédicateurs opposent le *mbuku* aux remèdes occidentaux en soulignant avec éloquence l'inadéquation de la "médecine des Blancs" face aux causalités actuelles du mal-être, ils concluent toujours leur propos en souhaitant énergiquement l'établissement d'une complémentarité effective entre les deux médecines, présentée en l'occurrence comme l'un des préceptes fondamentaux de Ma Meno Véronique.

«Elle prédisait, rapporte Batchi Guy-Charles (Noël 1983), qu'il n'y aurait plus (dans un avenir proche) que deux hôpitaux au Congo : celui des Blancs et celui du *Mvulusi*» (57).

+

+ +

Le 6 novembre 1983, une réception marque le premier anniversaire de l'ouverture du Centre *Mvulusi* du quartier Mbota. Plusieurs notabilités du quartier sont réunies autour d'une table dressée dans la cour du Centre où se presse, dans une chaude ambiance, une grande partie des adeptes. Boissons et "amuse-gueule" leur sont offerts en abondance. Biscuits en mains, des marmots se poursuivent en zigzaguant dans la foule; échangeant quelques plaisanteries, des jeunes gens s'apostrophent joyeusement tandis que les arrivants continuent d'affluer.

Avant de disparaître par le couloir qui mène à son appartement, Papa Comité calme les uns et les autres; il instaure le silence en rappelant à ses ouailles qu'«il faut faire moins de bruit parce que nous ne sommes pas dans un bar». Seule retentit, un bref instant, la voix grave d'un adepte : sa transe subite le met en communication directe avec feu Ma Meno Véronique que l'on dit actuellement "partie en mission à Paris". Il s'agit du troisième Secrétaire d'une instance du mouvement intitulée "Commission de Contrôle et de Vérification", qui, la main contre l'oreille, "téléphone" à l'esprit de la fondatrice :

«Allo, Paris? Allo! Allo! Paris!? C'est vous Maman? Oui, je vous entends. Ici, chez Papa Comité, tout le monde est là. Oui... D'accord... Très bien, je le leur dirai... Quoi?

Oui, Maman! J'écoute...».

Parmi les personnalités invitées, des regards se croisent, chargés d'étonnement, ou s'évitent pour maintenir une impassibilité de circonstance.

Les refrains de la Chorale Révolutionnaire se succèdent en une série de slogans officiels, rythmés par les tambours et les danses qu'effectuent sur place les chanteurs, dans un ensemble parfait. Ils exaltent les mérites du Parti Congolais du Travail ainsi que les joies de la Révolution, de la Revalorisation et de l'Unité Nationale... Puis, sont entonnés quelques couplets sur les bienfaits de l'Union Nationale des Tradipraticiens et de l'Union Nationale des Ecrivains, Artistes et Artisans Congolais, structures que le *Mvulusi* a su intégrer de par la double vocation qu'il revendique aux plans de la Santé et de la Culture.

Applaudissements nourris... Les conversations reprennent. On échange des toasts chaleureux et emphatiques. Généreusement remplis à l'intention de quelques anciens et d'une vieille femme qui, dans la foule, tendent déjà le bras, des verres s'éloignent de la table, passant de main en main... Le silence se rétablit subitement tandis que les regards convergent vers le médiateur qui vient d'apparaître à l'endroit par lequel il s'était éclipsé plus d'une heure auparavant. Tournant la tête, de façon saccadée, dans plusieurs directions, l'oeil moqueur, il distribue ses sarcasmes en écorchant le parler munukutuba dans le jargon propre à Antoine, le génie centrafricain. Chacun perçoit la spécificité de son état. Seuls les étrangers ignorent l'identité de la divinité qu'il incarne et dont il théâtralise les lubies autoritaires ainsi que la sagesse pleine d'humour et de brusquerie...

Le dialogue avec la foule a débuté immédiatement, à voix très haute :

- Je suis venu. Que se passe-t-il, ici? J'arrive de Bangui. De quelle affaire s'agit-il?

- Il y a la fête!

- La "personne de Kibuka" est-elle là? (Antoine s'enquiert de Pouathy Michel, premier Secrétaire de l'UNTC au Kouilou, qui est aussi, au sein de cette instance, "Président du Bureau Coordonnateur des Parapsychologues bakissi bassi"; ayant rituellement reçu du médiateur le nom d'un *nkisi si* appelé Ma Kibuka, il est considéré comme l'un de ses proches.).

- Eêêê!

Bien qu'il adresse d'abord la question suivante à l'intéressé avant de questionner à nouveau la foule, ce sont quelques voix éparses parmi celle-ci qui continueront à lui répondre :

- Viens, que je te salue! Viens donc, abruti!... Que se passe-t-il ici?

- La fête!

- Quelle fête?

- La fête du chef du village (de Mavoungou Victor).

- Ah!? Est-il ici?

- Eêêê!

- Avec sa femme?

- Eêêê!

- Saluez-les de ma part! C'est compris? Bon! Je suis venu! Dieu! La vérité! Je suis un militaire! Un 'colonel' (*koronér...*)! Moi Toiny, je suis ici pour surveiller le village (le Centre).

S'adressant de nouveau à Pouathy Michel avant d'enchaîner à l'intention des fidèles:

- Nous allons partir tout de suite (pour le sanctuaire de Ma Kibuka). J'ai laissé l'avion là-bas. Je suis Centrafricain, vous avez compris?

- Eêêê!

- Bon! Je suis venu vous voir aujourd'hui parce que c'est un jour consacré au chef du village. Ne mettez pas la pagaille! Sinon j'arrête l'un d'entre vous et je le jette dehors! Je ne suis pas comme vous! Vous êtes des Vili. Je suis Centrafricain. Chez moi, je mange de la chair humaine! (Cette inclination est couramment attribuée aux gens de RCA). Amusez-vous bien! N'ayez pas peur de moi! Ne croyez pas que je sois venu pour vous frapper!

Antoine apostrophe brusquement M... Benjamin, jeune homme connu pour l'instabilité de son caractère et la fréquence des conflits qu'il soulève parmi les fidèles, ainsi que pour sa propension à imputer aux génies la responsabilité de ses propres excès...

- M'aimes-tu?

- Oui.

- Je ne suis pas ton ami, espèce de Vili! Es-tu fâché?

- Non.

Le regard de l'orateur s'attarde un bref instant sur moi :

- Les Blancs! Bonjour à vous! Je reviens de chez Ma Kibuka; vous la connaissez? C'est celle qui habite près du chemin de fer (58). Les Yombe ont tué mon père...

Comme toujours le propos sarcastique d'Antoine comporte une référence aux travailleurs originaires du Tchad et de RCA qui succombèrent dans le Mayombe, lors de la construction du CFCO, ainsi que quelques allusions rancunières à l'encontre des Vili et des Yombe, auxquels, selon lui, leur bonne entente avec les nouveaux maîtres évita ce triste sort.

Papa Comité est enfin agité d'un long frémissement... L'oeil hagard, l'air exténué, il émerge ostensiblement de sa transe et se plaint en langue vili des troubles qui marquent le terme de la possession.

Un murmure d'émotion parcourt l'assistance, interrompu par Pouathy Michel qui se lève pour donner la parole aux personnalités invitées. S'exprimant à tour de rôle, en français ou en munukutuba, chacune d'elles exprime avec conviction son admiration pour la prestation de Papa Comité ainsi que sa satisfaction pour les succès thérapeutiques accumulés par le *Mvulusi* depuis son installation dans le quartier... Discourant en dernier, le représentant du Président de la Cellule n° 306 du Parti (Quartier Mbota) félicite avec éloquence les responsables de l' "hôpital des génies" pour les soins dispensés à 372 malades au cours de l'année écoulée, pour la clairvoyance et la discipline dont ils font preuve en confiant à l' "hôpital du gouvernement" les cas relevant nécessairement de ce type d'instance et, enfin, pour l'honnêteté scrupuleuse avec laquelle ils refusent, malgré l'argent qu'on leur propose, de traiter des individus condamnés, des "morts-vivants" que nul ne saurait guérir puisque 'leur esprit est déjà loin' (*kilunzi ya bawu mekuma tama*)(m). Adhérant aux thèses du *Mvulusi*, il va jusqu'à prendre sur lui de vilipender les inconscients qui négligent le culte des divinités et transgressent les interdits ancestraux :

«Au lieu de suivre les lois des *nkisi si*, vous allez "à votre manière" qu'on appelle modernisation. Cela engendre la pagaille.» (*Au lieu beno landa misiku ya bakisi basi, beno commencer kwenda na faso ya beno yina bakezonzaka ti modernisation. Yina mekuma muvusu*)(m)...

Plusieurs ténors du mouvement vont ensuite se donner la réplique pour vanter son action spirituelle et "médicale", tout en mettant l'accent sur l'importance de sa collaboration avec les spécialistes et les services officiels de la Santé. Ils insisteront sur le fait que 'les maladies que Papa ne peut soigner relèvent de l'hôpital' (*bamaladies yina Papa ke lembana na*



*kusoigner ni ya l'hôpital*) (m). Face aux représentants du pouvoir politico-administratif, auxquels la puissance du médiateur et des génies vient d'être démontrée, leurs propos illustrent particulièrement l'arrimage discursif et l'ancrage institutionnel du *Mvulusi*.

Les premiers mots de Pouathy Michel, qui clôtura la séance par un discours fleuve, laissent présager une inquiétante prolixité :

«Au nom du Président National de l'UNTC, au nom du Président Régional du Comité Exécutif de l'UNTC, au nom du Président de l'Union Catégorielle des *nkisi si*, merci beaucoup de votre attention. Vraiment, je me suis réjoui de voir comment Papa Comité est "entré en transe"...» (59).

L'auditoire, parmi lequel plusieurs têtes dodelinent dangereusement, écoute une interminable et minutieuse digression sur les ennuis de santé qui amenèrent l'orateur au *Mvulusi* et, par là même, au terme de son itinéraire thérapeutique. Il apprend tout ce qu'il faut savoir sur le "petit accident cardio-vasculaire" qui fut diagnostiqué, à une certaine époque, par un médecin européen... Plusieurs fidèles, cependant, approuvent ostensiblement les propos de Pouathy lorsqu'il évoque la générosité du thaumaturge à l'égard des malades isolés et démunis de ressources ainsi que sa constante vigilance, prosaïquement illustrée d'anecdotes empruntées à la vie quotidienne du Centre.

«La nuit, il est toujours à sa fenêtre (60); si quelqu'un va aux W.C., il demande :

- Qui est là?

Et la personne répond :

- C'est moi!.

- Où vas-tu?

- Je vais aux W.C.

... Il ne dort pas et sa torche est toujours près de lui.»

L'intérêt de cette harangue (ponctuée d'expressions et de termes lingala, vili, et français) se concentre dans sa conclusion :

«Faites votre possible pour résoudre tous les problèmes de l'existence. C'est ainsi que je dis à Papa Comité de faire un effort jusqu'à l'an 2000 car, ainsi que l'ont dit le Ministre de la Santé et le Directeur de l'OMS, tout le monde sera alors en bonne santé. Revenons à l'existence des ancêtres. Les *nkisi si* sont entrés dans tous les clans (dans tous les milieux, dans le monde entier). C'est vous (les responsables du pouvoir politique, de l'administration, de la médecine occidentale..., de la modernité) qui nous donnez la force de soigner les gens. C'est nous qui cherchons, par tous les moyens, à savoir ce qu'il en est du malade afin de le confier, en cas de besoin, à la médecine moderne. 'Voyez, il ne s'agit pas (chez nous) de féticheurs' (*Tala, yayi banganga ve*)(m). Ici, nous travaillons avec vous» (61).

Puis, s'adressant aux fidèles :

«Si la médecine moderne ne parvient pas à vous guérir, si les docteurs s'aperçoivent qu'il s'agit d'une "affaire du village" (concernant en tant que telle la "tradition" et les causalités invisibles de la maladie), ils vous envoient ici» (*Si médecine moderne melembana, si batala ti yake ma:mbu ya bwala, bakefilisa beno awa*)(m).

«Voyez vous-mêmes; vous entendez dire que le Docteur Quenum (62) et le Ministre de la Santé veulent que la médecine traditionnelle soit en contact avec la médecine moderne.» (*Tala, Docteur Quenum na Ministre de la Santé, beno mosi kekuwaka bawu bazola que la médecine traditionnelle vwanda en contact na médecine moderne*)(m)...



Prêches et séances diagnostiques livrent cependant la dualité du discours sur la biomédecine. Le souci de collaborer avec celle-ci -et plus spécifiquement avec l'instance hospitalière- est largement motivé par la nécessité de composer avec les pouvoirs publics.

Soignés au Centre et orientés vers l'hôpital en raison d'une aggravation de leur état, les adeptes y deviennent des "malades du gouvernement". On les exhorte à patienter et à ne quitter ce lieu de tous les dangers -ouvert aux manigances et aux êtres sorciers- qu'en plein accord avec les médecins. Ils reprendront alors leur traitement médico-rituel interrompu auquel rétablissement ou rémission seront exclusivement attribués.

Le 15 janvier 1984, Mamona s'entretient avec M... William qui séjourne depuis un mois à l'hôpital A. Sicé, et dont l'état ne s'améliore pas.

- Papa, tu souffres beaucoup. Tu es à l'hôpital A. Sicé, n'est-ce pas?

- C'est la vérité.

- Si l'on t'accepte ici, comment feras-tu? (pour concilier ces deux systèmes thérapeutiques)?... (63)

Par la voix de Bouanga Henriette, le génie interpelle l'assistance; il parle sur un ton bienveillant, doux, laissant percevoir, cependant, une menace latente à l'intention d'éventuels contradicteurs. Il ponctue plusieurs de ses questions par une interjection familière dont l'allongement, ici particulièrement marqué, sert habituellement à obtenir le consentement d'un enfant ou d'un être diminué... La réponse de la foule est une interjection similaire dont le ton plus grave exprime une approbation sans réserve :

- Bien! Nous lui ferons d'abord la voyance, heeeeen?

- Eêêê!

- Lorsque le traitement de là-bas (de l'hôpital) sera terminé, il pourra boire le *mbuku* ici.

Puis, il s'adresse de nouveau au malade :

- Combien de mois as-tu passés là-bas?

- Un.

- Le mal a-t-il diminué?

- Non!

- Papa, tu souffres beaucoup; tu as attrapé cette maladie le jour où tu avais mal au ventre. On t'a soigné mais "cela" n'a pas guéri, c'est pourquoi "cela" est allé jusqu'au cœur pour devenir une "maladie de cœur". Depuis combien de jours souffres-tu du ventre?

- Depuis longtemps!

- Retourne à l'hôpital; termine le traitement, puis reviens ici. Nous essaierons également de te soigner, et tu verras toi-même comment la maladie de cœur cessera. Tu es un "malade du gouvernement". S'il nous apparaissait que ton esprit n'est plus en toi, nous déciderions de te rendre ton argent. Mais, puisque nous avons pris les mille francs, cela signifie que ton esprit est encore en toi (la guérison est envisageable).

Même la femme qui attend son enfant (à l'hôpital) peut l'ensorceler... Mais (prudence oblige...) nous ne pouvons pas affirmer que c'est elle qui a ensorcelé l'enfant. Les diables vont à l'hôpital, n'est-ce pas?

L'assemblée, unanime :

- C'est vrai!!

- Nous voyons tout (ce qui se trame en un tel lieu), mais il ne nous appartient pas de le dévoiler. Même les docteurs de l'hôpital savent qu'un tel est venu avec des diables... Lève-toi, au nom de Maman (64).

La charge contre un milieu hospitalier ouvert à tous les êtres sataniques -où une femme en couches peut même ensorceler impunément son bébé- est ici particulièrement violente, quoique assortie d'efforts ostentatoires de Bouanga Henriette (alias Mamona) pour respecter son propre devoir de réserve -tant vis-à-vis de la médecine moderne qu'en ce qui concerne l'identité des sorciers auxquels il est fait allusion- par lequel elle se différencie des *nga:nga* dont les manoeuvres amORAles et les accusations nominales provoquent d'interminables conflits.

L'évidence de cette insécurité apparaît, selon l'oratrice, à nombre de médecins ainsi qu'aux chirurgiens dont le geste professionnel est servi par une clairvoyance due au fait qu'ils sont, pour la plupart, pourvus de "quatre yeux" : deux pour voir dans le monde sensible et deux autres pour discerner dans le *nyi:mbi* la nature sorcière de certains patients dont la survie, en cours d'opération, exige des précautions particulières. Jugés différents, mystérieux, en raison de certaines de leurs techniques et de leurs attitudes, les médecins chinois ont notamment cette réputation...

Les chirurgiens ne disposant pas de ce don de double vue provoquent des décès soit en blessant le *linkundu* du malade, soit en ne prévenant pas ce dernier du risque mortel auquel il s'exposera en se dédoublant peu avant l'intervention (ou au cours de celle-ci) en raison de l'incapacité de l'être dissocié de supporter le choc opératoire.

Cette explication de l'issue fatale d'une opération et, d'une façon générale, de tout décès en milieu hospitalier ne débouche sur aucune contestation publique, ne serait-ce qu'allusive, des compétences du personnel médical... quels que soient les avis formulés en privé sur cette question. Quant aux carences structurales de la médecine hospitalière, si la plupart des adeptes en ont conscience pour les avoir personnellement éprouvées, elles ne sont guère plus dénoncées par le *Mvulusi*. Il s'agit, en effet, de l' "hôpital du gouvernement", dont seule l'insuffisance, face à la sorcellerie, est ouvertement déplorée tant pour affirmer la vocation protectrice et thérapeutique du mouvement que pour définir le champ et les limites de chaque médecine.

Selon Florent, Ma Meno prédit un jour que «tôt ou tard Comité interviendra à l'hôpital»; lorsque l'efficacité et la vocation du *Mvulusi* auront été officiellement reconnues, le médiateur et ses assistants seront autorisés à y entreprendre l'éradication de la sorcellerie. «Et à ce moment-là, tout ira beaucoup mieux, vraiment!». Approuvé par quelques adeptes groupés autour de lui, le jeune homme ajoute que si Comité brandissait aujourd'hui une bouteille d'eau bénite à l'entrée de l'hôpital A. Sicé, beaucoup de visiteurs s'enfuiraient car nombreux sont les sorciers qui, escortés de leurs *nkulu* et de leurs *cinko:ko*, déambulent dans les services, à la recherche de nouvelles proies ou de victimes à achever.

A défaut d'intervention officielle et personnelle dans ce milieu ouvert aux menaces invisibles, Papa Comité -sollicité par certains médecins, dit-on, pour des cas particulièrement graves- peut y envoyer des génies en renfort au(x) *nkisi si* du malade. Leur action défensive et curative s'accomplit au travers des prières, des refrains, des danses et des trances des fidèles... Elle est "imagée" et vécue par ces derniers qui, devenus les acteurs d'une séquence liturgique,

expriment et supportent littéralement la lutte du Bien contre le Mal.

Soutenue par la force et la diversité de ces expressions rituelles, la supplique s'identifie à sa finalité dans un rétrécissement continu du champ de conscience.

Ainsi, le 23 février 1984, Mabula mbata exhorte-t-il l'assemblée à déployer son énergie dans les trances, les chants et toutes les formes de la prière collective, afin d'entraîner et de signifier l'action de plusieurs génies lancés au secours d'une fidèle admise à l'hôpital A. Sicé après interruption de son traitement au Centre :

«Il nous faut aborder, ici, beaucoup d'affaires. Vous nous voyez nous livrer à un véritable labeur pour l' "esprit" que nous avons fait aller à l'hôpital des Blancs. Nous allons y envoyer 'quelques personnes' (*mwa babantu*)(m) pour visiter la malade qui vient d'y entrer... Mais là-bas, il y a peu d'espoir. Prions beaucoup afin que les *nkisi si* nous aident aujourd'hui. Cependant, la difficulté est considérable. Pendant que nous étions au Centre avec la malade, nous nous sommes démenés, de même que son "génie de naissance", contre ce "mauvais esprit"... Chantez bien, remuez-vous un peu afin que les *nkisi si* s'agitent également...»

«Nous ne savons en quel endroit on est allé "trafiquer" son esprit. Nous ignorons si nous pourrions le récupérer, mais nous nous y efforçons coûte que coûte. Elle souffre déjà énormément. Chantez beaucoup afin que nous puissions envoyer là-bas quelques "esprits" (des *nkisi si*) pour l'aider. Si nous voyons sur place que la situation a changé, nous vous enverrons quelqu'un (un génie) pour vous dire ce qu'il en est. Je ne sais si nous réussirons mais en cas d'échec ce ne sera pas de notre faute... Chantez seulement, les amis, car nous nous battons beaucoup pour sauver cet "esprit". Mais la famille! Ah, la famille! Attention à elle! Elle est mauvaise! Les amis! Au lieu de prévoir ce qu'ils mangeront, lors des fêtes toute proches, en achetant comme tout le monde des animaux au marché, les sorciers en profitent pour manger du "poisson salé" (i. e. de la chair humaine)... Priez beaucoup, du matin au soir. Faites attention car des listes de futures victimes ont été dressées qui vous concernent. Chantez avec force afin que nous envoyions un génie puissant récupérer l'esprit de la femme.

Il n'y avait pour moi que cette affaire à exposer. S'il s'en présente d'autres, téléphonez-moi» (65).

L' 'esprit' (*cilu:nzi*) de la patiente a été volé et caché par des sorciers avant que l'ange gardien n'ait pu le dissimuler dans l'eau en imposant un dédoublement préventif à sa protégée; ce moyen de protection aurait constitué un moindre mal face à un danger mortel. La séparation des constituants de la Personne est ici présentée comme définitive car, non seulement les sorciers surveillent le principe spirituel qu'ils ont capturé, mais encore ils le 'travaillent' (*kusala*)(m), le "trafiquent", le transformant en vue de son utilisation dans le *nyi:mbi*.

Ce cas de dissociation forcée et mortelle correspond dans la "tradition" à celui d'un *ndoci* victime d'un 'piège invisible' (*nta:mbu nyi:mbi*) et dont le double est resté "coincé" dans l'autre monde... L'individu, littéralement hors de lui, ne peut être sauvé que par l'intervention d'un *nga:nga liboka*, voyant-guérisseur et chamane spécialisé dans la traque toujours dangereuse des malfaiteurs "nocturnes" ainsi que dans le traitement des maladies dues à la sorcellerie. S'étant dissocié et aventuré dans le *nyi:mbi*, celui-ci tente de 'dégager la personne du piège' (*kulembula mu:tu mu nta:mbu*) pour en ramener le double dans son 'enveloppe charnelle' (*nku:ku*).

Mabula mbata décrit ici une séquence analogue, transposée, cependant, dans la perspective du *Mvulusi*. Que l'orateur s'exprime "en esprit" -sous l'influence d'un génie- ou "en chair" -dans son état normal- l'invisibilité où se déroule l'affrontement relaté ne reçoit jamais sa dénomination la plus signifiante (le *nyi:mbi*) dont la connotation, par trop sorcière, attribuerait



15

Les noms des adeptes guéris au terme de leur séjour thérapeutique au Centre de Mbota figurent sur une liste que les génies présentent, dans l'invisible, à Bouanga Henriette. Cette dernière lève les yeux pour y lire l'identité des malades qu'elle autorisera tout-à-l'heure à retourner chez eux.



16

Papa Comité anihilant la puissance contenue dans le matériel abandonné par un *nga:nga* récemment converti.



au locuteur une apparente et inquiétante connaissance de l'univers sorcier. Il s'agit de la 'nuit' (*bwi:lu, mpipa* (m)) ou d'une dimension indéterminée de l'univers -le "monde" ou le 'pays' (*si*) des génies - selon qu'est évoquée l'action d'entités maléfiques ou celle des *nkisi si* (66).

Toujours pour se démarquer de la signification "nocturne" du problème -tout en la signifiant-, le prédicateur désigne le principe vital volé à la victime par la notion de *kilunzi* (en *munukutuba* : esprit), originellement étrangère au *nyi:mbi*, et non par celle de *cidu:ndu* qui réfère au double et, subséquemment, au monde satanique...

"Quelques gens", des génies bien sûr, seront bientôt envoyés par le médiateur au chevet de la malade pour livrer un combat difficile. Mince est l'espoir de la tirer d'affaire. L'orateur insiste sur le caractère désespéré de la lutte entamée par les *nkisi si* qu'il disculpe à l'avance de toute accusation d'inefficacité : le cas aurait été certes moins grave si l'esprit de la victime avait été plongé dans l'eau par son "génie de naissance" afin d'y être protégé et non par des criminels désireux de le transformer en instrument de maléfice ... Encore que la restauration de l'unité d'une Personne apparaisse toujours comme une entreprise ardue.

S'exprimant au nom de tous les génies qui tentent de sauver la malade, Mabula mbata considère cette dernière comme un "esprit" («l'esprit que nous avons envoyé à l'hôpital»)... Et il serait vain de lui demander si cette appellation signifie que l'adepte est arrivée en milieu hospitalier avant que son esprit ne lui soit ravi -et met en évidence l'insécurité qui y prévaut- ou si, au contraire, le terme d'esprit est (indûment) appliqué à la composante physique d'une personne déjà dissociée. La deuxième hypothèse attesterait une confusion due au débit verbal, toujours très rapide, du prédicateur, dans un propos regroupant diverses réalités sous le mot *kilunzi* (esprit) : il est en effet question des "esprits" chargés de combattre les entités maléfiques et de récupérer l' "esprit" volé de la victime dont l'un des principaux tourmenteurs est un 'mauvais esprit' (*kilunzi ya yimbi*) (m). Le fait que la malade ait subi au Centre un traitement conçu comme un véritable combat contre ce "mauvais esprit", avant de se retrouver à l' "hôpital du gouvernement", laisse penser que son principe vital a été volé avant ce recours ultime à la médecine moderne et, bien entendu, avant son séjour thérapeutique à l' "hôpital des génies", lieu saint et protégé où nul ne pourrait perpétrer un tel forfait.

Mabula mbata annonce de prochaines calamités nécessitant prudence et piété de la part des fidèles. Après la période de fin d'année, caractérisée comme toujours par un regain d'activité sorcière engageant inévitablement les responsabilités familiales («Ah! La famille! Attention! La famille est mauvaise!»), il faut s'attendre, lors des préparatifs des prochaines fêtes, à des paroxysmes d'agressivité et de gloutonnerie cannibalique. Comme tout élément essentiel du complexe sorcier, la chair humaine participe, en public, de l'innommable. Nourriture de base du *ndoci*, elle est métaphoriquement désignée au moyen d'un aliment commun et innocent : le 'poisson salé' (*makayabu*) (m).

Les listes des prochaines victimes sont déjà établies. Le voyant revient enfin au thème central de son propos : il faut chanter avec force pour qu'un renfort puisse parvenir jusqu'à la malade et tenter de la sauver.

Traitant des insuffisances de la structure hospitalière, les prédicateurs insistent non seulement sur son incapacité d'identifier et, a fortiori, de soigner les maladies d'origine "mystique" mais encore sur sa contribution à leur expansion en raison d'une absence de protection spirituelle dont profite tout sorcier désireux de venir y 'achever un malade' (*kufumbula cibé:do*). Ils n'en concluent généralement pas moins leur propos en invocal l'indispensable collaboration des deux médecines.

C'est en ce sens, quoique de façon lapidaire, que Batchi Guy Charles conclut, le 25 novembre 1984, une longue énumération des dangers encourus à l'hôpital A. Sicé :

«Si tu vas à l'hôpital alors que tu es dans les mains de Satan, peut-on t'y traiter? Vous voyez vous-mêmes que l'hôpital des Blancs ne peut soigner le *pinga* (67) non plus que le *nkisi* ou les autres maladies dues à la sorcellerie. C'est pourquoi le *Mvulusi* est venu pour aider l'hôpital... et réciproquement» (68).

Examinant une femme dans le corps de laquelle, le "serpent des *nkisi*," s'est introduit et lui fait perdre toutes ses grossesses, Mamona l'invite à admettre l'impuissance des médecins et la nécessité de se faire traiter par le *Mvulusi*. Il s'adresse d'abord à la foule :

- C'est le serpent créé par les *nkisi si*; il s'est déroulé; c'est lui qui enlève les grossesses qu'elle reçoit.

Puis, questionnant la malade, il l'amène à exprimer, solliciter les soins du Centre :

- Tu ne fais pas les visites? (les visites de contrôle au service hospitalier de gynécologie).

- Si.

- Les grossesses ne s'en vont plus?

- Elles s'en vont.

- Que veux-tu donc?

- Je veux que tu me soignes (69).

"L'hôpital du gouvernement" et les médicaments modernes ne sauraient certes convenir tout à fait à la santé et au caractère fragiles et impondérables des *citomi*, dont la filiation surnaturelle ou quelque autre proximité originelle avec les génies sont attestées par une ou plusieurs malformations. Mamona le confirme à une jeune femme, le 15 janvier 1984. Agenouillée, celle-ci berce son bébé hydrocéphale :

- Certains jours, vous l'amenez à l'hôpital parce qu'il a de la fièvre. Là-bas, que préfère-t-il? Les piqûres ou les médicaments (ingérés par voie buccale)?

- Les comprimés.

- Les comprimés?

- Eêêê!

- Il n'aime pas les injections. Si tu continues à ne pas en tenir compte, il s'en ira "comme rien". Amène-le ici, il t'enverra des rêves. Viens lui (faire) donner le *mbuku*. Lève-toi, au nom de Maman (70).

Mais ces insuffisances de la biomédecine sont parfois dénoncées en termes plus incisifs... Affectée de troubles multiples qui ont été antérieurement attribués à l'action du *nkisi* Mbu:mba mais dont Mamona a immédiatement perçu l'origine sorcière, une fidèle s'entend prévenir -le 30 octobre 1983- de l'inutilité et du danger que comportent, dans son cas, les soins hospitaliers :

«... Si tu vas à l'hôpital, on t'opérera (71) pour rien!» (72).

L'augmentation du nombre des avortements est associée à un dérèglement des mœurs caractéristique du milieu urbain. Elle est aussi imputée pour une large part aux médecins qui favorisent, délibérément ou inconsciemment, les pratiques abortives. Le 25 novembre 1984,



Mabula mbata s'adresse en ces termes à l'assistance féminine :

«Pourquoi provoquez-vous des avortements? Dieu n'a pas voulu cela. Nous renions les valeurs ancestrales. Le docteur est venu; il agit par avortements (73) pour éviter les naissances... Quelques années après, leurs injections et leurs comprimés vous font souffrir» .

L'hôpital paraît inutilement coûteux et en cela comparable à l'action pernicieuse des guérisseurs, ainsi que le déplore Mamona, le 23 octobre 1983, lors de son entretien avec T... Emilienne, déclarée atteinte de stérilité:

- Les féticheurs noirs, les *nkisi si*, l'hôpital font accoucher les gens. Depuis que tu es dans cet état, n'as-tu pas tenté de guérir grâce à l'une de ces voies?

- J'ai essayé.

- Pourquoi ne mets-tu pas au monde? Tout ce que tu as fait, c'est gaspillage d'argent! (74).

En citant les *nkisi si* dans une énumération des diverses instances qui jalonnent l'itinéraire thérapeutique, l'esprit qui possède Bouanga Henriette désigne l'ensemble des mouvements fondés par les "mères des génies" et regroupés au sein de l'UNTC dans la catégorie des "parapsychologues-bakissi bassi". De par leur fidélité aux cultes ancestraux et la proximité qu'ils restaurent avec les génies, ceux-ci offrent, selon Papa Comité et son entourage, un type de recours plus efficace et plus éminent que l'hôpital et a fortiori que les "féticheurs". Encore faut-il, bien sûr, savoir distinguer le *Mvulusi*, parmi tous ces groupes, et y adhérer sans restriction afin de recevoir, dans leur ampleur, les bienfaits des divinités. Le génie Ta Nsaiy déclare donc (le 15 janvier 1984) par la bouche du médiateur:

«Ici, c'est l'hôpital des *nkisi si*. Sa vocation ne se réalise que par la prière. Si tu ne pries pas, le *Mvulusi* ne peut te soigner». Et d'ajouter peu après : «Ici, cela n'a rien à voir avec l'hôpital du gouvernement. Là-bas, ils ne prient pas» (75).

Malgré cette primauté de la prière dans la démarche médico-rituelle, les collaborateurs du médiateur soulignent à tout propos la vocation médicale du *Mvulusi* qu'atteste, selon eux, son intégration à l'UNTC. Imperturbablement, certains d'entre eux me déclarent, en 1983, que «Nous ne faisons que soigner; nous ne prions pas. Nous sommes un "Centre thérapeutique pour la médecine traditionnelle". Ce sont les "religions" qui prient... comme les "zéphyrins" (76), par exemple». Puis il sera question, l'année suivante, de changer d'étiquette, de quitter l'UNTC et de proclamer officiellement le caractère religieux du message de Ma Meno. Avec la même conviction, l'accent sera mis sur la nécessité de la prière et sur son rapport direct avec l'efficacité des soins dispensés au Centre. Evaluant ses intérêts et s'adaptant à des conjonctures changeantes, le mouvement rétablira enfin la primauté du label "Centre de médecine traditionnelle".

Si les frais occasionnés tant par la biomédecine que par les soins des guérisseurs apparaissent comme autant de "gaspillages d'argent", la gratuité d'un remède ou d'un acte médical est jugée dévalorisante (77). Abordant cette question -le 7 avril 1984- pour justifier les tarifs en vigueur dans la communauté, Bouanga Henriette obtient aisément l'approbation de son auditoire qui lui répond d'une seule voix :

- Entre la chose que l'on paie et celle qui est gratuite, laquelle est la meilleure?

- Celle que l'on paie!

- Celle que l'on paie, non? Les médicaments gratuits, est-ce bon?

- Non! (78).

L'aggravation de l'état d'un malade interné au Centre est interprétée comme un "manque d'eau" ou une "insuffisance de sang" nécessitant des actes médicaux caractéristiques des soins hospitaliers. Perfusion (79) et transfusion (80) ne sont pas transposées dans l'imaginaire; leur spécificité technique n'est donc pas revendiquée par les génies mais plutôt conçue comme inhérente à la modernité. Arrêtant lui-même les termes de la complémentarité des deux médecines, le *Mvulusi* affermit son identité à travers les limites qu'il se fixe apparemment dans ce partage des tâches avec l'hôpital.

Toujours suivi d'un nouveau séjour au Centre et présenté comme une attestation de l'alignement des génies sur une recommandation fondamentale de l'OMS et du Ministère de la Santé, l'envoi d'un fidèle à l'hôpital n'apparaît donc pas comme un aveu d'impuissance. Il renforce le prestige du mouvement dont la supériorité sur les médecins réside notamment dans la voyance : nul n'ignore, en effet, que ces derniers sont non seulement impuissants devant les maladies dues aux forces-*nkisi* et aux sorciers mais encore incapables de "voir" au-delà de la réalité sensible pour discerner ce qui relève ou non de leurs compétences... Ils ne peuvent à la rigueur que soupçonner l'origine "mystique" de la morbidité, et partant leurs propres limites, à travers l'échec de leurs pratiques... C'est pourquoi, m'explique T... Bernard dont les douleurs abdominales et intercostales dues à un piège invisible ont fortement diminué depuis qu'il est pris en charge par le thaumaturge, les ensorceleurs de son lignage ont tout fait pour le maintenir sous la coupe des docteurs, avant qu'il ne soit conduit au Centre.

En soulignant l'inadéquation de la puissance des génies avec la spécificité ou le degré d'évolution d'une pathologie, le *Mvulusi* ne s'efface jamais au profit des guérisseurs, exception faite de la vénérable Ma Bondo (81), *nga:nga nkisi* réputé de la région de Pounga qui compte parmi les adeptes de Ma Meno Véronique. Il oriente le client vers une instance biomédicale à laquelle il n'accorde ainsi qu'une efficacité toute relative et circonstancielle.

Le fait d'en référer à la médecine moderne peut donc être motivé :

- par l'état jugé désespéré du patient et la proximité prévisible d'un terme fatal de la maladie, qui ne doit, à aucun prix, survenir au Centre;
- par la nécessité d'assurer, ponctuellement et par voie médicamenteuse, le rétablissement du malade qui, se manifestant lors de son très prochain retour au Centre, illustrera l'oeuvre bienfaisante des génies.

Selon que discours, mimiques, propos allusifs du (de la) voyant(e) attribuent ou non une origine "nocturne" à la souffrance, le recours à la "médecine des Blancs" et plus particulièrement à l' "hôpital du gouvernement" -notoirement démunis face à la sorcellerie- apparaît :

- soit comme un pis-aller dépourvu de signification thérapeutique, principalement destiné à dégager la responsabilité du Centre ou à en éloigner les cas jugés désespérés;
- soit comme une formalité nécessaire, préalable au plein exercice du pouvoir curatif des *nkisi si*.

«Si tu manques d'eau ou de sang, prends un billet et va à l'hôpital. Là-bas, ils feront une visite nette, juste» (82). Ainsi s'exprime Batchi Guy-Charles, le dimanche 23 octobre 1983, invitant les fidèles à accepter ce changement de traitement lorsqu'il s'avère nécessaire, avant de leur assurer que les examens médicaux confirment toujours le diagnostic effectué au temple.

Mabula mbata interpelle les parents d'une malade, le 1er avril 1984 :

«D'abord nous la soignerons, puis nous verrons s'il y a encore en elle suffisamment d'eau et de sang. Je pense qu'elle n'a plus de sang. Quant à l'eau, il y en a encore un peu; donc, il faudra que vous l'amenez à l'hôpital pour qu'on lui ajoute de l'eau et surtout du sang» (83).

Diversifiant les situations qui nécessitent la collaboration des deux démarches, prédicateurs et voyants attribuent aux génies une pleine maîtrise des techniques modernes dont ils usent -sous la direction de Papa Comité- non seulement pour soigner l' "humanité souffrante" mais encore pour discerner les cas relevant, dans un premier temps, de la médecine occidentale.

«Le *Mvulusi* a son propre équipement radiologique, son propre microscope pour voir s'il y a insuffisance d'eau ou de sang, si le coeur est malade ou si le sang est devenu mauvais. Il voit ce qu'il en est et t'envoie à l'hôpital» (84).

«Dis au chef du village (Papa Comité) qu'il t'envoie à l'hôpital. Tu vas montrer tes selles et ton sang; c'est devenu sale» (85).

Les solliciteurs refoulés par le *Mvulusi* appartiennent également à trois autres catégories dont il sera plus précisément question dans les développements consacrés à la dissociation de la Personne ainsi que dans l'analyse des significations sorcières de la maladie :

- Ceux dont le double a été blessé au cours d'un combat "nocturne" et qui se confessent trop tard (86).

- Les individus souffrant d'hydrocèle ou de hernie inguino-scrotale. Les Kongo nord-occidentaux, pour la plupart, voient dans ces difformités (87) la possession d'un *cinko:ko* très recherché dont on priverait le propriétaire en le guérissant, et à l'intérieur duquel il conserve, dit-on, suffisamment de vaisselle et de nourriture pour faire festoyer toute une assemblée de sorciers; chaque soir, avant de dormir, il se déleste de ce sac monstrueux et le pose dans sa chambre, contre la porte. Par extension, le *Mvulusi* refuse de traiter les "hernies", considérées comme trop manifestement rebelles aux "médicaments des génies" contenus dans l'eau bénite.

- Les personnes dont il apparaît au cours de la séance de voyance diagnostique qu'elles ont été empoisonnées par de la chair humaine.

Le malade déclaré sorcier s'est délibérément livré à l'anthropophagie après s'être dédoublé, comme il se doit, mais en ignorant que la victime avait -avant sa mort physique- rendu son corps spirituel inconsommable au moyen d'un rituel approprié. Innocent de ses souffrances, il a absorbé sans le savoir de la chair d'un double humain -dans le monde sensible, où la matérialisation de cette nourriture n'est supportée par nul organisme étranger à la sorcellerie- après qu'elle eut été mélangée à son alimentation habituelle par un empoisonneur de son entourage.

En de rares occasions, ce diagnostic ne débouche pas sur un refus; on tente le tout pour le tout au moyen de plusieurs prises d'eau dont le dosage correspond à l'état d'avancement de la maladie. Le patient doit alors espérer 'être pris de diarrhée' (*kutwê:ka*) dans un délai assez court pour évacuer à temps le poison.



## 3.2 LES CAUSALITES "NOCTURNES" DU MALHEUR

### 3.2.1. FAUX GUERISSEURS ET VRAIS SORCIERS

Collectivement désignées sous le terme de *bunga:nga*, les spécialités magico-thérapeutiques et divinatoires des "féticheurs" recouvrent, selon le *Mvulusi*, une part importante du champ étiologique. Médecine et voyance ancestrales, dont la contestation s'appuie, on l'a vu, sur leur identification à une large part des causalités sorcières de la maladie, s'organisent autour du concept de *cinko:ko* dont la prépondérance apparaît également dans l'argumentation critique du *Mvulusi* à l'encontre des *nga:nga*.

Assimilés à des sorciers, ces derniers s'en voient, en effet, attribuer les caractéristiques et les moyens. Les machinations qu'on leur prête ont donc une double finalité :

- satisfaire une insatiable faim cannibalique;
- obtenir des doubles humains nécessaires à la création des *cinko:ko*, pouvoirs dont les fonctions ambivalentes, agressives et curatives, compromettent l'art médico-magique aux yeux de Ma Meno Véronique et des siens.

Il m'importe, en conséquence :

- de situer le *cinko:ko* par rapport aux autres agents "nocturnes" de la maladie qui sont autant de moyens d'agression nécessaires aux procédés imaginaires élaborés pour créer, acquérir, entretenir, utiliser ce monstre, celui-ci apparaissant d'ailleurs comme l'un des principaux acteurs de ces stratégies;
- d'exposer sa genèse à travers les épisodes de sa création, de son acquisition et de son activation;
- d'analyser ses fonctions psychologiques et sociales, réelles ou fictives, néfastes ou bénéfiques;
- d'illustrer ses multiples rapports à la maladie et plus particulièrement ses usages divinatoires et thérapeutiques.

Inscrivant la perversion de la tradition médicale dans l'amplification actuelle de la sorcellerie, Ma Meno Véronique fait du *cinko:ko* le point d'appui de toute dénonciation des comportements sataniques.

Une réflexion sur les formes matérielles et rituelles d'incarnation et de maîtrise de cet assemblage d'éléments humains et animaux montrera comment la dilatation et l'extension des croyances qui s'y rapportent autorisent le *Mvulusi* à discréditer tout support concret -autre que l'eau bénite- d'une puissance curative ou prophylactique, et à éliminer ainsi la totalité de la pharmacopée.

Non seulement la possession d' "animaux invisibles" est dénoncée -malgré leur importance dans le système médical traditionnel- en raison des conditions meurtrières et anthropophagiques de leur existence, mais encore le *nlo:ngo* (médicament) et l'ensemble de ses composants -par définition extérieurs au *nyi:mbi*- deviennent suspects et (donc) impurs, de même que les autres objets et ingrédients constituant le *cikalu*(1) du guérisseur. Tous sont de possibles réceptacles des entités sorcières en question, ou pour le moins des constituants nécessaires à leur création.

D'autre part, j'ai montré plus haut comment la surdétermination du concept de *nkisi* -dont l'une des définitions réfère exclusivement au monde diabolique des *cinko:ko*- permet au *Mvulusi* de discréditer les autres titulaires de ces forces qui composent la quasi-totalité de la concurrence. Nécessairement général et "globalisant", son discours ne mentionne jamais le déterminatif habituellement associé au titre de *nga:nga* pour spécifier la nature des activités de l'intéressé. La condamnation collective des praticiens les place tous au même niveau de nocivité et de culpabilité.

Cette généralisation s'appuie au demeurant sur une réputation dûment établie de la majorité d'entre eux. Disposant nécessairement, dit-on, de nombreux *cinko:ko* indispensables à l'accomplissement de leur tâche, ils sont, de ce fait, des sorciers en puissance sinon en actes.

Désigné comme herboriste, un seul d'entre eux semble insoupçonnable de par la nature même de ses activités. Il s'agit du *nga:nga mbuka*, le "*nga:nga* qui soigne" et, peut-on dire, "ne fait que soigner" à l'exclusion de toute finalité ou de tout procédé en rapport avec l'invisible. En effet, sa dénomination intervient toujours dans des circonstances visant à rappeler l'extériorité de sa fonction au domaine "nocturne" et l'innocence de sa démarche thérapeutique.

Invoquant, au moyen de plusieurs exemples, l'omniprésence du numineux ainsi que l'inopportunité de dissocier radicalement le principe actif et la charge hiérophanique de la plante, de nombreux informateurs nient, cependant, le bien-fondé de cette séparation établie entre la matérialité et la spiritualité de la démarche médico-rituelle. Ils n'y voient qu'une innovation inspirée à certains guérisseurs par leur désir d'attester un savoir et une pratique conformes à la scientificité et à la morale des conceptions modernes de la Santé et de l'acte médical (2).

Cette affirmation émane tant des dirigeants du *Mvulusi* que de plusieurs *nga:nga* questionnés, bien sûr, séparément. Les premiers tiennent à la dimension "mystique" de la médecine ancestrale pour, d'une part, la revendiquer dans son essence et sa pureté, et, d'autre part, en dénoncer l'actuelle perversion qui la rend -au prix de nombreux amalgames- assimilable à la sorcellerie. Les seconds sont conscients de la nécessité d'insister sur l'ampleur de leurs pouvoirs invisibles pour conserver ou accroître leur clientèle.

La maîtrise de la Force Vitale paraît aux uns et aux autres indispensable à toute démarche protectrice ou thérapeutique. Mais leur accord s'arrête là. Les *nga:nga* affectent, en public, de tout ignorer des termes dénommant les procédés d'envoûtement. Les dirigeants de la secte affirment, au contraire, que ces appellations évoquent dans tous les esprits les activités vénales et maléfiques par lesquelles les "féticheurs" s'enrichissent, en sus des profits légaux qu'ils tirent de leurs fonctions officielles et bénéfiques :

1- Le verbe *kuva:nda* désigne l'ensemble des activités auxquelles se livre un individu pour acquérir des capacités surhumaines, ainsi que ses démarches et requêtes, en ce sens, auprès d'un ou de plusieurs *nga:nga*.

2- *Kuvandila* signifie agir à distance sur autrui pour le diminuer et le dominer dans le but de le faire souffrir ou d'acquérir ses faveurs. Ainsi, celles d'un être aimé peuvent-elles s'obtenir en remettant à l'opérateur de la terre soigneusement prélevée, avec une feuille, sur la trace du pied de la personne désirée, un mégot de cigarette jeté par elle, un morceau de son pagne ou quelques-uns de ses cheveux, etc... La sympathie d'un employeur ou l'indulgence d'un juge peuvent être suscitées de manière comparable.

Il s'agit soit de l'intervention, sur la scène événementielle et fantasmagorique du *nyi:mbi*, d'une entité sorcière mise par le consultant à la disposition de son client, soit d'une influence numineuse -le long de ce que MAUSS appelle les "chaînes sympathiques"- déclenchée

au moyen de substituts métonymiques de la personne visée, dont la composition est enfermée dans un 'flacon' (*cibulika*).

L'interprétation divinatoire et judiciaire du cours et du sens des choses privilégie l'une ou l'autre de ces deux significations. Le parti de l'accusation propose toujours la première, qui est la plus grave dans la mesure où sa dimension sorcière dramatise l'affaire en l'associant aux maladies, accidents et autres vicissitudes récemment survenus dans le matrilignage contre un membre duquel ce maléfice paraît avoir été effectué.

Destiné à infléchir la volonté d'autrui en vue d'un succès sentimental, économique ou judiciaire, ce type d'action à distance participe de rituels très variés (3). Nécessitant également l'emploi de nombreuses plantes, en référence métaphorique à leur usage thérapeutique (4), il exprime la bipolarité et l'ambiguïté des simples et du médicament dont l'utilisation magique est associée, comme effet ou cause, à leur vertu curative. C'est ainsi que les propriétés hémostatiques, cicatrisantes, émollientes ou antalgiques attribuées à de nombreuses plantes doivent être associées au fait que ces dernières interviennent dans la préparation de "flacons" destinés à donner la "chance" en amour, au travail ou face au juge, en apaisant les conflits, en calmant les antagonismes ou en atténuant les préventions.

C'est au demeurant sur cette pluralité sémantique et fonctionnelle des substances et des actes médico-magiques que s'appuie le *Mvulusi* pour condamner sans appel l'art des *nga:nga*.

3- Lorsque, sur des procédés identiques, le verbe *kuvandila* est remplacé par celui de *kutoba*, -terme auquel SWARTENBROECKX (1973 : 644) donne en kikongo la signification de percer, piquer, traverser de part en part-, les forces sollicitées sont destinées à tuer... Ces méthodes n'expriment pas toujours le déroulement d'une activité située dans le monde de la nuit. Elles signifient parfois, ai-je précisé, un enchaînement métonymique d'influences non localisables. Même dans ce cas, l'interprétation de l'affaire en termes de sorcellerie et d'anthropophagie paraît inéluctable : en cas d'échec de l'opération, généralement imputé à l'insuffisance ou à l'inadéquation des informations et des ingrédients fournis au spécialiste, le client doit, en effet, lui "offrir" en réparation un membre de son propre lignage.

4- Le verbe *kuloka* exprime à la fois l'activation rituelle et répressive d'un *nkisi* et l'intervention humaine dans le *nyi:mbi*. Toute entreprise d'envoûtement ou d'ensorcellement ainsi que les maux et la situation qu'elle provoque sont dénommés par le terme *nloko* (5). A l'exception des *nloko* consistant à actionner un *nkisi* (6) pour châtier un délit, la finalité de ces procédés est d'inciter les victimes soit à l'acquiescement de quelque devoir familial trop longtemps négligé, soit à une réparation nécessitée par la transgression d'un interdit. La plupart de ces activités sont le fait de *nga:nga* titulaires de *nkisi* ou spécialistes d'activités inavouables et fréquemment mentionnées par le *Mvulusi* pour accuser les "féticheurs" de commercialiser leurs capacités d'agression.

5- Sorciers et "féticheurs" savent 'envoyer un *nkulu*' (*kutumina nkulu*) (7) ou 'un *cinko:ko*' (*kutumina cinko:ko*) chez quelqu'un pour l' 'agresser' (*kubatikini*), le 'frapper' (*kubula*) ou, enfin, pour le contaminer en lui infligeant quelque maladie dont la guérison procèdera d'un traitement complexe, administré par un guérisseur assisté d'un auxiliaire invisible et identique à l'entité pathogène.

Progressivement, cette notion de contamination induit aujourd'hui, par dérivation sémantique, celles de 'contagion' (*ntambikulu*)(m) et d' 'épidémie' (*civu:nga*)(8). Cette dernière appellation évoque l'activité sorcière signifiée par le verbe *kuvu:nga* (9).

Il s'agit là, aux yeux des responsables du *Mvulusi*, d'un vice rédhibitoire de l'art

médical des *nga:nga*.

Malgré leur acharnement à blâmer ceux-ci, plusieurs fidèles, parmi lesquels un proche du médiateur, reconnaissent -avec quelque réticence- que l'on peut parfois leur faire appel à condition d'en avoir reçu l'autorisation de Papa Comité. Ils insistent sur un nécessaire "réalisme" du *Mvulusi* face aux fortes pressions et aux antagonismes lignagers que subissent les adeptes en raison de leur foi.

Si tous les ensorceleurs ne sont pas des *nga:nga*, ces derniers paraissent toujours identifiables aux premiers... à moins que, touchés par la grâce autant que par l'urgence d'une nouvelle stratégie professionnelle, ils n'attribuent officiellement leurs pouvoirs à la puissance des *nkisi si* et ne subordonnent leurs activités à l'autorité de Mavoungou Victor.

Ce préalable est, certes, encore inacceptable pour des guérisseurs peu soucieux de remettre en cause la spécificité de leurs savoirs et de leurs pratiques, et de compromettre leurs intérêts du moment.

Sa portée "politique" ne doit cependant pas être sous-estimée; en effet :

1- Il prend en compte les facultés imaginatives des parties en présence, au cas où l'évolution de certaines conjonctures les inciterait à réévaluer en termes de complémentarité leur spécificité et leurs impératifs professionnels.

2- Il évite au *Mvulusi* -qui se veut dépositaire et gardien de la "tradition"- de prendre par trop distance avec elle et de se contredire en faisant obstacle aux ralliements et au consensus.

3- Il justifie la collaboration de la secte avec Kibondo Kingoma Mélanie (alias Ma Bondo), tante paternelle du médiateur, connue dans tout le Kouilou pour sa maîtrise de nombreux *nkisi*.

Jugée indispensable dans certaines configurations causales de la maladie, cette association autorise un renouvellement du diagnostic et le rétablissement d'une sorte d'itinéraire thérapeutique au sein du mouvement. C'est particulièrement le cas lorsque la gravité (ou l'aggravation) de l'état d'un patient soigné au Centre de Pointe-Noire semble due à la dissociation de sa Personne et exige en cela qu'on en réfère à la vieille guérisseuse, spécialisée, on l'a vu, dans la "récupération de l'esprit" pour autant que la perte de celui-ci est attribuée à une agression "nocturne" contre le malade plutôt qu'à son dédoublement volontaire et sorcier. L'intéressé doit alors se rendre à Pounga, en train ou par la route, afin d'y subir les rituels nécessaires à la restauration de son être (10).

Favorisé par les liens de la parenté, l'établissement de cette complémentarité ne constitue encore qu'un cas isolé, et l'interdiction de recourir aux services des guérisseurs est toujours présentée aux fidèles comme la plus importante et la plus dangereuse à transgresser.

Les activités des *nga:nga* sont publiquement remises en cause par les prédicateurs du *Mvulusi* qui développent leur argumentation de manière à déconsidérer globalement flore et pharmacopée à travers les usages "nocturnes" et pathogènes auxquels elles se prêtent :

1- Quoi qu'ils recherchent auprès des "féticheurs", les fidèles encourent des dangers liés à leurs incapacités ou à leur perfidie, au mécontentement des génies ainsi qu'à une incompatibilité fatale entre le *mbuku* et l'état d'impureté consécutif à la violation d'un interdit.

Mabula mbata leur signifie sans ménagement le caractère subversif de leur attitude et la précarité de leur situation :

«Certains parmi vous suivent le *Mvulusi* avec deux coeurs. Ils vont chez les *nga:nga*, puis viennent ici. C'est une sale pagaille» (11).



«Débarrassez-vous des mauvaises "choses" que vous donnent les "féticheurs"! Sinon beaucoup de gens du *Mvulusi* finiront au cimetière de Mongo Nkamba» (12).

Batchi Guy-Charles surenchérit en subordonnant, lui aussi, santé et salut à l'abandon de tout objet ou produit remis par l'un de ces praticiens :

«Quoi que t'ait remis un *nga:nga*, la moindre petite chose, donne cela au chef du village» (13).

«Mères, pères, cadets, il est temps pour nous et pour vous de beaucoup prier afin de découvrir la vérité du *Mvulusi* et d'abandonner les choses sataniques qu'il y a dans vos maisons... Prends ces choses que tu portais sur le corps et remets-les au *Mvulusi*, chez le chef du village» (14).

2- Mais le discours se situe parfois à un niveau moins général pour nommer le contenant et, plus rarement, la nature même de ces réalités impures.

Soulignant une fois de plus, dans sa prédication du 23 octobre 1983, le dépouillement et la pureté du *Mvulusi*, Batchi Guy-Charles énumère quelques objets (cordelettes, bouteilles) sous la forme desquels les "féticheurs" commercialisent des pouvoirs (anti)sorciers et dangereusement ambivalents :

«Nous qui avons adhéré au *Mvulusi* il y a longtemps, nous savons que, de Papa Comité, personne n'a jamais reçu de *nsi:nga* (15) ni de 'bouteille' (*mbwata*) à placer dans la maison en protection contre Satan.(16) (...) Que Papa nous recommande-t-il? Seulement de prier... Surtout l'adepte du *Mvulusi* ! Ne valent pour lui que la prière et les bougies!» (17). «Ne comptez pas sur les affaires des *nga:nga* !».

Et de rappeler le mot du médiateur, selon lequel «si nous sommes nés avec nos cheveux pour seule parure, ce n'est pas pour nous harnacher avec toutes ces amulettes.»

Au cours de la séance de voyance du 15 janvier 1984, à laquelle se présente un jeune homme malchanceux dont les déboires tiennent aux contacts qu'il entretient avec des "féticheurs", le génie Mamona inspire ces paroles à Bouanga Henriette :

«Ta santé n'est pas bonne. Ta femme *nkisi si* déplore que tu n'aies pas de travail. Tu attaches des *nsi:nga* sur ton corps; tu mets des flacons dans ta maison. Elle (ton épouse invisible) est devenue toute sale. Elle ne veut pas de ces façons!» (18).

Le 30 octobre 1983, dans une formulation aussi brève que révélatrice, et à l'étonnement général, la divinité zaïroise prononce le mot *cinko:kq* plutôt que d'user du terme plus indirect de *kibulu* (m) (animal), comme il est coutume de le faire au temple. Ce faisant, elle examine l'enfant d'une jeune femme nouvellement arrivée pour le soumettre à sa clairvoyance.

Informé de ce qu'en raison de la maladie de son fils la jeune femme est accusée par les siens de posséder un animal invisible, le génie la disculpe au yeux de l'assemblée en affirmant d'une voix forte qu'il s'agit là d'un coup monté par des parents furieux de la voir s'en remettre au *Mvulusi* et désireux de confier l'affaire à plusieurs voyants et guérisseurs avec lesquels ils se sont abouchés. Le danger est donc double, affirme-t-il en fixant la sollicitieuse visiblement éprouvée : taxée de sorcellerie par ceux-là même qui s'y livrent dans son environnement immédiat, elle risquerait la santé de son enfant et sa propre réputation en faisant confiance à des *nga:nga* non seulement dépourvus de compétences réelles mais encore susceptibles de

corroborer la fausse accusation lancée contre elle :

«La famille pense que c'est toi qui as un *cinko:ko*. Tu as compris, Maman?»  
(19).

La mère du jeune malade doit comprendre que l'état du garçon autant que son propre devenir dépendent du diagnostic de Mamona... Selon que sa réponse et son comportement immédiat laisseront ou non présager sa docilité et sa piété vis-à-vis des *nkisi si*, le génie continuera ou non de la soutenir face à une accusation qu'il pourrait encore confirmer et renforcer dans une volte-face justifiée par une nouvelle vision.

Mamona dispose d'une formule consacrée à l'intention de certains nouveaux venus, jugés victimes de quelque objet impur et sommés de le remettre au médiateur à l'issue de leur confession :

«Oui Papa, nous avons clairement vu comment cela (la maladie) est survenu. Viens te faire baptiser en buvant l'eau du *Mvulusi*. Livre ton coeur et remets toutes tes "affaires" au "chef du village"; là-bas (sur le lieu de la confession), vous ne serez qu'entre vous»  
(20).

3- Véhiculée par la seule eau bénite, la puissance des génies s'avère supérieure à celle que manifestent les *nga:nga* au travers d'une infinité de supports matériels; ces derniers constituent non seulement la "preuve" de l'impureté et du satanisme latents des "féticheurs" les mieux intentionnés, mais encore celle de leur ignorance.

«Au *Mvulusi*, lorsque Mamona exerce sa voyance, il n'a pas besoin d'un *cikalu* (21) pour savoir ce dont il s'agit. Donc, le *Mvulusi* n'est pas comme les "féticheurs"!» (22).

«Ne doutez pas que Mamona soit tout à fait différent du *nga:nga*! Dans l'exercice de sa voyance ce dernier a besoin de beaucoup de choses : la noix de kola, le gingembre, les *milo:ndo* (23). Et tous ces trucs compliqués dont il dispose, il les mâche et te les crache sur la figure...(24). Or, Mamona se tient assis sur une chaise. Il "voit" la personne sans l'aide de quoi que ce soit. Il perçoit tout ce qu'il y a sur ton corps» (25).

«Nous avons cherché maints guérisseurs; nous avons bu des décoctions de beaucoup de bois et de feuilles... Les souffrances ne cessent pas» (26).

On affirme aussi que l'incompétence des voyants et des guérisseurs, qui n'a d'égale que leur âpreté au gain, se révèle souvent lourde de conséquences en raison de leur incapacité de discerner les cas de maladie relevant spécifiquement de la "médecine moderne" :

«Chez quel *nga:nga* avez-vous été qui ait pu constater un "manque d'eau et de sang" (27) et qui vous ait recommandé d'aller à l'hôpital? Lui te dit : 'Aaaah! Donne de l'argent, une dame-jeanne de vin, des cigarettes, donne tout cela afin que je puisse te traiter.' Mais il ne peut pas savoir si la personne qu'il soigne manque de sang ou d'eau. Or, au *Mvulusi*, si l'on s'aperçoit que ton corps est sombre (28), on te rend ton argent, on te laisse partir pour que tu reviennes te faire "laver", et que, le dimanche suivant (dès la première séance de voyance après le début du traitement), nous commençons à percevoir l'évolution de ton état... Depuis que je suis ici, depuis que je fais des rapports sur ces affaires, je n'ai pas encore vu un malade se présenter pour contester la véracité des choses qui lui ont été dévoilées» (29).

«Quel *nga:nga* saurait soigner une maladie envoyée par un *nkisi*? Je vous affirme que si le malade va là-bas (chez le guérisseur) il mourra! N'allez pas dire ensuite que

nous tuons les gens! Bien que reconnaissant la qualité de la voyance effectuée au *Mvulusi*, les parents d'une malade l'ont sortie du Centre et l'ont amenée chez un guérisseur... Et elle est morte! (...) Citez-moi un *nga:nga* qui sache de quoi parlent les *nkisi si*! Citez-le moi donc! Il n'y en a pas!» (30).

Mais l'entêtement et l'incrédulité de ceux qui refusent le message de Ma Meno sont parfois sans limite, alors même qu'ils en ont reçu les bienfaits :

«Le *Mvulusi* soigne beaucoup de gens; mais lorsqu'ils sont guéris, ils s'en retournent chez les *nga:nga*» (31).

4- L'itinéraire thérapeutique se prolonge interminablement, jalonné par les consultations de ces praticiens que la nature même de leurs pouvoirs implique dans la dimension "nocturne". Ils se partagent ingénieusement la clientèle en insistant sur les complémentarités de leurs spécialités respectives, allant parfois, dit-on, jusqu'à aggraver délibérément et de diverses manières tant l'état de leur patient que ses causes et ses conséquences conflictuelles...

Aussi Batchi Guy-Charles lance-t-il, le 23 octobre 1983, un avertissement aux inconscients parfois tentés d'acheter des protections magiques dont les effets néfastes tiennent non seulement à la malveillance des *nga:nga* -qui vendent aussi des pouvoirs d'agression et poussent l'immoralité jusqu'à choisir leurs victimes parmi leur propre clientèle-, mais encore à la réaction répressive des génies :

«Vois! Si le *nga:nga* te prépare une "bouteille", même avec ta foi en Dieu tu n'en connaîtras pas le secret. Ton enfant mourra à cause de son contenu, à moins que ce ne soit toi. Le "féticheur" bloque ton corps et ta "chance" de travailler» (32).

Mamona tient un propos similaire, le 4 mars 1984, en examinant M... Rachel, fillette d'une dizaine d'années, atteinte de troubles divers, affectée d'une malformation du pied droit et considérée par ses proches comme une "enfant des génies" (c'est-à-dire un *citomi*).

Par la bouche de Bouanga Henriette, il questionne sa mère :

- A qui t'es-tu adressée?

- A un *nga:nga* .

- Qu'est-ce que ce guérisseur a soigné? La maladie est encore entièrement sur elle!

C'est sa mère *nkisi si* qui l'a sauvée. Ce "féticheur" veut prendre son esprit! Sa maladie est due aux sorciers. Son esprit est parti (se cacher) dans l'eau grâce à sa mère *nkisi si*. C'est la 'famille maternelle' (*famille ya Ma:ma*)(m) qui l'a ensorcelée! Vous avez compris? (33).

Dédoublée par le *nkisi si* dont elle est issue (34) et qui a caché son esprit dans l'eau pour sauver sa personne d'une agression invisible à laquelle a même participé le thérapeute qui l'avait en charge, la petite fille est aussi la proie d'un diable. Elle se trouve, de ce fait, dans un état désespéré. Une tentative de rétablissement de l'unité de son être devrait être bientôt tentée au Centre (35).

Le 4 mars 1984, Batchi Guy-Charles met l'accent sur l'accroissement des antagonismes et des règlements de compte dus aux révélations publiques et conflictuelles des voyants qui, suscitant ou aggravant délibérément luttes et discordes, sont en fait les promoteurs intéressés d'une sorcellerie qu'ils prétendent combattre :

«Avant de venir au *Mvulusi*, certains vont chez les "féticheurs". Là-bas, le

*nga:nga* leur dit : 'C'est ton oncle qui t'a ensorcelé', 'c'est le frère aîné de ton père', 'c'est son cadet'. Or nous ne travaillons pas ainsi. Ce serait mal, car si ton oncle nourrit du ressentiment en raison des propos que lui a tenus le voyant, tu ne peux plus bien te porter; la maladie risque de s'aggraver...» (36).

Avant d'analyser les accusations de sorcellerie et d'anthropophagie lancées par le *Mvulusi* contre voyants et guérisseurs, on notera deux procédés par lesquels ils ont acquis, parmi les Kongo nord-occidentaux, la réputation de répandre la maladie ou de provoquer sa récurrence par un usage maléfique des simples, justifiant de la sorte les anathèmes de Ma Meno Véronique. Ils placent sur des chemins fréquentés des plantes médicinales usagées, afin de s'assurer une clientèle régulière en contaminant les passants.

Des pièges redoutables, propageant toutes les maladies, peuvent être fabriqués :

- avec les végétaux ayant servi à élaborer un amas sphérique d'ingrédients médico-magiques (le *nci:ndi*) avalés par le patient en même temps que quelques gorgées d'huile de palme;

- avec ceux dont les feuilles sont intervenues dans la confection du *liko:so*, paquet des mêmes ingrédients arrosés d'eau recueillie en des endroits habités par les génies (37), de vin de palme ou de sève de *Costus* (38) et dont le patient absorbe le jus exprimé dans un verre;

- au moyen des simples nécessaires à la 'fumigation' (*cifulu*) et au 'bain thérapeutique' (*mpupu*) (39), avec lesquels le praticien peut aussi 'masser' (*kubwa:ta*) son client.

Selon de nombreux fidèles, impatients, au sortir de l'office, d'approuver à haute voix les propos des prédicateurs, ce type de traquenard est imputable à la majorité des guérisseurs.

Lorsque ceux-ci ne déposent pas sur le chemin d'innocentes victimes les plantes chargées des maux qu'ils ont soignés, il les jettent sur le dépotoir situé derrière la maison. C'est en effet le lieu où s'accumulent les forces recélées par les ordures ménagères et par la crasse de ceux qui s'y baignent quotidiennement, dans de grandes cuvettes... C'est également là que le sorcier est censé se dédoubler pour accéder directement au "village des morts".

Se débarrassant des plantes en cet endroit, le guérisseur veille généralement à déposer les écorces à part, sur leur partie extérieure et convexe, afin que la maladie ne revienne pas sur son client... Et mes interlocuteurs de stimuler leur indignation en précisant que l'artisan d'une guérison peut à tout moment l'annuler, dès lors que ses exigences en matière de paiement n'ont pas été satisfaites. Il lui suffit pour cela de "retourner" (*kuducika*) les écorces" (40).

Cette déconsidération des *nga:nga*, du médicament traditionnel et de ses composants, et, par là, non seulement de la flore mais aussi de l'objet en tant que symbole et réceptacle d'une puissance surnaturelle sera mieux perçue à travers l'analyse de la notion de *cinko:ko* vers laquelle le lecteur est d'ores et déjà orienté.

### 3.2.2. AGGRAVATION DU FLEAU SORCIER

Possédé par Ta Lusiê:mo, le médiateur déclare dans son homélie de Noël 1982 que «Jésus n'a pas dit que l'homme naît pour mourir. Il y a des gens qui tranchent l'existence des leurs. Vous qui êtes entrés au *Mvulusi*, priez beaucoup. Personne ne tranchera votre existence. Votre mort viendra en son temps. C'est moi Ta Lusiê:mo qui vous le dis» (41).

Rappelant, à la fin de l'année suivante, que la période des fêtes est toujours meurtrière en raison des agapes anthropophagiques auxquelles elle donne lieu, Batchi Guy-Charles affirme que les listes des victimes sont déjà établies... «Dieu a créé l'homme avec sa date de décès afin que chacun ne meure qu'à son heure. Lorsque le moment viendra, toi aussi tu partiras. Mais vois! A l'heure actuelle, même si ta date n'est pas encore arrivée, on se met à te trancher la vie (...). Surtout lorsque les fêtes arrivent (...) Déjà certains figurent sur les listes nocturnes» (42).

Ces quelques phrases évoquent pour les fidèles l'accroissement actuel du fléau sorcier combattu par le *Mvulusi* et auquel succomberont ceux d'entre eux dont les 'péchés' (*masumu*) (m) auront incité leurs génies à les abandonner... Et l'orateur de préciser, à l'issue d'un autre prêche consacré à ce sujet :

«A l'époque des ancêtres, nous ne succombions pas fréquemment, mais aujourd'hui les affaires sont devenues nombreuses. A l'heure actuelle, les sorciers nous tranchent la vie; mais le *Mvulusi* refuse cela. Il nous faut remettre le monde en ordre.... Vous voyez le cadet et l'aîné, l'oncle maternel et le neveu se battre à cause de la sorcellerie. Il faut que vous connaissiez la vérité du *Mvulusi*» (43).

C'est en termes vifs et sarcastiques, appuyés par des pitreries gestuelles et verbales suscitant l'hilarité de l'assistance, que Tchimboungou Georges, possédé par le génie Mabula mbata, évoque dans ses prêches les dangers de la sorcellerie en exhortant les fidèles à la soumission aux *nkisi si* qui, seuls, peuvent les protéger.

Le 17 janvier 1985, il peut encore brandir le péril de la suractivité cannibalique propre à la période des fêtes en informant son auditoire que, n'ayant pas suffisamment festoyé, les *ndoci* ont décidé, en quelque sorte, de mettre les bouchées doubles dans les mois à venir :

«Nous les génies, nous avons vu que le village est ébranlé. Un grand vent arrive. Il va bouleverser toutes les familles! Attention, enfants du *Mvulusi*! Les sorciers sont en train de s'agiter! Attention! L'année est achevée, les sorciers se sont dressés! Ils cherchent du "poisson salé" (de la chair humaine); ils n'en ont pas eu suffisamment pour les fêtes; donc, prenez garde! Ils se sont déchaînés. Restez tranquilles. Ils ont dit qu'il leur faudra de la chair humaine dans les mois à venir.

Prie beaucoup, enfant du *Mvulusi*, afin de ne pas te faire "avoir" par le mauvais vent qui arrive. Il détruira toutes les familles. Vous avez vu vous-mêmes comment les gens ont péri pendant ces fêtes! Mais l'enfant du *Mvulusi*, on ne l'a pas "eu"! C'est pourquoi les sorciers ont fait un convoi (ont réuni leurs forces) pour y parvenir. Priez beaucoup, mes amis! Faites un effort nuit et jour! C'est une grande affaire qui arrive! Nous les *nkisi si*, nous avons tout vu! Nous vous disons donc d'être intelligents, les amis! Priez beaucoup! Nous voyons que certains considèrent comme mauvaise la bonne nourriture (bons conseils et bons comportements). Je pense que la bonne alimentation, c'est celle que mangent vos amis (ceux qui suivent les commandements des génies). Si vous n'en voulez pas, cela vous regarde!» (44).

BUAKASA rapporte les propos d'un "nganga" relatifs à la prolifération actuelle de la

sorcellerie ("kindoki") : "La kindoki existe depuis longtemps. Jadis nos anciens avaient leur kindoki mais c'était pour faire des miracles, et non pour "manger" des gens. Par exemple pour commencer d'aller leur chercher tout ce qu'ils désiraient." (1980 : 140).

Il n'en va pas de même aujourd'hui. Le poids et la complexité des enjeux professionnels et des nouvelles formes du prestige, les contradictions psychologiques et sociales au plan de la propriété et des rapports de solidarité et d'autorité lignagères, les vulnérabilités individuelles et collectives dues à l'isolement et à la dispersion en milieu urbain, ainsi que les déséquilibres économiques et psychophysiologiques qui s'y rattachent sont interprétés à la fois comme conséquence et facteur aggravant de l'activité "nocturne". Face au déchaînement de celle-ci, normes, régulations et protections ancestrales s'avèrent aussi inefficaces que difficiles à maintenir (45).

Non seulement, dit-on, les stratégies sorcières s'enrichissent des conjonctures nouvelles évoquées ci-dessus ainsi que des techniques modernes empruntées au monde diurne, mais encore elles s'accroissent et s'affolent dans un désordre urbain auquel correspondent en contre-type, en tant qu'effet et cause, l'ébranlement et la transgression des règles du monde invisible. Les *ndoci* multiplient les agressions à l'extérieur de leur parenté matrilineaire et au mépris d'une indispensable entente préalable avec les sorciers dominants des lignées de leurs victimes. La maîtrise des diables qui les assistent dans leurs entreprises s'avère malaisée en milieu citadin où s'exerce la surveillance suspicieuse de nombreux mouvements religieux. Souvent livrés à eux-mêmes, les *nkulu* ne répondent plus toujours à la démarche certes criminelle mais prudente et règlementée de leurs maîtres et multiplient les ravages.

Dans la ville et sa périphérie, la traduction des conflits engendrés tant par les nouvelles formes du malheur liées à l'éclatement des solidarités lignagères ou translignagères que par les mutations et les compétitions socio-professionnelles s'effectue largement sur le registre de la sorcellerie.

Les superlatifs sont de mise pour qualifier les capacités "mystiques", les forces issues de l'invisible (46) attribuées à tout individu qui 'surpasse' (*kuvikilila*) son prochain en quelque activité ou s'impose avec trop d'évidence par ses facultés et ses dispositions naturelles ainsi que par sa situation socio-économique. La diversité des pouvoirs et des comportements clandestins qui lui sont imputés en fait 'un grand sorcier' (*ndoci nene*), 'un chef de l'univers nocturne' (*fumu bwi:lu*), 'un seigneur du monde' (*fumu bulo:ngo*)... 'de ce monde que l'on ne peut voir' (*bulo:ngo buka:mba mu mwê:no*). 'Il est fort' (*uke ngolo*), 'c'est un "homme" en sorcellerie' (*na:ndi mbakala mu maku:ndu*). 'Il est "loin" (très avancé) en matière de sorcellerie' (*uke cina:nu mu ma:mbu maku:ndu*)... Bref, 'c'est un sorcier face auquel il est préférable d'attacher (sur soi) ses amulettes' (*ndoci bakangila misu:nga*) et que ses pouvoirs incitent à 'écraser' (*kune:nga*) autrui (47)...

Perceptibles sous la crainte, l'admiration et l'envie se transforment en violente réprobation dès lors qu'une accusation précise pèse sur le détenteur de cette puissance. Il est 'celui qui se livre à des affaires' (*civa:ngu ma:mbu*), c'est-à-dire à des activités "mystiques" et meurtrières.

Excité contre sa future victime par une 'aversion réciproque' (*cimbê:na*), poussé par la 'cruauté' (*buba:lu*), l' "envie" et la 'frustration' (*cinceli*), la 'jalousie haineuse' (*nsoci*) (48), la 'colère' (*madasu*), la 'rancune' (*mwa:ngu*) et d'une manière générale par le fait d'éprouver des

"regrets" (49) ou quelque autre sentiment fortement négatif, le sorcier passe à l'attaque... Et, de même que "le 'python' (*mboma*) ne repasse pas sur sa 'trace' (*nkoku*)" (50), il ne revient jamais sur sa décision de tuer... Certes, il encourt des risques et se heurte à des résistances qui dégénèrent parfois en 'guerre nocturne' (*livita linyi:mbi*). Evoquant les précautions dont il s'entoure, nombreuses mais souvent insuffisantes, des humoristes le comparent à un poulet qui, picorant des fourmis manians, doit alternativement soulever bien haut chaque patte, d'un mouvement précipité, ridicule et vain (51).

Le malfaiteur invisible sait choisir, parmi ses *cinko:ko*, l'animal qui agira pour son compte ou auquel il s'identifiera pour arriver à ses fins, tout comme il peut adopter les apparences d'autrui et user d'autres artifices pour égarer les soupçons ou orienter l'accusation vers un innocent... Fatale imposture illustrée par maints dictons et proverbes. Selon l'un d'eux le poids et le volume du *mutete* (m) (52) (panier oblong tissé dans des palmes, que l'on porte en équilibre sur le crâne, orienté dans le sens de la marche et qui est ici métaphoriquement rempli des causalités du mal) n'empêchent pas le sorcier de passer sans encombre à travers tous les obstacles, tandis que l'innocent se fait 'accrocher' (*kobama*) (53) bien qu'il ne soit chargé que ... de son nez, charge légère s'il en est et ne pouvant se comparer à cette vannerie qu'en ce que l'appendice nasal constitue également un élément saillant au niveau de la tête.

De même que l'ensorceleur sait profiter d'un conflit notoire entre deux personnes pour en aggraver l'une et faire accuser l'autre, toute catastrophe, et plus particulièrement une épidémie -dont l'appellation n'est pas sans évoquer, on l'a vu, le fait de tramer un mauvais coup dans l'invisible- lui offre l'occasion de tuer impunément, en constituant la cause apparente des décès.

Sa sécurité n'est toutefois jamais assurée par ces "modes d'action", face à la puissance similaire des contre-sorciers qui tenteront d' 'éclaircir l'affaire' (*kucié:si ma:mbu*). C'est pourquoi la sagesse populaire recommande au *ndoci* de ne pas traîner dans l'exécution de ses projets sous peine d'être démasqué et châtié.

Toujours impatient d'abattre les 'barrières nocturnes' (*cikaku cinyi:mbi*)(54) placées en défense par ses futures victimes, le "malfaiteur invisible" est un *cibula nkami* (55), celui qui détruit le "barrage de pêche " ou la 'diguette' (*nkami*) et libère ainsi dangereusement des forces contenues jusque-là par les défenseurs de l'ordre, afin d'inonder de ses maléfices le monde des vivants et d'y nuire inlassablement à toute forme d'organisation ou de production. Il sait tuer instantanément ses proies ou les laisser survivre dans les souffrances d'une détérioration continue. En ce sens et de diverses manières, il porte atteinte à leur "chance".

Il est vivement déconseillé de 'se mettre en colère contre un malade' (*kudasukula cibé:do*) car le malheur incite chacun de nous à s'interroger sur autrui. Ceux que nous savons mal disposés à notre égard hantent nos rêves; ils seront identifiés et accusés par l'analyse et la liquidation divinatoires de notre 'angoisse' (*liba:sa, lizé:si*).

Un parent de la victime est toujours pour le moins complice de ses tourmenteurs. Cette évidence est illustrée par un proverbe fréquemment cité dans les débats de justice, selon lequel 'les fourmis manians traversent le cours d'eau là où il y a un morceau de bois (qui en relie les rives)' (*lusele:ngu utaba mwi:la cinti cimba fa:wu*).

Conformément à la loi organisatrice du *nyi:mbi* qui interdit à quiconque de porter son attaque dans un autre lignage sans accord préalable avec un ou plusieurs de ses membres, et qui soumet l'acquiescement des 'dettes anthropophagiques' (*mpi:nga*) à des normes rigoureuses d'équivalence et de parité entre les victimes échangées, l'action du *ndoci* est nécessairement

déclenchée par une 'cause' (*nto:ndo*) (56). Celle-ci apparaît soit comme un prétexte pour se ravitailler en chair spirituelle sans déroger à la loi sorcière (qui interdit aussi de tuer sans "raison"), soit comme la nécessité d'éliminer, à la fois par vengeance et par prudence, l'individu dont le comportement, l'expression -ne serait-ce qu'un 'mauvais regard' (*cido:ka*)- révèlent au *ndoci* quelque hostilité à son encontre, ou encore celui qui 'se répand en propos critiques' (*kutubila simbi*) sur son compte.

En effet, 'parler de quelqu'un en son absence' (*kusu:nga mu:tu*), et plus particulièrement 'face à des sorciers' (*fa mê:so mu sindoci*), tout en lui imputant des propos et des comportements injurieux ou menaçants à l'égard de ces derniers revient à leur livrer cette personne, par inconséquence ou désir de lui nuire, en offrant un motif d'agression. Sévèrement jugée, cette conduite est le propre du *ndoci lukabu* (57), c'est-à-dire de l'individu considéré comme sorcier en raison du caractère pernicieux de ses attitudes sociales. Suscitant l'agressivité, son discours le rend plus dangereux que l'ensorceleur, plus responsable que le "tueur à gages" ou 'chasseur "nocturne" ' (*ntê:lê bwi:lu*) qui, pourvu des *cinko:ko* les plus féroces, met ces pouvoirs meurtriers au service du plus offrant. Il participe du 'fondement de l'affaire' (*mataku ya mambu*)(m).

Entouré des autres malfaiteurs de son groupe de parenté, sachant nouer une 'alliance invisible' (*mbutana nyi:mbi*) avec ses semblables dans d'autres lignées, le *ndoci* appartient à une 'équipe de sorciers' (*nkangulu sindoci*), à un 'groupe d'ensorceleurs solidaires' (*cintwa:li cisindoci*) également dénommé *lulo:nga lusindoci* 'l'assiette des sorciers', appellation concernant particulièrement un nombre restreint voire un couple de sorciers, c'est-à-dire l'association d'anthropophages qui se réunissent pour 'manger ensemble' (*kulia nkangulu*).

Ces proximités s'établissent selon de multiples modalités, entre gens de plusieurs lignées, en sus des complicités et solidarités tissées dans chacune d'entre elles. Elles comptent un nombre très variable d'adhérents. Les descriptions qu'en livrent les voyants traditionnels (les *nga:nga kute:si*) (58) -dont la fonction est condamnée par le *Mvulusi* en raison de sa dimension sorcière et du discours conflictuel qui s'y rattache- attestent la diversité des modes de regroupement intra ou translignagers, plus ou moins institutionnalisés, homogènes et durables... qu'il s'agisse d'un couple conjugal de criminels provisoirement liés par une entreprise commune et décimant leurs parentés respectives pour nourrir des *cinko:ko* qu'ils décidèrent un jour de 'mettre en commun' (*kubu:nda*), ou d'un vaste groupement constitué par des sorciers de différentes origines.

Réplique spatiale et organisationnelle de la société villageoise et familiale (59), ce rassemblement peut aussi se structurer sur le modèle d'une instance administrative ou commerciale : Président, Vice-Président, Secrétaires et autres responsables délibèrent sur proposition de l'assemblée des *ndoci* et décident des actions à entreprendre. Ils tiennent à jour les comptes des transactions cannibaliques, légifèrent et maintiennent la cohésion de leur communauté à l'occasion de fréquents congrès, séminaires ou "tables rondes". Les différents services -tel celui du matériel, notamment composé de chasseurs qui entretiennent ou améliorent les pièges et l'arsenal des moyens d'agression- assurent des tâches d'utilité collective dont la moins périlleuse n'est pas celle du planton-messager, toujours en déplacement et obligé de triompher des mille dangers de la "nuit" pour porter nouvelles et missives.

Toute personne faisant l'objet d'une conversation dans le *nyi:mbi* manifeste des symptômes comparables à ceux que provoque la proximité d'un *nkulu* (céphalées, palpitations, frissons) et regroupés sous l'appellation *liba:wu licio:si* (mot à mot : la fièvre froide; frissons,



accès palustre). Ces troubles témoignent, ici encore, des effets nocifs de la parole. Ils s'accroissent sensiblement lorsque, pour angoisser quelqu'un en le sollicitant par un "appel nocturne", le sorcier dédoublé prononce son nom dans le *nyi:mbi* tout en faisant éclater l'une de ces grandes gousses noires en forme de semelle qui pendent aux branches de '*Pentaclethra macrophylla*' (*nva:nza*) et s'ouvrent, à maturité, avec fracas en projetant les graines au loin... Ils sont souvent liés à la délibération des membres d'une confrérie maléfique au sujet d'une future victime. Manifestés de manière récurrente, sur une longue durée, ces symptômes peuvent signifier que le malade est fréquemment évoqué dans l'invisible car, marchandise proposée ou contestée par les uns et les autres, il fait l'objet d'âpres débats relatifs aux conditions de remboursement d'une dette.

Les dates d'échéances ainsi que les noms des individus inclus dans ces tractations et ces projets anthropophagiques -parfois même avant leur naissance- sont portés sur un livre, un registre. Nul n'ignore donc que 'tout chef de lignage possède un livre' (*wosoko ntu ka:nda uke libuku*) (60).

"Etre dans le *mpi:nga*", c'est vivre en sursis, se dissoudre dans l'angoisse et s'affaiblir continuellement. Survenant soudainement, le terme fatal de cette dégradation est dénommé *lufwa lusimpi:nga*.

L'établissement de ces transactions et l'attente nécessaire tant à l'apurement des comptes qu'à la satisfaction définitive des deux parties sont exprimés par le verbe *kuvingasana* (61).

Objet d'interminables réunions et concertations (62), les dettes sont contractées soit dans le cadre d'échanges (63) et d'emprunts délibérés, soit involontairement, en surprenant un secret sorcier ayant trait à la dévoration : l'arrivée inopinée d'un intrus sur le lieu d'un repas cannibalique l'oblige à y participer et à promettre un membre de sa propre parenté matrilinéaire à l'assemblée des convives, en gage de solidarité et de discrétion. Il ne doit son salut qu'au fait de 'livrer une personne en quote-part' (*kusumuna mu:tu*).

En raison de la plasticité d'un système cosmologique autorisant des interférences entre les mondes diurne et "nocturne", cet événement peut être situé par le locuteur soit dans l'une ou l'autre de ces deux dimensions, soit simultanément dans le *mu:nyi* et le *nyi:mbi*.

Dans le second cas, il n'apparaît aux *mpopi* (dépourvus de toute clairvoyance) que dans la banale matérialité d'un repas "normal". Seul un intrus pourvu d'un *linkundu* suffisamment puissant en percevra la réalité infernale.

S'il faut "éviter de manger n'importe quoi et n'importe où", ainsi que le souligne BUAKASA (op. cit. : 149), c'est justement en raison de cette dualité ontologique perçue par la seule "intelligence de nuit" qui "permet de savoir comment se présente la réalité fondamentale des choses et des êtres humains." (op. cit. : 139).

Un impair apparemment anodin s'avère, dit-on, lourd de conséquences lorsque son auteur est accusé d'avoir surpris quelque lourd secret et mis en demeure d'en payer le prix... Aussi vaut-il mieux éviter d'approcher inopinément de l'endroit où une femme fait griller du manioc, ou du foyer de sa cuisine; en effet, ces lieux servent aussi à "préparer" la chair humaine... Ouvrir un sac en l'absence de son propriétaire peut engendrer le même type de désagrément.

Semblablement récupéré et interprété par de multiples stratégies divinatoires et manoeuvres psychologiques ou politiques dont je montrerai plus loin qu'elles sont servies par des manipulations suggestives du support matériel du *cinko:ko*, tout comportement antisocial ou simplement surprenant devient la cause initiale d'une agression imaginaire et, partant, de

l'infortune qui lui est associée.

Une minutieuse législation définit et impose des principes d'équivalence dans l'échange des victimes : elles doivent présenter des caractéristiques identiques ou similaires d'âge, de sexe, de niveau de parenté avec leurs meurtriers respectifs ou, plus précisément, avec ceux de leurs parents qui les utilisent comme valeurs d'échange (64).

Proie particulièrement appréciée, le *mpopi* doit être échangé contre une autre victime étrangère à la sorcellerie.

L'attente peut être longue, pour tout sorcier débiteur, avant qu'il ne dispose dans son matrilignage d'une victime au moyen de laquelle il pourra 'acquitter une dette cannibalique' (*kufuta mpi:nga*) conformément à ces normes. Si elle se prolonge au-delà du délai accordé, l'impatience des créanciers doit être apaisée par des offrandes régulières de proies humaines. Sans doute des obligations similaires s'imposent-elles chez les Kongo du Zaïre dont BUAKASA rapporte un dicton selon lequel "tu manges peu mais tu rembourseras plus" (*op. cit.* : 148).

L'opinion publique est parfois informée de ce type de différend par les conflits visibles qu'il soulève et leur aboutissement judiciaire. Le règlement de la dette "déborde" dans le monde sensible avec le concours actif d'un *nga:nga*, il intervient à l'issue d'une séquence événementielle se déroulant simultanément dans les deux dimensions diurne et "nocturne". Les débiteurs fournissent à la partie adverse une somme d'argent et un cabri -symbolisant un humain sacrifié pour la circonstance- qui, rituellement accomodé, est servi à l'ensemble des protagonistes...

Nombre de maux traités au Centre sont attribués au *mpi:nga*, c'est-à-dire non seulement aux maléfices effectués dans le cadre de ce commerce diabolique mais encore aux effets douloureux de la parole sur de futures victimes qui font l'objet de ces marchandages. Ils ne regroupent pas de catégorie nosographique définie.

S'exprimant comme à l'accoutumée par la bouche de Bouanga Henriette, Mamona rappelle à P... Elisabeth et à son mari -le 7 avril 1984- la fréquence de ces marchés parmi les différents groupes kongo. Le génie évoque à cette fin tant la dette anthropophagique que le type d'association et de solidarité nécessaire à son règlement.

- Maman, depuis que vous êtes avec Papa, combien avez-vous fait d'enfants?
- Nous n'en avons pas encore.
- Qu'en est-il des règles? Il n'y en a pas?
- Non.

- Oui Papa, ta femme est dans le *pinga* (m) (en vili : *mpi:nga* ). Les Lari appellent cela *kitemo* (65), les Sundi *kitwadi*. Lève-toi au nom de Ma Meno Véronique. Nous soignons très bien cela (66).

Hospitalisée au Centre le 3 décembre 1984, B... Monique se plaint de maux de ventre, de douleurs intercostales et d'une "chaleur dans tout le corps". Sa position vis-à-vis de la famille de son mari est difficile. Tout en lui annonçant, au cours d'une violente dispute, qu'elle ne concevra plus, son beau-père lui a promis un proche trépas. Plusieurs voyants l'ont, d'autre part, informée de ce que, promise en règlement d'une dette, elle figure sur une "liste nocturne"; ils ont associé le décès de l'un de ses enfants, issu d'un premier mariage, à la nécessité pour le meurtrier de faire patienter les créanciers.

Depuis, Monique maigrit et s'affaiblit à vue d'oeil. Le *Mvulusi* confirme et précise

le diagnostic : ayant dévoré la belle-fille de l'un de ses complices en sorcellerie et s'étant, de la sorte, placé dans l'obligation de livrer, en contre-don, une victime présentant avec lui la même relation d'alliance, son beau-père la tient en réserve -jusqu'à l'âge requis- pour satisfaire l'appétit d'un groupe de malfaiteurs auxquels il n'a, d'ailleurs, pu faire cette promesse qu'avec l'accord préalable d'un membre du matrilignage de Monique et moyennant contrepartie.

Ainsi se forme et s'allonge l'interminable chaîne d'antagonismes et d'accusations due à ce "système de marché et d'association" qui permet aux sorciers "de frapper au-delà de leur champ d'action qui "est en principe le lignage" (BUAKASA, op. cit. : 149).

+

+                      +

Avoir de la "chance" et en être informé par un rêve qui met en situation un Pygmée, un Européen ou une jeune initiée (une *ciku:mbi*), c'est conserver un 'corps sain' (*nyi:tu mboti*), non seulement exempt de maladie mais encore protégé contre les artifices par lesquels les sorciers affligent leurs victimes d'une odeur nauséabonde pour leur interdire tout succès sentimental ou socio-professionnel.

La "chance" est fréquemment dénommée *mu:la* ; comme je l'ai précisé, ce terme est aussi le nom d'une manière de bénédiction par laquelle le détenteur d'un pouvoir "mystique" peut soit le transmettre à quelqu'un, soit signifier à une autre personne l'assurance et la preuve rituelles et publiques qu'il met fin à une entreprise délétère lancée contre elle ou les siens. L'expression "*kuva:na mu:la*", utilisée dans ces deux circonstances, est couramment traduite en français par "donner la chance", celle de recouvrer paix et santé ou celle de recevoir un pouvoir surnaturel, notamment un *cinko:ko* (67).

En ce sens les maux consécutifs à une agression constituent la "malchance" d'une victime.

Surgissant parfois en français dans le discours *vili* ou *munukutuba*, les deux termes du couple "chance"/"malchance" permettent de résumer, en les banalisant, des causes "nocturnes" de souffrance ou de "mieux-être" souvent "délicates" à détailler publiquement. Substituée à des appellations consacrées et "techniques", leur globalité sert à désigner, sans plus de précision, le fait de subir un maléfice, de l'éviter, de le combattre ou d'en être l'artisan.

Ils n'évoquent aucune contingence. L'infortune et la réussite auxquelles ils réfèrent paraissent toujours délibérément provoquées ou accrues, même si elles s'inscrivent dans un destin dont a décidé *Nza:mbi*, le Dieu tout puissant. On force la "chance" non seulement en contrant les sortilèges destinés à la détruire mais encore en déterminant favorablement les personnes dont elle dépend.

En référence aux taches du pelage de la genette, sur lesquelles le *nga:nga kute:si* fixe son attention pour percevoir les causes d'une affaire ou le devenir d'une personne, on désigne aussi la "chance" par l'expression "*litona limboti*", 'la tache bénéfique', celle sur laquelle se lit un destin favorable. Avoir un 'corps malsain' (*nyi:tu mbi*) ou une 'mauvaise tache' (*litona limbi*), c'est subir une "malchance" après en avoir, d'ailleurs, été averti par des rêves prémonitoires... Nous verrons plus loin que les péripéties les plus graves de cette infortune sont annoncées par des signes qu'envoient les *nkulu*, et divers autres types de mauvais présages (68).

Le *Mvulusi* assimile aussi la "chance" soit à une 'étoile' (*mbota*) pouvant, de la même manière, s'avérer bonne ou mauvaise, soit à un 'don précieux' (*likabu*) des génies, toujours menacé par les êtres sataniques... En effet, selon M... Benjamin, ces derniers attaquent surtout "les personnes qui ont de l'avenir, du pouvoir, afin de capter leur puissance". 'Ils choisissent, pour les tuer, les gens qui ont une bonne étoile' (*Ba:wu kusola:nga ba:tu bukeli simbota simboti mu kuvo:nda*) et perçoivent l'intérêt d'une victime dès sa naissance, dans leur entourage, car, ainsi que l'affirme Batchi Guy-Charles en évoquant brièvement la notion de prédestination, dans son homélie du 17 janvier 1985 :

«Toute personne a son don' (*Mutu ni mutu ke na don ya yandi*)(m); 'en créant ton esprit, Dieu a déjà créé ton comportement' (*Nza:mbi nionso, yandi keyidika kilunzi ya nge yandi meyidika kisalu ya nge*)».

L'impiété de tout fidèle devenu la proie d'un ensorceleur s'inscrit dans les causalités de ses souffrances : provoquant le départ des génies et/ou leur action répressive (69), elle les empêche -selon le destin attribué par Dieu à l'intéressé- soit d'atténuer la gravité d'une "malchance" originelle, soit d'assurer l'accomplissement d'une "chance" initiale et prometteuse.

Selon Papa Comité, certains individus viennent au monde sous de fâcheux auspices. Il leur faudra, pour diminuer quelque peu cette "malchance" originelle, "payer beaucoup de bougies", "prier jour et nuit" et attester ostensiblement leur fidélité à la loi des génies. Ceux-là seuls, parmi les sectateurs, pourront éventuellement ne pas être jugés responsables des maux les frappant après leur conversion, et conserver leur innocence dans la maladie.

Il en va différemment pour la majorité des adeptes dont le devenir prouve la culpabilité : quiconque, parmi eux, transgresse la loi des *nkisisi* perd leur protection et régresse vers un état de vulnérabilité antérieur à sa première absorption d'eau bénite.

Sans doute le pécheur est-il, présentement, plus démuni que jamais face aux *ndoci* puisque sa conversion fut marquée par l'abandon au médiateur de la totalité de ses pouvoirs "mystiques", agressifs ou défensifs... Son impossibilité de recourir à la sorcellerie le préserve cependant, au sein du *Mvulusi*, d'une accusation de meurtre ou d'anthropophagie, et limite sa culpabilité à une affaire de transgression d'interdits, ou d'impiété, somme toute beaucoup moins grave.

Est-ce à dire qu'un malade se présentant pour la première fois au temple et y entendant attribuer publiquement ses souffrances à sa propre sorcellerie encourt quelque réel danger lié à une dénonciation précise? Non pas, dès lors qu'il exprime clairement sa soumission et son désir de boire le *mbuku*.

Certes, malgré l'innocence de la victime, suggérée par le terme de "malchance", sa responsabilité est engagée. Ayant bu l'eau miraculeuse, elle ne peut, en effet, être atteinte par ces agents et instruments maléfiques qu'après avoir perdu le soutien des génies, suite à quelque conséquence.

Mais si l'angoisse due au risque d'être dénoncé comme sorcier est explicitement considérée comme étrangère au "vécu" des fidèles, elle est parfois mentionnée pour dénoncer la vénalité des voyants et autres "féticheurs" qui subordonnent à leurs intérêts la fonction accusatoire de leur art.

Il n'importe pas, cependant, d'insister sur cette peur "ancienne" non plus que sur le caractère arbitraire de l'accusation. Ce serait sous-évaluer ou amoindrir la "réalité" du fléau sorcier qui menace les mauvais adeptes. Ce serait aussi s'interroger trop explicitement sur la

persistance d'un processus persécutif au sein du mouvement.

Le *Mvulusi* évoque -de manière plus ou moins directe ou allusive- les causalités sorcières de la maladie :

- pour rappeler aux fidèles les risques encourus par ceux d'entre eux qui s'opposent à la volonté des *nkisi si*;
- pour dénoncer, à l'intention des nouveaux arrivants encore empêtrés dans le monde satanique, extérieur au mouvement, des stratégies meurtrières et cannibaliques dont ils apparaissent victimes ou/et responsables à divers niveaux.

Le caractère répétitif, récurrent, ou progressif et irréversible d'un mal ainsi que des situations d'échec qui lui sont associées les fait attribuer à des agressions spécifiquement lancées contre la "chance" de l'individu, au moyen de 'diables' (*cinko:ko*, *nkulu*) et de "pièges" parmi lesquels la "marmite nocturne" est particulièrement redoutée (70).

Mais la "chance" est le plus souvent annihilée par une "mauvaise odeur" persistante qu'exhalent les victimes de certains *cinko:ko* comme la civette (aux excréments aussi abondants que malodorants), le 'bousier' (*likusa*), la 'punaise' (*kingungu*)(y) et d'autres insectes comparables par la puanteur qu'ils dégagent.

Dénommé *nkufti* et jugé particulièrement difficile à guérir, ce genre de calamité s'accompagne, dit-on, d'un assombrissement de la peau et conduit parfois au suicide. Il peut être aussi attribué à un rituel "nocturne", accompli par un sorcier, dans son "village des morts", en compagnie du *nkulu* dominant de cette population d'outre-tombe. Pour ce faire, tous deux manipulent divers ingrédients à l'odeur réellement ou prétendument incommodante :

- l'amande d'un fruit de '*Bucholzia macrophylla*' (*mba:nda*);
- un fragment de la boulette d'excréments confectionnée par un bousier;
- de la terre prise sur une tombe.

Des bains réguliers d'eau bénite peuvent cependant venir à bout de ces exhalaisons néfastes.

Au cours de la séance de voyance du 7 avril 1984, le génie Mamona fait dire à l'épouse du thaumaturge, face à laquelle une jeune femme vient de s'agenouiller :

- Oui Maman, ton corps est sombre. On a mis sur toi une chose qui pue, que l'on appelle *kingungu*. Nous allons te purifier de cette odeur! Où est son mari?

La foule : «Elle n'en a pas!»

Redressant la tête, la malade proteste en précisant qu'elle doit incessamment se marier, provoquant en cela une réaction violente du génie qui juge outreucidante une telle affirmation :

- Quoi!? Tu prétends te marier?
- J'ai bien eu un mari! Le mariage a été cassé.
- Sais-tu seulement pourquoi tu ne convoleras plus? Penses-tu que la personne qui a une mauvaise odeur sur son corps peut encore se marier? Tu es trop bordel! C'est pourquoi on t'a ensorcelée chez un homme auquel tu t'es (pour une fois) refusée... (71).

En sus des dettes anthropophagiques ou "dettes de naissance", des 'bagarres nocturnes' (*nzi:ngu nyi:mbi*), "envoûtements" et autres "sortilèges", le registre du Centre fait le plus souvent état des trois causes principales de la maladie : les *nkulu* ou "mauvais esprits", les *nkisi* et les 'pièges' (*nta:mbu*).

### 3.2.3. AGENTS ET INSTRUMENTS INVISIBLES DE LA MALADIE

#### 3.2.3.1. Les *nkulu*

Cette puanteur génératrice de "malchance" est le plus souvent imputée à l'emprise d'un "mauvais esprit", d'un diable (72).

En l'occurrence, la senteur repoussante est exhalée soit par un *cinko:ko* spécialement créé pour en affliger autrui, soit par un *nkulu* dont elle est l'odeur sui generis.

Si, après l'avoir provisoirement libéré, le sorcier est capable d'envoyer un *nkulu* tuer quelqu'un' (*kutumina nkulu mu kuvo:nda mu:tu*), l'agression peut aussi résulter de la destruction d'un 'village des morts' (*cibu:ngu*), à l'issue d'une "guerre nocturne", qui laisse dangereusement livrés à eux-mêmes un grand nombre d'esprits.

Certains 'événements inquiétants et mystérieux' (*cimaka*) (73) manifestent leur présence menaçante et provoquent la 'peur' (*bo:ma*), tels la disparition ou le déplacement inexplicable de quelque objet, le fait de "découvrir un cours d'eau là où il n'y en avait pas", de perdre sa route dans une région que l'on parcourt fréquemment, ou d'être attaqué par un 'chacal' (*mbulu*). A ce terme est souvent accolé celui de *cifwa:nga* désignant spécifiquement un présage de mort, car c'est bien ce que signifie pour le sens commun la proximité d'un diable. L'appellation *cimaka cifwa:nga* réfère donc à une vaste catégorie d'événements inhabituels et de mauvais augure concernant l'activité délétère des *nkulu*.

Vécu de manière soudaine et imprévue, ce rapport à l'environnement détermine effectivement la vie quotidienne, les choix de l'intéressé et sa relation à autrui. Mais il sert aussi à les expliquer -rétrospectivement ou par anticipation- avec l'importante marge d'improvisation et d'autosuggestion qu'autorisent :

- la force créatrice de la parole;
- le caractère subjectif et variable de la définition ontologique des êtres et des choses;
- l'absence d'alternative et de spécification autre que circonstancielle et intentionnelle entre l'être et le non-être, le vrai et le faux, le diurne et le "nocturne", le Bien et le Mal, l'innocence et la culpabilité.

T... Appolinaire m'explique un soir qu'il doit son visage décomposé et sa fiébrilité à l'imminence d'un malheur annoncé par le fait que ses employeurs ne l'ont pas reconnu, lorsqu'il s'est présenté pour toucher sa paye, et ne lui ont, en conséquence, rien versé. Mais ce mauvais présage peut aussi n'être fondé que par la relation qui en est faite pour annoncer, justifier un acte, une demande préparée par le jeune homme. Effectivement, Appolinaire sollicite une aide pécuniaire pour remédier à la perte de son salaire et sa situation est manifestement trop grave pour que la question d'argent puisse décemment prêter à discussion : le *nkulu* qui le guette a déjà détruit sa "chance" en diverses activités, notamment à la chasse, jusqu'à lui faire tirer en vain une boîte entière de cartouches sur du gibier lui passant pour ainsi dire à portée de la main. Déjà il le modifie jusqu'à le rendre parfois méconnaissable... Il s'agit là d'une promesse de mort que rien ne m'autorise à sous-estimer : abruti par une fièvre permanente dite 'fièvre des *nkulu*' (*liba:wu libakulu*), affectée de céphalées et de 'palpitations' (*maba:sa*) (74) permanentes, la victime s'affaiblit rapidement tandis qu'échouent régulièrement les quelques entreprises qui mobilisent ses dernières ressources; "chance" et santé peuvent lui être définitivement ravies par

l'esprit attaché à sa perte.

Il a été précisé que les femmes habituellement possédées et mises en transe par les *nkisi* sont particulièrement sensibles à la proximité des diables. Aussi n'est-il pas rare qu'une veillée mortuaire, une promenade de jeunes gens après le crépuscule, ou quelque autre rassemblement en rapport avec la mort et (ou) la nuit soient inopinément perturbés par les cris et les mouvements désordonnés d'une femme en proie à une forte crise émotionnelle : elle a senti un "vent mauvais" et son état avertit la collectivité de l'approche d'un esprit satanique... Le vacarme peut être accru par les chiens des alentours, animaux qui ont la réputation de voir les diables et de réagir bruyamment à leur présence.

Le *nkulu* apparaît aussi aux personnes dont les yeux ont été "ouverts" par un rituel destiné à leur permettre de "voir la nuit" ainsi qu'à celles qui doivent ce pouvoir au développement de leur sorcellerie. La précision avec laquelle les unes et les autres perçoivent les entités "nocturnes" dépend d'ailleurs de la force spécifique dont elles sont respectivement pourvues.

Le 30 octobre 1983, N... Adelaïde, jeune écolière d'une quinzaine d'années, se présente au temple accompagnée de ses parents. Détaillant les troubles ressentis par la jeune fille, Mamona l'invite à confirmer son propos en le ponctuant de plusieurs «*luvunwé ?*»(m) (n'est-ce pas vrai?).

Le silence de la malade mécontente manifestement le génie dont la colère éclate lorsque, d'une voix assurée, elle répond par la négative... Contestation incongrue du propos de Mamona, qui soulève un murmure désapprobateur dans l'assistance. Les parents d'Adelaïde interviennent, la houspillent et acquiescent précipitamment aux dires du *nkisi si* qui complète alors son diagnostic : un *nkulu* est "sur" l'écolière, envoyé par sa famille maternelle, qui l'empêche de voir clairement au tableau et de suivre normalement la classe. Ses yeux coulent, elle connaît des moments d'absence, particulièrement dangereux en traversant les rues. Au lit, elle sent une présence à son côté. Il faut l'hospitaliser au Centre car sa vie est menacée.

Mamona conclut son propos en affirmant par défi au père d'Adelaïde : «*si*, (chez nous), ton enfant ne guérit pas, viens couper mon pantalon» (*si mwana ya nge beluka vê, kwiza zenga pantalon ya munu*)(m).

Le 15 janvier 1984, Bouanga Henriette -en extase divinatoire comme chaque dimanche- formule le diagnostic et les conseils du génie Mamona à propos d'un cas similaire; celui de M... Benoît, adolescent dont la scolarité est contrariée par des troubles de la vision et une "mauvaise chance" manifeste :

- Oui Papa, je perçois ton problème. A l'école, quand tu écris, tu vois flou, n'est-ce pas?

- C'est vrai.

- Il n'y a pas moyen de lire les choses que l'instituteur écrit, n'est-ce pas?

- C'est la vérité.

- Où est ton père?

Celui-ci s'avance; Mamona lui déclare :

- Lorsque ton enfant écrit, il pense le faire lui-même; or c'est une personne morte qui le fait à sa place.

Puis, s'adressant à Benoît :

- Mon enfant, ton père qui t'a donné la vie et qui t'a acheté les cahiers... penses-tu que c'est lui qui t'a mis un diable sur le corps? Ce n'est pas vrai! C'est de ton côté, dans ta famille maternelle (que réside la cause). Si tu le veux, entre ici, nous enlèverons ce *nkulu* de ton corps, nous laverons ta femme *nkisi si* qui est née avec toi. Depuis quelques années, tu ne progresses pas scolairement, n'est-il pas vrai?

- C'est exact.

- Tu te présentes à des examens et tu échoues, n'est-ce pas?

- C'est cela.

- Si tu pries régulièrement, tu constateras un changement dès cette année. Si ton père est intelligent, il amènera ici tous tes cadets. Lève-toi au nom de Maman (75).

Si les maux causés par les *nkulu* à des fidèles attestent leur vulnérabilité due à la perte de la protection des génies -consécutive à la transgression de la loi- et partant, leur responsabilité, infiniment plus grave est la culpabilité de l'adepte qui, délibérément, entretient des rapports avec les esprits des morts.

Ainsi, le 7 avril 1984, Mamona admoneste-t-il violemment un jeune homme dont il attribue les troubles de santé à une relation régulière avec les âmes qui hantent le cimetière de Mongo Nkamba (76) :

«Dès que tu en auras le temps, tu iras dire au chef du village ce que tu as dans ton coeur et ce que tu fais là où tu te rends habituellement (parmi les tombes), afin qu'il puisse te laver la figure»(77).

Ainsi qu'il a été précisé, Papa Comité souhaite une collaboration avec la "médecine moderne" l'autorisant à intervenir en milieu hospitalier pour y détruire *nkulu* et *cinko:ko* qui, envoyés par leurs maîtres ou les escortant, achèvent les malades. Seules les aspersions de *mbuku* et la puissance des génies peuvent en triompher sans nécessiter dédoublement et intervention (anti)sorcière.

Générale et permanente en milieu kongo, la crainte inspirée par les esprits des morts est donc suffisante pour que tout événement interprété comme l'expression de leur volonté oblige les vivants à modifier au plus tôt l'organisation de leur vie sociale ou professionnelle. C'est, bien sûr, au cimetière de Pointe-Noire que se manifestent et se regroupent le plus souvent les âmes des défunts.

S'interrompant mutuellement pour détailler leur récit, plusieurs adeptes m'affirment qu'une lettre mystérieuse est parvenue, quelques mois auparavant, aux dirigeants de la Société de Transport de Pointe-Noire (STPN), dont le contenu alarmant a été pris très au sérieux... Il s'agissait d'une protestation écrite des *nkulu* de Mongo Nkamba, mécontents de devoir parcourir quotidiennement, à pied, une trop longue distance jusqu'à la ville. Sous peine de sévères représailles, les diables exigeaient qu'un arrêt soit désormais imposé aux chauffeurs des cars passant devant le cimetière. Les responsables de la STPN, m'assure-t-on, s'exécutèrent, préférant encourir les railleries des sceptiques que le risque de mécontenter les morts.

M'entretenant avec quelques villageois de Madingo-Kayes de cette menace permanente, je prends note des convictions de M... Gabriel qui déclare :

«Je n'appartiens pas au *Mvulusi* mais, chaque fois que je me rends à Pointe-Noire, je rencontre des amis qui veulent y adhérer ou qui viennent de le faire. Je pense



qu'ils ont raison parce que, en ville, les diables agissent en toute liberté; on ne les maîtrise plus. Bien sûr, chez nous, à Madingo-Kayes, il y a beaucoup de sorciers dangereux; mais ils sont organisés. Ils enferment leurs "esprits" dans des sortes de prisons pour les empêcher de faire n'importe quoi (78). Le *Mvulusi* protège les gens contre la pagaille que sèment les *nkulu* dans tous les quartiers, et c'est une bonne chose. Dans les cimetières et surtout dans celui de Mongo Nkamba il faut faire très attention; les diables y vivent comme nous; c'est leur capitale. Pointe-Noire est bien la capitale économique du Congo? Bon, pour eux, c'est pareil».

Gabriel illustre son propos avec un fait divers, lié à l'agressivité des esprits de l'au-delà, qui défraya la chronique quelques années auparavant...

A peine revenue de Mongo Nkamba où elle a assisté aux obsèques de l'un de ses proches, une femme du quartier Mvouvou reçoit la visite d'une étrange petite fille qui lui déclare venir «de la part de ma mère pour recevoir l'argent que coûte le manioc renversé par toi ce matin, au cimetière». Effrayée et furieuse, la femme chasse l'enfant. La nuit suivante, cependant, elle voit en rêve la mère de celle-ci qui lui explique en quelles circonstances la cuvette pleine de tubercules a été retournée et lui réclame le prix de la nourriture souillée... Le lendemain, elle se réveille fiévreuse, en proie à de violentes nausées, mais trouve la force de rembarquer durement la mystérieuse fillette qui est venue à nouveau frapper à sa porte. Son état s'aggrave d'heure en heure. Peu après le décès, survenu la nuit suivante, le Président du Comité du quartier explique au mari de la défunte que le *nkulu* lésé lui est apparu en rêve pour lui annoncer cette mort et lui en expliquer les circonstances...

«Alors moi, conclut Gabriel, au cimetière, je ne marche jamais en tête du cortège; je suis toujours un peu derrière les autres ou même au dernier rang; comme cela, je suis certain d'éviter de renverser ou de piétiner quoi que ce soit...».

Mais les génies du *Mvulusi* protègent contre les entités sorcières tous ceux qui prient et boivent le *mbuku* en état de pureté. Nul besoin donc, pour ces fidèles, de fixer au-dessus de la porte ou au plafond de leur logis les écorces traditionnellement utilisées à cet effet ni de recourir aux services des *nga:nga liboka* (79) pour immobiliser et 'capturer quelque diable' (*kuka:nga nkulu*) en maraude. Qu'ils aient eu, avant leur conversion, l'habitude de 'se dédoubler régulièrement et fréquemment' (*kusomuka:nga*) ou aient été dépourvus par nature d'accès au monde "nocturne", ils devaient 'rester en alerte et se prémunir' (*kuyikê:ba*) contre les dangers du *nyi:mbi*. Il leur importait, à cet égard, de 'prendre des précautions personnelles' (*kuyikê:lê*) et de 'protéger' leurs proches 'en les dissimulant' (*kuswê:ka*). 'Garder le village' (*kukê:la bwa:la*) consistait surtout à en 'barre' (*kuka:ka*) l'accès par des défenses circulaires dont les propriétaires et l'ensemble des bénéficiaires étaient d'ailleurs également victimes lorsqu'ils les franchissaient, par mégarde, en état de dédoublement. Parmi celles-ci l' 'arc-en-ciel' (*ncia:ma*), au "courant" meurtrier, et le 'ratel' (*sisi*) (80) - animal puant qui, transformé en auxiliaire d'un ensorceleur, enferme, dit-on, les proies qu'il lui désigne dans un cercle d'urine, magique et nauséabond- étaient particulièrement redoutés et recherchés.

Couramment assimilé à un piège, quoique de type défensif, le *ntêo* constituait pour eux la "barrière invisible" (81) par excellence, globalement efficace contre tous les agents du *nyi:mbi* ou spécifiquement élaborée contre une catégorie d'entre eux. (cf. phot. 17, 18).

Métaphoriquement associé à divers usages et caractéristiques de plusieurs végétaux, ce type de protection est fabriqué avec les écorces de ' *Erythrophleum guineense* ' (*nkhasa*) et de ' *Strychnos icaja* ' (*mbu:ndu*), essences fournissant les deux poisons d'épreuves locaux et dont diables et sorciers ne supportent pas la proximité; avec le latex de ' *Conopharyngia crassa* '.

(*irugu*)(82), petit arbre dont les feuilles, de saveur amère, font fuir les cancrelats; ou avec les longues épines de 'Combretum racemosum' (*nsu:mbi*) et d'autres lianes aussi fortement armées.

Ils recouraient à de nombreuses autres plantes -les entretenant parfois près du logis- tant pour se prémunir contre tous ces agents et instruments "nocturnes" de la maladie que pour soigner les troubles qu'ils provoquent.

Si l'un d'eux décidait de s'attaquer à un *nkulu* particulièrement redoutable, il fumait des feuilles de 'Cannabis' (*lia:mba*) pour vaincre sa peur.

Des défenses efficaces leur étaient fournies par les senteurs aromatiques de 'Cymbopogon densiflorus' (*lisasa:ngu*) et de 'Laggera alata' (*bita:ndi*)(y) (83)... L'odeur des gousses et des râpures d'écorce de 'Tetrapleura tetraptera' (*mwa:ka*) éloignait d'eux diables et sorciers aussi efficacement qu'elles écartent les insectes des cultures où elles sont placées en protection. Planté près de la maison, 'Pennisetum purpureum', appelé 'canne à sucre des diables' (*nse:nga mantengo*) (84) et très prisé par ceux-ci, servait à diminuer l'agressivité de ces derniers; fixé en travers de la porte, ce roseau en éloignait les esprits malfaisants et les jeteurs de sorts.

Démunis de protections comparables à celles qu'ils devaient, plus tard, recevoir du *Mvulusi*, ils étaient victimes d'une continuelle "malchance" due à l'animosité d'un sorcier ou de l'esprit d'un mort, et la combattaient par de l'eau lustrale. Mélange de parfum et d'eau recueillie dans l'anfractuosité d'un rocher ou d'un tronc d'arbre (85), celle-ci contenait non seulement la plupart des essences énumérées ci-dessus mais encore l'écorce parfumée de 'Croton sp.' (*mba:mba*) ; les feuilles et les racines de 'Leea guineensis' (*cia:la mio:ko*) aux vertus cicatrisantes bien connues; des fragments de tiges d' 'Aframomum giganteum' (*liyoyombo*) à l'odeur de camphre très prononcée; des feuilles de 'Brillantaisia patula' (*lilele:mba*) dont la sève sert tant à calmer palpitations, tachycardie et autres anomalies du rythme cardiaque dues à la présence d'un *nkulu* ou aux manœuvres d'un *ndoci*, qu'à apaiser les fous et les épileptiques (86)...

Mais, aux dires des adeptes, tout cela est de l'histoire ancienne; un ensemble de comportements impurs dont ils s'attachent à détourner ceux de leurs proches que n'a pas encore éclairés le message de Véronique.

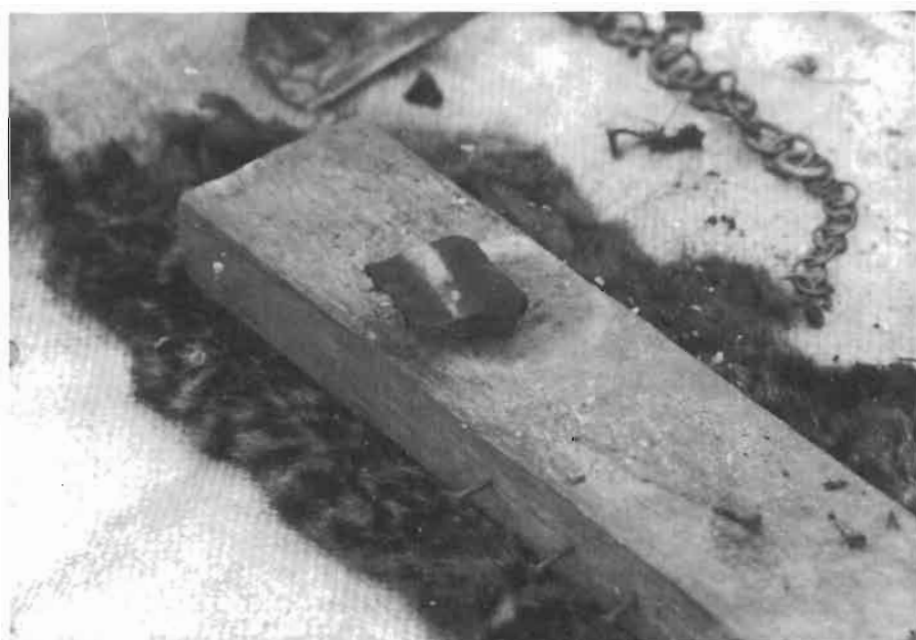
Chacun n'est désormais responsable que de sa propre défense qui tient non plus à un dispositif sécuritaire, complexe, "nocturne" et individuel, mais à la piété et à l'obéissance de l'intéressé. Ce dernier compromet gravement sa "chance" en s'opposant à Papa Comité, ou aux membres de son entourage qui, possédés par des génies-*kisasi* (87), animent les rituels psycho-thérapeutiques.

Le plus souvent associé soit à l'activité des *nkulu* et des sorciers qui leur commandent, soit à une maîtrise maléfique des forces émanant des organes sexuels (88), le fait de subir une influence nocive et issue de l'au-delà (lettre "nocturne" provenant du *nyi:mbi*, coup de téléphone de même nature) est exprimé par le verbe *kutemuka*. Ces 'malédiction' (*misa:nga*) et les divers degrés ou formes de "malchance" qu'ils engendrent sont appelés *sintêmo*.

Le verbe *kuvulukini*, qui désigne l'utilisation de ces moyens d'emprise et de destruction, signifie à la fois 'maudire' (*kusiba*) (89) et pousser 'la victime de ce type d'opération' (*civulikini*)-dépourvue de son esprit et considérée comme un mort en sursis- à 'se comporter de manière incohérente' (*kuvulukuna*)



17



18

*Confection d'un ntéo, pouvoir défensif dans la composition duquel interviennent les ingrédients nécessaires à l'élaboration de divers "pièges" (nta:mbu) et cinko:ko.*



L'ayant mortellement atteinte, le sorcier peut la maintenir apparemment en vie, "hors d'elle même", privée de sa liberté de jugement et de son instinct de conservation, comparable à une 'coque vide' (*cipupulu*). Il guette ou provoque une circonstance favorable pour 'donner le coup de grâce par "voie nocturne" ' (*kusumbula*) de manière que les soupçons s'orientent vers une autre personne.

Sa proie -qui présente des signes de dérangement psychique- s'écroule un jour inexplicablement et meurt "sur le coup", comme 'frappée d'un mal soudain' (*kusumbuka*), à la suite d'un épisode anodin, quoique conflictuel, de la vie quotidienne. La gifle fatale, reçue au cours d'une algarade, est l'exemple le plus fréquent de ce type d'événement... Insuffisante, l'explication du décès par un facteur déclenchant aussi bénin cède rapidement à l'interprétation sorcière. L'élaboration de ce genre de traquenard destiné à 'rendre fou' (*kulawusi*) ou à tuer à distance en égarant les recherches est signifié par le verbe *kuvungula*. Egalement dénommé par le terme *civu:ngu*, celui qui en souffre est généralement jugé irresponsable (90)... L'identifiant comme tel, le *Mvulusi* refuse de le soigner. En effet, trop grave paraît l'affaire pour justifier quelque tentative thérapeutique des génies. Trop évident semble le risque de ternir la réputation du Centre par un décès du malade survenant avant que l'on n'ait pu l'évacuer sur un hôpital.

Ayant insisté sur un autre mode d'agression subreptice à l'issue duquel il suffit de mettre les apparences du *nkisi* 'en avant' (*fa ntwala*) pour compromettre le diagnostic et dissimuler l'identité sorcière de l'agent de la maladie, il importe maintenant d'en approfondir l'analyse et de présenter aussi les autres manèges modernes et délétères de la force- *nkisi*.

### 3.2.3.2. Les *nkisi* : leurs fonctions nouvelles et maléfiques

Traitant de la "créativité" du *Mvulusi* et du courant syncrétique dont il participe, j'ai montré comment les mouvements novateurs se réclamant de la "tradition" ajustent celle-ci à leurs propres systèmes de représentation; comment ils savent profiter de la polysémie du terme de *nkisi* et conserver, tout en les modifiant à leur convenance, les notions étiologiques et nosographiques ainsi que les attitudes psychologiques et rituelles qui s'y rattachent. Ils attestent leur enracinement culturel en appuyant leur vocation spirituelle et thérapeutique sur la maîtrise bénéfique de la force *nkisi*, "héritage des ancêtres" aujourd'hui perverti par les activités maléfiques de voyants-guérisseurs dévoyés.

Le *Mvulusi* dénonce les malfaiteurs qui, intégrant les *nkisi* à des stratégies de conception récente mais généralisée entre Brazzaville et la côte, savent perpétrer leurs crimes en échappant à la clairvoyance des défenseurs attitrés de l'ordre social. Réfractaires au message de Ma Meno, ces derniers sont, en quelque sorte, accusés de forfaiture autant que de sorcellerie. Ils apparaissent, en effet, dans la plupart des homélies, comme des criminels d'autant plus redoutables qu'ils profitent économiquement et socialement de leur combat apparent contre un fléau dont participent, en fait, leurs activités clandestines.

Leurs stratagèmes sont relatés au temple de Mbota pour expliquer soit l'état d'un malade extérieur à la communauté, nouveau venu espérant connaître ici le terme de son itinéraire thérapeutique, soit les maux d'un adepte abandonné par ses protecteurs invisibles.

Dire qu'un *ndoci* a 'remué' (*kuningisa*) (m) ou 'soulevé' (*kunanguna*) (m) le *nkisi*, c'est l'accuser d'opposer une manoeuvre particulièrement fine à la sagacité des voyants chargés d'identifier les causalités de la souffrance. Ainsi que je l'ai souligné, les Kongo nord-occidentaux interprètent l'origine et la nature d'un trouble sur deux registres étiologiques correspondant à deux niveaux ontologiques distincts :

- d'une part les forces-*nkisi* ;

- d'autre part les causes "nocturnes" et plus particulièrement les *cinko:ko*. De par leur extrême variété, en raison de la multiplicité des maux qu'ils infligent et consécutivement à l'amplification actuelle de leur importance dans le discours divinatoire, ces monstres permettent au sorcier les possédant en nombre suffisant d'affecter sa victime des symptômes couramment associés à l'action de tel ou tel *nkisi*.

Grâce à d'autres auxiliaires, le *ndoci* obscurcira les facultés des voyants et des thérapeutes, de manière à jouir sereinement du spectacle d'une vaine agitation autour de sa victime...

Cette explication permet aux *nga:nga* de justifier leur éventuelle inefficacité et d'expliquer l'aggravation ou la récurrence des maux de leur client. Exposant l'affaire en termes nouveaux, ils y intègrent une dimension sorcière, tout en conservant son importance causale à la notion de *nkisi*, élément central de leur premier diagnostic et support de leur activité professionnelle.

Le verbe *kukotila* (91) signifie, en termes de sorcellerie, s'immiscer de façon clandestine et meurtrière dans une relation conflictuelle entre deux ou plusieurs personnes pour tuer l'une d'elles et faire accuser l'un des autres protagonistes. Il recouvre aussi les manigances par lesquelles un *ndoci* profite de l'activité pathogène d'un *nkisi* pour en agresser la victime dans la même direction symptomatologique -quoique avec des moyens spécifiquement "nocturnes"- et aggraver son état en contrant les efforts du thérapeute (92). Il l'amène au trépas en faisant exclusivement et vainement attribuer la maladie au *nkisi*. Ainsi, les troubles mentaux attribués, dans la région de Pounza, au *nkisi* *Biso:nga* peuvent-ils être amplifiés par les comportements imprévisibles et les grimaces d'un "chimpanzé invisible". C'est pourquoi le *nga:nga* doit protéger le lieu thérapeutique par divers moyens qu'il répugne à évoquer en raison de leur nature sorcière et contraire à l'éthique officielle du "tradipraticien". Cependant ses clients ne s'y trompent pas qui, attirés par sa notoriété, s'en remettent à lui en raison de la qualité de ses soins et de la puissance "mystique" grâce à laquelle il les protège contre les rôdeurs invisibles toujours en quête de proies fragilisées par la maladie.

Mon insistance pour en savoir plus, auprès de la vieille Ma Bondo, ne rencontre que mutisme et somnolence plus ou moins feinte. La réponse incomplète qu'elle m'accorde est sans rapport avec mon niveau de questionnement. La tante de Papa Comité admet qu'elle protège le lieu du rituel, dont elle asperge le périmètre avec un *libo:nza* paquet de feuilles contenant des ingrédients rituels arrosés d'un mélange d'eau et de vin de palme... Quant à m'éclairer sur les virtualités surnaturelles de ce liquide, Ma Bondo n'y songe guère. Ses lourdes paupières éteignent une lueur d'amusement; déjà, elle n'entend plus mes questions.

Un mode d'agression comparable au cas de figure présenté ci-dessus -auquel il est d'ailleurs fréquemment assimilé- fait découvrir au voyant une origine purement sorcière de la maladie. Cette "découverte" intervient après que le diagnostic a été longuement contrarié par l'identité apparente des troubles du malade et des symptômes qui caractérisent le *nkisi* mis en

cause. Celui-ci est alors représenté à la fois comme un leurre destiné à fausser les investigations divinatoires, et un écran entre le *nga:nga* et le sorcier recherché. Le rituel visera moins alors à 'chasser le *nkisi*' (*kukula nkisi*) conçu comme cause véritable de la maladie qu'à supprimer cet obstacle pour démasquer le coupable.

Il n'est pas inutile de rappeler la formule employée dans ce cas, selon laquelle 'le *nkisi* est devant et le sorcier derrière' (*nkisi fa ntwa:la, ndoci ku mbusa*) (93), constat souvent exprimé en munukutuba par les responsables du *Mvulusi* : *nkisi ke na mantwala, ndoki ke na manima* .

Le maléfice est exécuté de telle sorte que les voyants le localisent au plan des *nkisi*. Mes questions relatives à cette ruse ne suscitèrent que des réponses imprécises et contradictoires de la part d'informateurs à la fois conscients de l'hétérogénéité ontologique des deux domaines concernés et incapables d'en décrire la mise en conjonction. Ils m'exprimèrent leur perplexité et leur difficulté à "se représenter" cette opération -dans laquelle réside la feinte du sorcier- ainsi qu'on peut le faire généralement des événements se déroulant dans le *nyi:mbi* ... La plupart d'entre eux purent seulement m'affirmer qu'il s'agit moins là d'un actionnement particulier du *nkisi* que de la reproduction exacte et "mystérieuse" des maux habituellement engendrés par cette force, de manière à faire passer cette dernière pour l'agent pathogène (94)... Afin de parfaire l'illusion, le *ndoci* choisit généralement sa victime dans un lignage notoirement affecté par le *nkisi* dont il accroît ou simule les effets au moyen de ses *cinko:ko* ...

Si quelques-unes des personnes interrogées voient dans cette stratégie une innovation apportée aux causalités de la maladie, la majorité d'entre elles considère, à l'instar de Jean Baptiste B..., que seule la fréquence de son emploi est récente :

« Cette façon de "remuer le *nkisi* " était connue des ancêtres mais beaucoup moins pratiquée... Tout était autrefois séparé. On ne mélangeait pas, comme aujourd'hui, les choses du guérisseur et celles du sorcier. »

A l'appui de leurs opinions respectives, mes interlocuteurs avancent la même explication : les zéloteurs des "nouvelles religions" ont, dans tout le pays, détruit les pouvoirs des guérisseurs initiés aux *nkisi* en confisquant leur matériel ou en l'aspergeant d'eau bénite. Ils ont de la sorte enlevé son efficacité à l'emploi mécanique, ancestral, répressif et délétère de ces forces (de celles qui sont liées à la Terre ou au ciel) face aux délits qu'elles ont fonction de réprimer (95)...

Ils associent donc plus ou moins clairement l'accroissement actuel de ces procédés à la nécessité de conformer à des situations nouvelles le champ étiologique défini par les *nkisi* .

La modification des termes de la relation originelle du *nga:nga* avec son *nkisi* répond au besoin d'attester le plus clairement possible non seulement le refus ou l'incapacité du premier d'altérer la santé de son prochain, mais encore l'extériorité du second aux causalités de la maladie.

Ce changement constitue une adaptation collective des "tradipraticiens" face aux pressions de deux types d'instances :

1- Les prophétismes et autres entreprises antisorcellerie dont le *Mvulusi* constitue le paradigme le plus récent.

Ainsi que je l'ai montré, celui-ci maintient le *nkisi* -dans l'acception la plus large du terme, incluant le concept de *nkisi si*- au centre de son dispositif cosmologique et du champ de ses représentations de la maladie. Il ne saurait donc stigmatiser les usages agressifs et traditionnels de cette force (auxquels se livrent les guérisseurs honnis) sans la dévaloriser

gravement, compromettant ainsi la pureté de la notion de *nkisi si* qui en dérive (96), et nuisant aussi à sa propre image de marque.

Il s'attache exclusivement à dénoncer ses concurrents, pour fait de sorcellerie, en insistant sur la nouveauté et la perversité des usages actuels du *nkisi* plutôt que sur ses caractéristiques ancestrales et délétères. Au demeurant, les fidèles n'oublient pas que Ma Meno Véronique fut initialement un *nga:nga nkisi* réputé.

2- Les structures médicales et politiques, diversement placées en rapport avec les *nga:nga* intégrés à l'institution par le statut ambigu de "tradipraticien".

Face à l'autorité gouvernementale et aux conceptions modernes de la Santé, les guérisseurs cherchent aujourd'hui à faire oublier leur capacité d'actionnement pathogène des *nkisi* et cela nonobstant la double démarche, agressive et thérapeutique, sur laquelle repose la tradition de leur art, du moins en ce qui concerne les *nkisi* les plus nombreux, ceux de terre et de ciel.

Certains d'entre eux affirment que l'eau bénite des sectes interdit le déclenchement répressif de ces forces et non pas leur maîtrise médico-magique. Proposée à leur jugement, la contradiction recélée par cette définition sélective de leurs pouvoirs s'avère manifestement dérangeante... Ils savent plus ou moins confusément, mais ne pourraient ni ne voudraient m'en entretenir, pourquoi et comment les *nga:nga* survivent actuellement face aux condamnations, diversement formulées, des mouvements prophétiques; face aux réticences et aux "a priori" de la plupart des médecins; face, enfin, aux consignes et slogans, plus ou moins récents et convaincants, d'instances médicales -nationales ou internationales- conviant les guérisseurs à des complémentarités et des collaborations souvent mal définies.

Il leur faudrait admettre que les spécialistes des *nkisi*-comme d'ailleurs l'ensemble des "tradipraticiens"- modifient, nient ou estompent délibérément, en raison de multiples impératifs difficilement avouables, les caractéristiques majeures des entités spirituelles dont ils sont titulaires. Travestir les mystères relatifs à la nuit sorcière et aux forces qui animent la matière, pour en préserver partiellement le dispositif et l'usage dans le tumulte de la modernité, semble indispensable. Encore vaut-il mieux ne pas expliciter nature et fonctions de ces modifications, sous peine d'ébranler la représentation locale de l'univers et, partant, l'identité qui s'y enracine.

C'est pourquoi leur association du *nkisi* aux causalités de la maladie est similaire à celle que formule le *Mvulusi*: elle ne fait intervenir un maniement agressif de cette entité qu'en le situant dans un passé suffisamment reculé pour exclure la responsabilité d'un *nga:nga* encore en activité. Il importe, en effet, de ne pas placer les "tradipraticiens" en contradiction avec la conception actuelle de la santé et la déontologie de l'UNTC.

Lorsque l'identité et les caractéristiques du *nkisi* l'autorisent, au sein des conventions culturelles, on invoque sa riposte "spontanée" à la transgression d'un tabou. Enfin, son utilisation "nocturne" par les *ndoci* est largement privilégiée.

Proclamant la nécessité d'un recours exclusif aux génies du *Mvulusi* et diagnostiquant le mal d'un nouveau client, Mavoungou Victor et ses adjoints (et, avant eux, Ma Meno Véronique) façonnent la responsabilité voire la culpabilité des voyants et des guérisseurs concurrents : ces derniers n'ont pu identifier le *nkisi* ou les malfaiteurs qui s'en servent, à moins que leur incapacité ne se soit manifestée au plan du traitement... Eventualité plus grave, ils peuvent avoir été de mèche avec les agresseurs et avoir participé à la destruction de leur



client et victime.

Les divers types de manipulation des *nkisi* précédemment évoqués apparaissent le plus souvent comme les conséquences d'antagonismes dus à des rivalités amoureuses et comme des causes de stérilité féminine. Ils sont reconnus comme tels soit lors de la séance de voyance dont procède le diagnostic, soit pendant l'exorcisme effectué quelques jours plus tard. Situés à l'interface de deux niveaux ontologiques et de deux champs explicatifs (*nkisi/nyi:mbi*), ils participent d'un vaste ensemble de causalités de la maladie dont la multiplicité autorise :

- le changement de diagnostic, rendu nécessaire par l'inefficacité des soins apportés au malade; après avoir été imputés au *nkisi*, les maux sont attribués aux artifices d'un sorcier qui, en le manipulant, a su abuser le voyant;

- l'échelonnement du traitement sur plusieurs rituels cathartiques dont le déroulement et la complémentarité constituent une phase nouvelle et ultime de l'itinéraire thérapeutique, imposée aux malades récemment convertis, entre le Centre de Pointe-Noire et le domicile de la vénérable Ma Bondo, à Pounga (97).

Ces rituels donnent lieu :

- à l'éradication du *nkisi* perçu comme l'écran derrière lequel se dissimule un agresseur ou comme un agent pathogène dont ce dernier aggrave les effets par ses propres *cinko:ko* ;

- au dépistage des menaces "nocturnes" qui pèsent sur certains parents du malade et s'ajoutent au risque qu'ils encourent d'être, un jour, pareillement atteints par la malédiction lancée contre leur groupe... Diagnostic occasionnel qui appuie les exhortations des prédicateurs visant à les convertir.

La guérison d'un patient et la suppression des dangers qui pèsent sur son lignage sont toujours liées à la conversion de son conjoint ou de ses plus proches parents, de préférence en ligne utérine.

Entretenant une pression constante sur le malade et les membres de son *lika:nda*, le médiateur les soumet progressivement. Provoquant les réunions familiales, les confrontations et les confessions nécessaires au consensus lignager, il impose l'acceptation et le financement des soins dont il assure préalablement l'efficacité thérapeutique en obtenant le renoncement solennel des agresseurs à leur entreprise meurtrière; ce retour à la paix et le rituel qui l'exprime sont dénommés par le terme *mu:la* qui désigne aussi, on l'a vu, la transmission d'un pouvoir.

Habitée par Mamona et désireuse de signifier publiquement l'origine "nocturne" des troubles soumis à sa voyance, Bouanga Henriette réclame souvent à haute voix ce signe d'apaisement : «Nous allons te soigner mais il faudra que ta famille nous donne le *mu:la* » (*Beto kesoigner nge, mais famille ya nge kepêsa beto mu:la*)(m).

Les lois de la sorcellerie interdisant à quiconque de choisir et d'agresser une victime ailleurs que dans sa parenté matrilinéaire -à moins de disposer de complicités dans une autre lignée-, l'apaisement du conflit est exprimé devant Papa Comité, lors d'une réunion familiale à laquelle participent parfois les représentants d'autres groupes incriminés et au terme de laquelle le leader du matrilignage de la victime doit 'tendre la jambe' (*kunonuna ku:lu*), faisant ainsi barrage à l'activité meurtrière qu'il dénonce. «Nul ne doit passer par dessus ma jambe!» (*Mu:tu vè wunsombuka ku:lu kwa:mi*) déclare-t-il en guise d'avertissement aux sorciers qui refuseraient de relâcher leur emprise... L'affaire est close. Le *mbo:ndo*, premier versement consenti au praticien, est alors remis à Mavoungou Victor.

Ce règlement pacifique doit être signifié d'une autre manière lorsque le malade a été

confié aux soins de Ma Bondo, au Centre de Pouna : celle-ci peut, à l'issue de ses investigations, demander au médiateur soit de lui adresser des représentants des groupes de parenté impliqués, soit de lui faire porter le *nkwi:sa* (*Costus sp.*) nécessaire à l'officialisation rituelle de toute entente.

Dans le deuxième cas, un morceau de tige de la plante est respectivement mâché par chaque locuteur qui recrache les fragments devant lui au rythme de ses protestations d'innocence et de ses menaces à l'intention des agresseurs. Déformé par d'énergiques manducations, le morceau de *nkwi:sa* est déposé devant Papa Comité qui le fera parvenir à Ma Bondo afin qu'elle puisse entamer le traitement de son client.

1 - Constituant donc le véritable agent de la maladie ou un moyen de le dissimuler, le *nkisi* doit être chassé au cours d'un exorcisme.

Lorsque le malade est affecté par un *nkisi* de terre ou de ciel, l'exorcisme est dénommé *lukululu lumia:nda*, termes désignant plus particulièrement le fait d' 'extirper les pointes' (*kuku:la mia:nda*) dont l'enfoncement dans une statuette ou dans un tronc d'arbre a marqué l'envoûtement. Par extension de cette signification autant qu'en référence à l'expulsion du *nkisi* (chasser le *nkisi* : *kukula nkisi* ), toutes deux rendues par le substantif *lukululu*, l'invocation thérapeutique est appelée *lukululu lunkisi* (98). Cette dénomination signifie à la fois "chasser le *nkisi* " (*kukula nkisi*) et "l'extirper" (*kuku:la nkisi*) en même temps que les pointes. La récupération de ces derniers est, selon nombre de mes informateurs, purement fictive. Si l'agent pathogène et le fait de le chasser participent selon eux d'une réalité indiscutable, ils affirment que le thérapeute ne connaît généralement pas l'endroit où fut effectué l'envoûtement; en tout état de cause, il ne s'y rend pas et n'arrache pas les pointes en question. Il est censé les avoir retirées par le fait même d'organiser et de mener à bien :

- la réparation financière et matérielle que doivent consentir les proches du malade soit pour indemniser le lignage auquel l'un des leurs porta jadis préjudice -incitant de la sorte à se venger en faisant actionner le *nkisi* -, soit pour apaiser l'ire d'un sorcier qui a tramé et dissimulé son agression sous couvert de cette force répressive;

- le rituel du *mu:la* sous la forme duquel la partie adverse autorise, après satisfaction de ses exigences, le bon déroulement du traitement et, partant, le rétablissement du malade ainsi que la disparition de la menace qui pèse sur sa parenté lignagère.

Lorsque l'envoûtement est trop ancien pour que l'on sache encore quel groupe en fut l'instigateur (par l'intermédiaire d'un spécialiste) et devrait être aujourd'hui dédommagé, les suppliques adressées au *nkisi* avant et pendant l'exorcisme suffisent, cependant, à assurer la pertinence de celui-ci. Ce cas est aujourd'hui le plus fréquent.

2 - Dans une perspective nouvelle autorisant deux autres configurations explicatives du mal, la parole divinatoire et diagnostique associe ou substitue au *nkisi* une cause satanique :

- a) Cette cause sorcière profite de l'action du *nkisi* qui possède le malade pour en aggraver les effets; le rituel curatif, destiné à contrer ces deux agents correspond encore partiellement à un exorcisme.

- b) Lorsque l'entité "nocturne" provoque elle-même la maladie sous les apparences trompeuses du *nkisi*, celui-ci ne concerne plus que subsidiairement la victime. J'ai précédemment montré (99) qu'une dérivation sémantique et ontologique oblitère le sens figuré de la formule selon laquelle "un sorcier se cache derrière le *nkisi* " pour en faire une "réalité"

événementielle du *nyi:mbi*.. Dans ce cas, bien qu'effectuée comme si elle visait à l'expulsion d'un esprit délétère hors du malade, la démarche consistant à "chasser le *nkisi*" s'identifie moins à un exorcisme qu'à la suppression d'un obstacle par lequel l'instigateur et l'agent du mal (le sorcier et son *cinko:ko*) contrecarrent les recherches diagnostiques et judiciaires.

Dans les deux cas, cette perspective permet de satisfaire à un double impératif dont les termes correspondent à deux niveaux de mon analyse :

- démasquer le coupable;
- préserver, dans une conjoncture nouvelle, la nécessité d'un rituel thérapeutique autant que l'activité professionnelle dans laquelle s'inscrit celui-ci.

Consécutivement à l'agression effectuée dans l'un des deux rapports précités avec le *nkisi*, la victime est fréquemment considérée comme dédoublée soit par son "génie de naissance" désireux de la protéger en dissimulant son esprit à la vue des sorciers, soit par ceux-ci qui, intervenant les premiers, lui ont ravi son principe vital pour l'asservir et s'en nourrir (100). Elle est alors envoyée au Centre de Pounga où la vieille Ma Bondo tentera de réunifier sa Personne (101).

En cette fin de matinée du 17 janvier 1985, Malalou Augustine vient d'achever un exorcisme épuisant dont elle s'est chargée, comme il se doit, en l'absence de Bouanga Henriette qui se trouve encore à Pounga, où elle a récemment célébré l'office de Noël avec son époux.

Indispensable, en la circonstance, le génie Yubi s'est incarné en elle, après que le médiateur le lui ait en quelque sorte transmis, comme on le fait d'un pouvoir magique dans la tradition ancestrale, et ce par l'intermédiaire de Tchimboungou Georges. Dansant et tressautant au son des tambours, ce dernier s'est livré, pendant les préparatifs de la thérapie, à un va-et-vient significatif entre Augustine et Papa Comité, remettant à l'une ce qu'il recevait invisiblement de l'autre, le tout effectué à grand renfort de gestes, de vacillements, de pas glissés, de frissonnements et d'attouchements.

Yubi, qui était sur elle pendant la plus grande partie de la cérémonie, l'a quittée et c'est maintenant Ma Di:ye Ma Nsafu, défunte mère de la fondatrice, qui la possède. Couverte de sueur, le regard fixe, les bras légèrement écartés du corps, Augustine dresse sa haute taille encore vibrante des efforts accomplis, face aux membres du groupe familial exorcisé. Ceux-ci sont assis sur des nattes et entourés par la foule des fidèles.

En langue vili, d'une voix posée, elle s'adresse principalement aux premiers et prend de temps à autre les seconds à témoin. Succédant à la violence des transes, au vacarme des tambours et à la succession précipitée des phases du rituel, la lente formulation de son propos, presque feutrée, en souligne la gravité.

L'enfant malade est affecté par deux *nkisi* qui exercent leurs ravages sur le lignage depuis de nombreuses années. Il guérira des maux dus au *nkisi* Nsa:si qui, bien que chassé, risque encore de frapper le groupe car l'absence de plusieurs membres vivants de cette parenté a contrarié l'efficacité du rituel.

L'envoûtement fut effectué il y a fort longtemps pour châtier un vol de manioc. L'oratrice insiste sur l'ancienneté des faits en précisant que la victime de ce larcin (qui sollicita l'actionnement du *nkisi*) est morte depuis longtemps; elle sous-entend ainsi qu'il serait vain de rechercher le *nga:nga* qui déclencha Nsa:si, dans le but de lui faire enlever les pointes qu'il enfonça quelque part en proférant ses malédictions. Certes, le médiateur sera, dès son retour, en mesure de résoudre ce problème : «Patiencez! Le chef du village arrangera lui-même cette

affaire.» (*Vingila:nu! Fumu bwa:la mu kululika ma:mbu*); encore faut-il que les membres de cette famille "fassent un effort". Ils devront se cotiser et se rassembler au complet en vue d'une seconde séance destinée à supprimer définitivement non seulement cette menace mais encore celle que fait peser un autre *nkisi* dont le nom n'est pas révélé : il a été chassé en même temps que Nsa:si mais demeure également dangereux. Les sorciers qui le manipulaient et se cachaient derrière lui apparaissent distinctement à Augustine. Ils s'étaient 'immiscés dans le *nkisi*' (*Bakunkotila fa nkisi*), afin d'aggraver la maladie; ils se savent à présent démasqués.

«On a chassé Nsa:si mais faites un effort en ce qui concerne l'autre *nkisi* qui est là' (*Nsa:si baku:la, mais nkisi mesi uke fofo, kuvanga:nu mu ngolo*). 'Résolvez les affaires conflictuelles' (*Kululika:nu ma:mbu*) (... qui sont à l'origine de ces deux envoûtements). 'Des sorciers se sont ingérés (ou immiscés) dans ce *nkisi*' (*Sindoci bakunkotila fa nkisi bawowo*). Pour cette raison, 'beaucoup de femmes de votre famille ne peuvent accoucher' (*baciê:to bampapa bunka:mbu kubuta:nga fa lika:nda linu*). 'Que l'artisan de cette agression abandonne son entreprise. Nous avons enlevé le *nkisi* ; nous vous avons tous vus, vous qui êtes sur le corps de l'enfant!'» (*Wosoko wu:na beza:ba ma:mbu mu nkisi na fo kubi:ka. Bé:so twabotula nkisi; twakulumo:na be:no bo:so bani buke mu nyi:tu mwa:na*)».

S'adressant à l'assistance en même temps qu'il examine le cas de L... Joséphine, Mamona dénonce une fois de plus ces utilisations nouvelles et maléfiques des *nkisi*. Il précise qu'originellement, 'au temps des ancêtres' (*mu ntangu ya bankoko*)(m), les forces associées à l'eau ne réagissaient pour la plupart à aucune manipulation humaine d'ordre agressif, qu'il s'agisse de l'envoûtement par incantation et enfoncement de pointes dans un objet consacré ou, a fortiori, de la combinaison de pouvoirs sorciers (nécessairement alimentés de sang humain) constituant une version plus large de la notion de *nkisi* (102). Garantes de nombreux interdits liés à la sexualité et à la fécondité féminine, ces forces frappaient spontanément et inexorablement les individus coupables de les avoir violées. Elles facilitent aujourd'hui les crimes les plus odieux...

«Les sorciers placent le *nkisi* devant! Ils se cachent eux-mêmes derrière!» (*Bandoki batulaka nkisi na mantwala. Bawu mosi kumbumbana na manima*)(m).

L'affirmation suivante de Mamona, qui suggère deux interprétations non exclusives l'une de l'autre, s'avère difficilement traduisible :

«Aaaah! Bantu nionso ke na manima (Aaaah! Tous ces gens qui sont derrière) ya kivumu (le ventre, ou le segment lignager) ya Ma:ma (de la maman)!(m). C'est pas possible !»

L'exclamation du génie vise, certes, les manigances sorcières accomplies sous les apparences du *nkisi* ; mais la phrase revêt deux significations distinctes selon l'acception du terme *kivumu* précédé de la préposition *ya* qui marque l'appartenance... Les sorciers sont "derrière le ventre" de la malade en ce sens que l'activité pathogène à laquelle ils se livrent en se cachant derrière le *nkisi* concerne cette zone corporelle : leur action stérilise la victime en lui 'bouchant les trompes' (*kukanga mabuta*)(m). Si le terme *nkisi* est sous-entendu, l'assertion selon laquelle *bantu ke na manima ya kivumu ya Mama* peut signifier : "les gens qui, en se dissimulant derrière le *nkisi*, affectent le ventre de la maman".

On peut aussi comprendre cette phrase, quoique de manière plus indirecte, comme une menace exercée contre la 'lignée' (*kivumu*)(m) (103) de cette femme à travers les maux infligés à ses enfants nés avant la maladie ou à ceux auxquels elle pourrait donner le jour après son éventuelle guérison...

Continuant d'exprimer son indignation par la bouche de Bouanga Henriette, le génie zaïrois insiste sur le caractère récent de la perversion des *nkisi* d'eau et de leur rapport à la sorcellerie. L'allusion au *nkisi* considéré comme une association de *cinko:ko* avides de sang, destinée à l'acquisition d'un pouvoir de domination, est ici tout à fait claire (104).

«C'est vous, sorciers, qui avez été soulever et remuer tous les *nkisi* de l'eau!» (*Ni beno mosi bandoki bantu mekwenda nanguna na kuningisa bakisi nionso ya maza*)(m). 'Ils ne sont pas d'eux-mêmes sortis de l'eau' (*Bakisi yayi mekatuka na maza bawu mosi vé*)(m). 'Mais à l'heure actuelle, les sorciers sont devenus très malins.' (*Mais l'heure yayi, bandoki mekuma na mayele mingi*)(m)... 'Vous aussi, enfants du *Mvulusi*, soyez intelligents.' (*Beno aussi, beno vwanda mayele, beno bana ya Mvulusi*)(m)... 'Ils (les sorciers) s'emparent du *nkisi* qui boit le sang humain et particulièrement celui des femmes.' (*Bakwenda baka nkisi yina kekunwaka menga ya bantu, surtout ya bakento*)(m). 'Ils prennent cela et le mettent par devant tandis qu'eux-mêmes sont derrière' (*Bawu kebaka yawu ketula na mantwala, bawu mosi na manima*)(m). 'Vous tous, ils vous ont rayés de la liste des vivants'» (*Beno nionso, bamekatula beno na liste ya bantu ya moni*)(m).

Puis, s'adressant à Joséphine et à l'une de ses soeurs qui l'a conduite au temple :

«Amenez vos maris et venez boire le *mbuku* des génies...» (*Beno, baka babakala ya beno na beno mosi mba beno kwiza kunwa mubuku ya bakisi basi*)(m) (105).

Présumée stérile et venue consulter Mamona le 4 mars 1984 après de longues pérégrinations chez les voyants réputés de la région, une malade s'entend déclarer :

«Oui, Maman, c'est le *nkisi* Nsa:si qui te fait souffrir. 'Des gens sont derrière, Nsa:si est devant' (*Bantu ke na manima, Nsa:si na mantwala*)(m). Si tu veux que l'on te soigne, dis-le nous. Lève-toi, au nom de Maman Véronique.»

Pour le même motif et pour la première fois, L... Véronique se présente devant Mamona. Elle écoute un discours similaire, assorti d'une description détaillée de son état. L'oratrice parle lentement en se palpant l'abdomen pour aider la patiente à mieux définir son mal et à corroborer, en tout état de cause, le propos dont elle est l'objet :

- Après avoir mangé que ressens-tu dans ton ventre? Même lorsque tu as faim, ne sens-tu pas ton ventre "serré" ? Mbu:mba est dedans! Et puis tes yeux se retournent. Vous appelez cela "vertiges" (106) mais nous, ici, nous le nommons *nkisi* Sikibikali (107). Maman, à combien d'enfants as-tu donné le jour?

- Je n'en ai eu qu'un et il est mort.

- C'est Mbu:mba qui te fait cela! C'est lui qui te bloque les trompes ! Autrefois les ancêtres accouchaient avec Mbu:mba, mais à l'heure actuelle 'les sorciers l'ont transformé dans la nuit' (*bandoki mebalula Mbu:mba na mpipa*)(m). 'Ainsi, on a pris Mbu:mba pour le mettre devant' (*Ni yawu yina bamebaka Mbu:mba kutula na mantwala*)(m) et l'ensorceleur se tient dissimulé en retrait, de telle sorte que l'on se demande 'qui a fait cela' (*nani mesala faso yina*)(m).

'Mbu:mba! Mbu:mba ne peut, tout seul, fermer les "trompes" d'une personne!' (*Mbu:mba! Mbu:mba yandi mosi lenda kangisa mutu mabuta vé!*)(m). La période féconde de ton existence s'écoule inutilement. Mbu:mba n'est pas venu de lui-même dans ton corps; ce sont des gens qui l'y ont mis! Tu as compris? Un sorcier de ta famille l'y a mis. Il est faux de dire que Mbu:mba est sorti comme ça de l'eau pour entrer dans ton ventre. Que veux-tu? Que nous te soignons ici ?

- Eêêê!

- Tu as dit "Je veux que vous me tiriez de la souffrance. J'ai trop souffert; j'ai trop perdu d'argent (en consultant les "féticheurs"); je veux aller mieux." Tu t'es exprimée ainsi. Nous acceptons. Je te soignerai...(108).

Le même jour, Mamona observe P... Marie-Louise et déclare :

- Mbu:mba est l'envoûteur des femmes qui doivent accoucher. Les familles sur lesquelles il sévit sont également atteintes par Fu:nza. Lorsqu'une fille traverse les rites de nubilité de la *ciku:mbi*, il fait irruption dans son ventre et le ferme! N'est-ce pas vrai ?

- C'est la vérité!

- Pour les gens d'une famille atteinte par ces deux *nkisi*, il n'y a pas moyen d'accoucher. Ils (Mbu:mba et Fu:nza, ou plutôt les sorciers qui les manipulent) refusent de manger les gens. Ils ne prennent que le sang des femmes pour faire leur travail (109).

Il a été montré que ces deux *nkisi* d'eau sont fréquemment invoqués et dansés au *Mvulusi*. Les mères de jumeaux et les femmes qu'ils ont, par le passé, affectées puis guéries de troubles divers conservent avec eux une relation privilégiée qu'elles expriment notamment par des danses de possession lors de rituels associés-conjointement ou respectivement- à Mbu:mba et Fu:nza. Ils sont donc les moins nocifs de ces "mauvais génies" que constituent à présent les *nkisi* dans la cosmologie de Ma Meno Véronique. C'est pourquoi, sans doute, la gravité des faits de sorcellerie auxquels ils sont intégrés semble atténuée quoique maintenue à un niveau élevé : plutôt que de tuer pour satisfaire leur anthropophagie et nourrir leurs *cinko:ko*, les *ndoci* répondent à ces besoins en s'emparant du sang menstruel de leurs victimes, les rendant ainsi stériles. Cette conséquence maintient, d'autre-part, les deux *nkisi* dans le schéma étiologique ancestral en les associant d'une nouvelle manière à l'infécondité qu'ils engendrent et guérissent traditionnellement.

Interprétant, quelques jours auparavant (le 23 octobre 1983), les causes de la stérilité de T... Julienne, Mamona a, cependant, présenté cette utilisation du 'sang qui provient des femmes' (*menga yina ketalaka bakento*)(m) comme un substitut destiné à pallier le manque de victimes immédiatement consommables.

### 3.2.3.3. Divers pièges et stratagèmes

Selon l'identité, les capacités de défense et les habitudes de déplacement de sa victime, le sorcier sait 'poser' (*kutu:la*) sur son chemin, avant de l' 'armer' (*kulendika*) un 'piège' (*nta:mbu*) par lequel celle-ci 'se fera avoir' (*kubakana*) soit dans le *nyi:mbi* après s'être dédoublée, soit dans le monde diurne en vaquant à ses tâches quotidiennes.

Piège et *cinko:ko* interviennent en rapport étroit dans les discours accusatoires :

- l'un et l'autre sont au service des protagonistes des "guerres nocturnes";

- les *cinko:ko* constituent l'enjeu principal ou subsidiaire des affrontements imaginaires dont la description de ces nasses, filets, collets, trébuchets et autres dispositifs dramatisent la relation;

- la collaboration de l'un de ces animaux invisibles permet d'attirer la victime vers le lieu où est disposé l'engin et s'avère indispensable à son actionnement efficace (110).

Les mille ruses des *ndoci*, pour y parvenir, composent la trame des récits de sorcellerie.

Qu'il s'agisse de la réplique fantasmagorique d'un procédé de chasse ou de pêche habituellement utilisé dans le monde réel ou, au contraire, d'un complexe symbolique dépourvu d'analogie avec quelque activité innocente et diurne, le *nta:mbu* constitue l'une des causes de maladie les plus fréquentes.

1- Dans le premier cas, le support matériel du piège est constitué par la reproduction (à échelle réduite et de facture plus ou moins sommaire) d'un objet d'utilisation courante, le plus souvent d'un engin de chasse ou de pêche.

"Fantasmagoriques, angoissantes et fort différentes de cette forme originelle s'avèrent, cependant, les apparences nocturnes du piège telles qu'elles sont décrites par le contre-sorcier dans son discours accusatoire. Chaque partie du mécanisme meurtrier est, en effet, constituée dans le *nyi:mbi* par un membre, un organe ou un fragment quelconque du corps spirituel d'une victime du *ndoci*, dont la forme évoque celle du même élément du piège dans sa réalité matérielle. L'exemple ci-dessous illustre cette dualité ontologique.

Dans l'invisible, le 'chapeau de termitière' (*mpu cikuku*) composant l'élément pesant du trébuchet dénommé *cikudika* est remplacé par une carcasse humaine. Au bâtonnet soutenant cette masse est substitué un tibia posé sur une fourche plantée dans le sol et constituée par un avant-bras que prolonge une main aux deux doigts écartés. La cordelette fixée à son extrémité est un morceau d'intestin au bout duquel est attaché un doigt servant d'arrêt. Enfin, la gaulette flexible dont les deux extrémités sont fichées en terre et qui retient l'arrêt contre le déclencheur est, dans l'invisible, remplacée par une colonne vertébrale (dont elle évoque la possible courbure). Quant aux appâts, les insectes tombés du chapeau de la termitière, ou ajoutés au même endroit par le chasseur après destruction du nid, ne concernent que la chasse aux oiseaux! Le *ndoci* choisit les siens selon qu'il frappera sa victime dans le *mu:nyi* (monde sensible) ou dans le *nyi:mbi* (imaginaire). Si celle-ci ne s'est pas dédoublée et doit être atteinte dans le monde diurne, il place dans le dispositif un objet visible et tentant. Si, au contraire, il utilise le piège dans une guerre nocturne contre d'autres sorciers, il l'amorce avec de la 'chair humaine' (*mbisi mu:tu*)" (HAGENBUCHER, 1983 : 212).

Représentés de manière similaire, 'filet de chasse' (*liko:ndi*), 'piège à assommoir' (*lye:mba*) figurent aussi à l'arsenal de l'ensorceleur, de même que des instruments de pêche tels que l' 'épervier' (*ntrrafu*) (111). Parmi ceux-ci, le barrage de pêche appelé *civola*, au milieu duquel est pratiquée une ouverture donnant sur une grande nasse, semble particulièrement redouté.

Reproduisant dans l'invisible leur fonction initiale de chasse ou de pêche, ces engins capturent et meurtrissent les humains dédoublés contre lesquels ils sont disposés.

L'utilisation maléfique de divers objets transformés en pièges n'est pas toujours définie à partir de leur usage originel dans le monde sensible. Elle peut correspondre à certaines possibilités d'action qu'ils offrent subsidiairement dans la vie quotidienne et diurne. Ainsi le 'miroir' (*lumwê:nu*) devient-il, entre les mains d'un sorcier, un engin de mort qui, habilement placé à un carrefour dangereux, éblouit les conducteurs et provoque des accidents.

Selon leur spécificité -liée aux variations du discours divinatoire- les pièges frappent donc indifféremment dans le *nyi:mbi* et dans le monde sensible. C'est notamment le cas des autres engins énumérés ci-dessous.

2- La nature du piège peut être plus indirectement symbolisée par l'assemblage d'un objet d'utilisation courante (flacon, cordelette à noeuds, clou, aiguille, marmite), de produits naturels ainsi que d'éléments corporels de la future victime.

*Nzu:ngu madu:ngu* (112) : il s'agit d'une 'marmite "nocturne" ' (*nzu:ngu bwi:lu*) qui contient les substituts symboliques permettant, par contagion métonymique et métaphorique, de nuire à distance soit en altérant la santé physique de la personne visée, soit en annihilant sa chance, c'est-à-dire sa force, son outil et son environnement de travail. Chaque fois qu'il ouvre le récipient -qui peut être un ustensile en terre, une coquille d'escargot géant (113) ou un fruit évidé et séché de ' *Strychnos aculeata* ' (*lice:mbi, livumi*) - le sorcier doit ensuite remplacer, dit-on, la peau de bébé qui la ferme par celle d'un autre nouveau-né préalablement tué pour la circonstance.

Inventoriant sommairement le contenu d'une de ces "marmites", j'identifiai avec le concours d'un *nga:nga* manifestement réticent : deux fragments cartilagineux respectivement prélevés sur une 'raie-guitare' (*lusima*) (114) et sur un requin ainsi que des arêtes de 'sardinelle ronde' (*lisu:nzi*) (115) et un hameçon; des plombs de chevrotine et des os de divers animaux très recherchés par les chasseurs, tels l' 'athérure' (*ngu:mba*), le 'rat de Gambie' (*nkhu:mbi*) (116), le 'chevrotain' (*funu ni:li*); de nombreuses graines et un morceau de fer de houe ainsi que d'autres objets destinés à "bloquer" l'activité économique des villageois; une substance brune, souple, apparemment cartilagineuse, et considérée comme de la "chair humaine"; un flacon enfermant une mèche de cheveux et des rognures d'ongles ainsi que des boutons de vêtement et d'autres symboles comparables d'une ou de plusieurs victimes du piège; un autre flacon à moitié rempli de *tukula* (117) recueillie sur le lieu des ablutions d'une *ciku:mbi* (... et à propos de laquelle il a été précisé (118) que, tombées du corps de l'initiée, les particules de cette peinture contiennent une puissance numineuse permettant au sorcier de nuire facilement à la jeune fille et d'augmenter ses propres pouvoirs); des chiffons tachés de sang menstruel offerts à des usages similaires et servant notamment à stériliser les femmes auxquelles ils ont été volés ainsi qu'à nourrir des *cinko:ka*; une 'glossine' (*livé:ka*) séchée, intervenant dans une procédure occulte de transmission de la maladie du sommeil qui procède sommairement de l'explication scientifique du fléau.

Diverses autres maladies sont attribuées aux émanations de ce récipient, parmi lesquelles il faut noter l' 'épilepsie' (*madu:ngu manzié:ta*), les convulsions infantiles (119) ainsi qu'un ensemble de troubles mal identifiés, caractérisés par de fréquents vomissements (120).

Le 1<sup>er</sup> mars 1984, Malalou Augustine vient d'achever l'exorcisme d'une jeune femme (B... Marie-José), affectée par le *nkisi* Nsa:si, qui souffre de violentes céphalées, de douleurs intercostales et de dysménorrhée. Elle s'adresse publiquement à l'oncle maternel de la malade : «Baptise ta famille. Dis aux sœurs d'ouvrir leur cœur. Ce sont de mauvaises personnes. Tous les enfants de la famille sont dans une marmite fermée par un couvercle». Nul n'ignore, dans l'assistance, ce qu'évoque l'oratrice au-delà du "couvercle" d'un récipient dont chacun sait qu'il ne peut être fermé qu'avec de la peau humaine et plus particulièrement avec celle d'un très jeune enfant (121).

Elaboré avec une composition magique enfermée dans les noeuds d'une 'corde'



(*nsi:nga*) ou de quelque autre lien, un piège dénommé *nsi:nga madu:ngu* est également possédé par le propriétaire de cette marmite... Seuls les spécialistes de la lutte antisorcière sont d'ailleurs en mesure de distinguer clairement les méfaits respectifs de ces deux engins...

Placé sur le passage de la victime sous les apparences d'une cordelette à 9 noeuds confectionnée avec des lanières de feuilles de '*Pandanus candelabrum*' (*lufubu*), il porte, pour cette raison, le nom de *nsi:nga lufubu*. Il apparaît aussi, dans le monde de la nuit comme dans celui des apparences sensibles, sous les apparences d'une 'file de fourmis manians' (*nlo:nga sele:ngu*) fatale à l'imprudent qui l'enjambe.

Selon l'intention de l'opérateur la victime sera atteinte de :

- *Madu:ngu manzasi* ; *nzasi* signifie la foudre. Il pourrait s'agir ici d'une infection "foudroyante" provoquant lymphangite ou septicémie. Douleurs abdominales, paralysie d'une ou des deux jambes, maux de reins appartiennent aux troubles regroupés sous cette appellation.

- *Madu:ngu macikati* ; *kati* désigne l'intérieur; en l'occurrence ce qui est dans le corps et plus particulièrement dans la cage thoracique. Rétention urinaire et constipation aiguë.

- *Madu:ngu mambana* ; la position courbée imposée par la douleur évoque le fait de se livrer à une culbute, exprimé par le verbe *kumbana*. Il s'agit peut-être d'une hernie inguinale.

- *Madu:ngu maciciê:to* ; concerne essentiellement la 'femme' (*nciê:to*). Prolapsus de l'utérus ou du rectum.

- *Madu:ngu macikobi* ; déformation particulière du pied (?).

- *Su:mba* ; blennorragie.

- *Ta:nvu* ; oedème des membres inférieurs.

- *Nlêbo* ; impuissance sexuelle. Avortements, surabondance des règles et infections diverses sont également attribués à ce piège.

De nombreux pièges regroupés sous le nom de *mupa:nzi* (?), *luba:nzi* (côte) provoquent des douleurs intercostales. Ils frappent à distance un 'côté du thorax' (*luva:ti*)(122) de la victime. La fabrication et l'utilisation de l'un de ces mécanismes me sont décrites comme suit par un villageois de Nkola : une côte de 'varan' (*mba:mbi*) et quelques feuilles d'une grande liane épineuse (123) sont écrasées et réduites à de minuscules fragments mélangés à de la 'poudre de chasse' (*sifula*). Le tout est placé dans une pulpe de noix de palme refermée avec du fil de *Pandanus candelabrum* et dans laquelle sont ensuite plantées deux petites aiguilles. L'objet est enfoncé longitudinalement, pour moitié environ, dans le col étroit d'une gourde. Une 'côte de chien' (*luba:nzi lumbwa*) est posée horizontalement, en son milieu, sur ce bouchon; elle est reliée et attachée, par chaque extrémité, à la calebasse avec du fil à natter enroulé autour du récipient. L'utilisateur de l'engin rythme ses incantations en appuyant simultanément sur les deux extrémités de cet os, de manière à en accentuer légèrement la courbure.

Mentionnées précédemment, diverses protections -les *ntêo* (124)-, ainsi que l'arc-en-ciel et le ratel (125) délimitent un champ circulaire et défensif, fréquemment assimilé à un piège par la soudaineté des maux qu'il inflige, également propre à l'explosif imaginaire dénommé *nkumbula* et mentionné dans un chapitre précédent (126). Son caractère linéaire et surtout l'instantanéité de ses effets le rendent comparable aux pièges du type *nsi:nga*, évoqués dans la première classe de *nta:mbu*. Le rapprochement s'impose également avec la seconde catégorie en raison de sa fonction imaginaire d'enfermement qui en fait un moyen de chasse et de capture dans le monde invisible.

Evoquant les réactions de mécontentement suscitées par l'ouverture du Centre *Mvulusi* de Mbota parmi les guérisseurs installés dans le quartier, des adeptes affirment que plusieurs *nga:nga* attaquèrent la communauté avec des pièges de différentes sortes et particulièrement au moyen d'engins du type *nkumbula*.

L'un d'eux, m'explique-t-on, furieux de voir diminuer sa clientèle, s'opposa durement et ouvertement à l' "hôpital des génies" qu'il tenta de discréditer en lançant une rumeur selon laquelle "on y travaille avec de la chair humaine"; puis, en essayant de faire mourir les malades qui y séjournaient.

Florent Paka relate un épisode de ce conflit.

Sortis dans la ruelle jouxtant le Centre pour flâner mais aussi pour surveiller les alentours, quelques fidèles voient un jour des gamins jeter des pièces de monnaie dans leur direction avant de détalier. Méfiants, ils n'y touchent pas et alertent le médiateur. En raison de l'interdiction faite à ce dernier par les génies de sortir du Centre, c'est son épouse, Bouanga Henriette, qui s'approche d'une de ces pièces de monnaie, l'arrose d'eau bénite avant de la saisir et de s'apercevoir au "courant" violent qui lui traverse le bras, qu'il s'agit d'un objet "miné". Chaque pièce est un véritable piège. Cette monnaie maléfique est introduite au Centre après que sa puissance destructrice a été annihilée par le *mbuku*.

Les fidèles sont prévenus du danger qui les menace. L'événement se reproduit à plusieurs reprises et ce sont par la suite des coupures de cinq cents francs CFA que l'on découvre sur le sol, devant la porte du Centre.

Déjà les soupçons s'orientent vers M..., un *nga:nga* notoirement hostile au *Mvulusi*. La tension s'accroît un jour, brusquement, avec les hurlements d'une adepte, en proie à une transe violente, qui a été approchée par un *nkulu* en traversant la ruelle. Chacun comprend qu'il ne s'agissait pas de l'esprit d'un mort mais du "féticheur" en question qui, dédoublé, rôdait dans les parages, en quête d'un mauvais coup (127).

La situation est alarmante. Papa Comité, Bouanga Henriette et Florent en débattent un soir jusqu'à une heure tardive "comme si, curieusement, ils ne pouvaient se séparer", précise le narrateur. Insistant à plusieurs reprises sur la nécessité d'aller se coucher, Henriette se heurte au refus de son mari qui, subitement inquiet, veut se rendre à la porte du Centre pour en surveiller les abords extérieurs. Elle insiste. Le ton monte entre les époux, et le médiateur entre soudain en transe, possédé par Mayekeleke...

Lentement, laborieusement, d'une démarche hésitante propre à ce *nkisi si*, il se dirige vers la porte, suivi de sa femme et de Florent qui éclaire leurs pas avec une torche électrique. Revenu à lui, Papa Comité regarde à l'extérieur par un interstice séparant deux éléments du mur et aperçoit M..., l'ennemi juré du *Mvulusi*, occupé à reboucher hâtivement un trou dans le sol, face à l'entrée. Florent ouvre brusquement la porte et tous trois n'ont que le temps de voir le sorcier s'enfuir à toutes jambes. Les malades internes sont debout. L'émotion est extrême. On creuse à un endroit où la terre a manifestement été remuée, après y avoir versé de l'eau bénite; et si cette recherche n'aboutit à aucune découverte suspecte c'est, comme l'explique Papa Comité, en raison du *mbuku* préalablement répandu : ainsi activés, les génies ont supprimé le danger en même temps qu'une indispensable pièce à conviction. Le médiateur précise qu'il aurait fallu s'asperger les mains d'eau bénite avant de creuser et ne verser celle-ci sur le piège qu'après l'avoir dégagé et livré à la vue de tous... Plus tard, vers deux heures du matin, la surveillance ayant été accrue, un garçonnet de quatre ou cinq ans est appréhendé alors qu'il dépose un billet de cinq cents francs devant la porte du Centre. C'est un fils du "féticheur" vindicatif; rudement interrogé, il proteste en affirmant qu'envoyé par son père acheter des cigarettes, il a

malencontreusement laissé tomber cet argent de sa poche et ne faisait que le ramasser au moment de son interpellation. Bouanga Henriette veut le faire entrer dans le Centre mais son mari s'y oppose, redoutant que les génies n'exécutent immédiatement l'enfant, au cas où le billet serait "miné" et constituerait un nouveau piège tendu à la communauté.

Le *nga:nga* incriminé, dont la culpabilité autant que la pugnacité s'affirment de plus en plus, ne se présente ni pour réclamer son argent ni pour récupérer son fils qui est finalement relâché.

Le clairvoyant Bliplot vient à l'office le dimanche suivant. Il ignore encore tout de ces dernières péripéties, survenues en son absence. Chacun attend son avis sur la question. Aussitôt, il quitte le temple et sort du Centre... Parvenu sur le lieu où, peu de temps auparavant, le *nga:nga* criminel a été surpris nuitamment à enfouir "quelque chose" dans le sol, il tournoie plusieurs fois sur lui-même avant de se concentrer longuement, le corps parcouru de longs tremblements. Confirmant les dires de Papa Comité, il affirme à son tour que le *mbuku* versé à cet endroit en a fait disparaître plusieurs pièges dont les supports matériels auraient constitué des preuves avantageuses à fournir en justice.

Le conflit s'envenime. Le quartier est en émoi. Des violences sont à redouter. Les protagonistes sont convoqués par les responsables de la cellule du Parti. Les représentants du *Mvulusi* sont avertis qu'ils tomberont sous le coup de la loi en se livrant à des voies de fait sur M..., tandis que ce dernier est admonesté et sommé de renoncer à ses manœuvres sous peine d'emprisonnement. Il quittera d'ailleurs, peu après, la région, abandonnant femme et enfants.

### 3.2.3.4. Le *cinko:ko*

Force est donc de constater, à l'appui des critiques émises par les dirigeants du mouvement, que les "féticheurs" nuisent parfois à l'ordre public par leurs rivalités et leurs dissensions professionnelles ainsi que par les conflits qu'ils suscitent parmi leur clientèle.

Une affaire secoua la population de la localité lumbu de Nkola, dans les années 1983-84, qui restera longtemps gravée dans les mémoires. Sa relation met en évidence l'importance du *cinko:ko* dans l'interprétation accusatoire et conflictuelle de la maladie.

*Nga:nga liboka* de grand renom, T... Jean-Pierre est propriétaire de nombreux pouvoirs "mystiques" qu'il déploie au service des *ciku:mbi*, auxquelles il prête des animaux invisibles pour décupler leurs capacités physiques et leur faciliter ainsi "roulades" et entrechats de la *nli:mba*, danse rituelle de ces jeunes initiées. Grâce à la rivière "nocturne" dont il les entoure, il assure aussi leur protection contre les sorciers toujours tentés soit de s'emparer de quelque objet porteur de l'efficacité contagieuse et ambivalente qui émane de l'intimité de ces adolescentes, soit, fait plus grave, de les entraîner dans le *nyi:mbi* afin de les y faire danser pour le plaisir de la société satanique.

Il s'agit d'une tâche délicate mais bien rémunérée.

Appelé loin du village par une affaire urgente, T... Jean Pierre ne peut prendre en charge la nièce de son meilleur ami, M... François, dont la période de claustration rituelle débute, en son absence, avec les premières menstrues de la jeune fille.

En dépit des réticences de François, c'est à son beau-père, T... Joseph, que l'on confie la jeune fille ; c'est un collègue de Jean-Pierre dont la réputation justifie apparemment cette initiative.

Dès son retour, Jean-Pierre est chargé par l'oncle de la *ciku:mbi* de vérifier la qualité

du travail effectué auprès d'elle et particulièrement l'efficacité des *cinko:ko* mis à son service.

A la lumière vacillante des torches de résine, une *nli:mba* est donc organisée. Après les démonstrations d'agilité effectuées par quelques compagnes de la jeune fille, venues, selon l'expression consacrée, "balayer la cour" en démontrant d'ores et déjà une aptitude à la danse qu'il leur faudra exprimer rituellement dès l'apparition de leurs premières règles, les évolutions de la *ciku:mbi* paraissent pesantes, laborieuses et maladroites... La nièce de François souffre manifestement dès les premières culbutes; les ondulations de son bassin ne répondent qu'à des efforts douloureux. Elle ne tire de son sifflet que des sons indistincts, semblables à des plaintes aigres, scandées par le tintement des bracelets de cuivre qui alourdissent ses membres. A bout de souffle, la danseuse achève ses pénibles gambades... Haletante, la tête courbée, soutenue par deux matrones, elle s'éloigne dans l'obscurité.

T... Joseph rompt le silence gêné de l'assistance en expliquant de façon peu convaincante que les *cinko:ko* remis à la *ciku:mbi* n'agissent pas immédiatement et que de prochaines expériences s'avèreront concluantes. Un brouhaha l'interrompt, ponctué de réflexions indignées : véritablement renforcée par des *cinko:ko*, l'agilité bien connue de l'adolescente subirait-elle pareille éclipse? Dépit, le *nga:nga* se lève et déclare avant de s'éloigner que tout cela sent le coup monté.

En quelques jours, deux danses sont organisées sans plus de succès.

La jeune fille est alors confiée aux soins exclusifs de Jean-Pierre qui ne craint pas de s'en réjouir publiquement et d'accuser son prédécesseur, auquel l'oppose une rivalité ancienne, d'incapacité et de malhonnêteté.

Sur ces entrefaites, la santé de François, l'oncle maternel de l'initiée, s'altère brusquement. Tout en se plaignant de douleurs dentaires et articulaires, il tient des propos dont l'incohérence et la véhémence ne laissent pas d'inquiéter son entourage.

L'épouse du malade attribue ces troubles à son incapacité de maîtriser un *cinko:ko* qu'il aurait volé. Elle l'accuse d'avoir subtilisé un chat invisible -confié par Joseph à la *ciku:mbi* pour augmenter ses qualités de danseuse- ainsi que le sifflet qui en constitue le support.

Proférant des menaces à l'encontre de son conjoint, de Jean-Pierre et de ceux qui les soutiennent, elle quitte le domicile conjugal pour s'installer chez son père qu'elle sait, au demeurant, bien placé pour soigner son mari puisqu'il est non seulement *nga:nga liboka* -et, en tant que tel, spécialiste des troubles d'origine "nocturne"- mais encore propriétaire du *cinko:ko* considéré comme l'agent de la maladie. Elle le prie instamment de n'en rien faire.

Un autre voyant-guérisseur (Lumbu originaire du Gabon) est donc sollicité, qui, après s'être livré toute une nuit à son art en compagnie de Jean-Pierre, attribue le mal à l'agitation de deux *cinko:ko* : un chat et une mante religieuse. Ne se prononçant pas sur la culpabilité de François en matière de vol -et entretenant au contraire le doute à ce sujet-, il affirme que les deux animaux "composés" ont été "bousculés" au moment de leur utilisation et se sont, en conséquence, retournés contre lui; autrement dit, la victime a été trahieusement et violemment dérangée dans le maniement de ces auxiliaires instables. Il importe, selon lui, de consulter un autre *nga:nga* propriétaire d'une mante religieuse et d'un chat "composés", qui seul pourra guérir les maux infligés par ces animaux. Se déclarant incapable de localiser un spécialiste pourvu de ces deux *cinko:ko*, il propose, avant de s'éclipser, d'en charger un autre voyant.

Son interprétation a, d'une part, officialisé la puissance "nocturne" du malade en lui attribuant la possession d'un *cinko:ko* primordial (la mante religieuse) (128) en sus du chat

constituant l'objet du litige; elle a, d'autre part, renforcé la dynamique du conflit par l'évocation d'une agression destinée à provoquer l'action pathogène des deux animaux sorciers. Elle livre François aux soins d'autres *nga:nga* qui, s'attachant respectivement à définir chaque maillon de l'enchaînement causal de l'affaire, se succéderont ou agiront de concert non seulement pour découvrir un thérapeute adéquat, mais encore pour dégager les fondements invisibles et sociaux de la maladie et s'interposer, dans le *nyi:mbi*, entre les protagonistes d'une guerre imminente.

Dûment sollicité, en sus de Jean-Pierre dont l'accord a été immédiat, Joseph proteste et rechigne, excipant de sa "qualité" de victime d'un affront et d'un vol récents. Il accepte finalement de soigner son gendre dont l'état devient alarmant, à l'issue de tractations fertiles en rebondissements et après avoir fixé le montant de ses honoraires.

Sans compromettre le rétablissement du patient, le choix d'un voyant-thérapeute qui est aussi son accusateur risque évidemment d'aggraver les charges qui pèsent sur lui. Préoccupés par les dédommagements auxquels ils devront contribuer en cas d'inculpation et soucieux de son innocence autant que de sa santé, ses parents imposent par décision de justice coutumière la collaboration d'un autre *nga:nga*, Gabonais d'origine punu et anciennement installé dans la région... Appuyé sur des collusions efficaces, le calcul s'avère juste : l'intervention conjointe de ces trois praticiens dégénère rapidement en affrontement public au cours duquel chacun avance sa propre supériorité, la véracité de ses investigations et de son diagnostic. La confrontation se déroule à travers les relations contradictoires de leurs voyages respectifs dans le *nyi:mbi*. Elle est, cependant, limitée par les liens de la confraternité et n'interdit pas la collaboration en vue d'un objectif commun, d'ordre socio-thérapeutique.

Le double processus de rétablissement et de disculpation de François, espéré par ses parents et alliés, s'amorce et se confirme au cours de séances animées. La légitimité de l'accusation de vol portée par Joseph est remise en cause -et, partant, sa bonne foi dans cette affaire- mais nullement sa réputation de guérisseur et de voyant. Bien qu'appuyée par celle d'un confrère, son intervention paraît déterminante. De fait, son patient use bientôt de sa santé et de son énergie recouvrées : il se lance dans une dure négociation sur le prix du traitement et la valeur du *cinko:ko* prétendument dérobé, dont son beau-père s'entête à exiger la restitution ou le remboursement (soit la somme de cent mille francs) en dépit de l'irrecevabilité de sa plainte.

Si, dans l'immédiat, François ne doit rien à Jean-Pierre, en raison de leur amitié ancienne, il paie le "féticheur" punu ainsi que son beau-père. Pour prix de sa guérison, il remet à ce dernier une somme de quinze mille francs, une dame-jeanne de vin, une couverture et un canard, non sans lui déclarer avec aigreur que "pour le *cinko:ka*, on verra plus tard" (129).

+

+                    +

Selon qu'on l'utilise ou que l'on cherche à en devenir propriétaire, le *cinko:ko* constitue le moyen ou la finalité de stratégies sorcières qui, servies par les agents et les instruments décrits plus haut, forment la trame du discours divinatoire.

Il a été mis en évidence que si ce pouvoir participe des causes imaginaires de la maladie et de la mort en raison des conditions meurtrières et anthropophagiques de sa possession ainsi que de par ses usages délétères, il contribue indispensablement au traitement des troubles infligés par l'un de ses semblables. Ses formes et ses comportements humains et animaux illustrent diversement le scénario explicatif de l'existence. Si le *Mvulusi* édulcore ce

dernier pour en dissoudre les implications conflictuelles, il n'en développe pas moins les différents thèmes en les articulant autour d'une phase essentielle de l'aventure sorcière : la dissociation de la Personne.

Les activités imaginaires dont ce dédoublement est le préalable sont toujours en rapport plus ou moins direct avec le *cinko:ko*. Elles expriment en effet, soit sa création, soit son maniement à des fins positives ou négatives, curatives ou agressives. La charge émotive des fonctions de cette entité spirituelle ne sera donc perçue plus loin qu'à l'issue d'un regard sur la notion de dédoublement chez les Kongo nord-occidentaux...

La conservation par certains adeptes d'une relation plus ou moins directe et active avec le monde "nocturne" explique la nature, la récurrence ou l'issue fatale de leurs maux. Elle constitue un fréquent chef d'accusation et justifie la neutralisation de ceux qui, de diverses manières, apparaissent comme des fauteurs de désordre.

Selon leur gravité et la conjoncture relationnelle (intérieure à la communauté) propice à leur interprétation, les souffrances d'un fautif peuvent être attribuées :

- à une réaction répressive de son "génie de naissance" ou de ses *bimbangi*;
- au fait que, ne disposant plus de l'assistance de ces *nkisi si*, il est victime de quelque agression;
- à ses vains et dangereux essais de dédoublement provoquant, lorsqu'ils interviennent dans l'enceinte du Centre, une riposte immédiate de ses anges gardiens.

Engageant lourdement la responsabilité du malade, cette dernière interprétation est enrichie et corroborée par une constellation de griefs situés, en l'occurrence, dans le champ de la sorcellerie. A l'invocation des finalités "nocturnes" du dédoublement (procédés d'acquisition et d'entretien des *cinko:ko*) s'ajoutent celles de ses buts ultimes dans le monde sensible (vengeance, richesse, pouvoir etc...), surtout lorsque l'accusation est explicitement et nominalement développée en dépit de la prudence et de la discrétion revendiquées.

Selon qu'au moment de sa dénonciation le "coupable" est ou non victime de quelque maladie grave, celle-ci est soit présentée comme une preuve de l'impureté et de la faute commise, soit annoncée, en termes vagues, comme un châtiment inéluctable et proche.

L'accusé est considéré comme un sorcier nostalgique de son ancienne puissance ou tenaillé par une anthropophagie encore vivace.

Le 31 janvier 1985, Mabula mbata stigmatise non seulement les sorciers qui, de l'extérieur, menacent les fidèles, mais encore et surtout ceux de ces derniers qui n'ont manifestement pas renoncé à leurs activités criminelles.

Le génie interpelle la foule dans un discours fleuve presque exclusivement consacré à ces tentatives de retour à la sorcellerie (aussi dérisoires que fatales aux intéressés), animé par les contorsions, les mises en garde et les traits d'humour habituels de Tchimboungou Georges. Il tance ceux dont la présence aux offices (trop rare ou intermittente) autant que les mimiques et les propos peuvent sembler traduire (en sus des informations précises dont dispose éventuellement l'orateur) quelque contestation de l'ordre établi au Centre, ou encore leur implication dans des rivalités et des luttes de pouvoir.

Les intrigants, réels ou supposés, redoutent d'être personnellement accusés de tentations et de velléités sorcières. Ils sont collectivement ridiculisés par une éloquence narquoise, par des rappels de leurs transgressions à la fois clownesques et menaçants. Incertains de leur innocence, ils n'ignorent pas les dangers encourus par ceux qui perdent la protection des

*nkisi si*. Mais ils perçoivent et craignent surtout la vindicte du médiateur et de ses proches, exprimée dans ces accusations dont chacun redoute qu'elles soient incessamment et nominalement orientées :

«Au village (au Centre), l'atmosphère est tendue. Pourquoi tant de gens ont-ils des regrets? Parce que le *mbuku* les empêche de se livrer comme autrefois à des activités sataniques. Ils regrettent les 'choses nocturnes' (*bi:ma ya mpipa*)(m) qu'ils ont remises au chef du village (Papa Comité). La nuit, ils ne peuvent plus 'se transformer' (*kubaluka*). Mes amis, beaucoup de gens regrettent (leur ancienne puissance). Leurs pensées sont devenues "double-double" (contradictoires et angoissantes).

Allez! Il (l'adepte perturbé par la nostalgie de ses anciens pouvoirs) commence à regretter. Il pouvait, d'un petit geste, 'bloquer une personne' (*kuka:nga mu:tu*). Ils (les malfaiteurs) lançaient de nombreux maléfices sur les gens. Aujourd'hui, ils commencent à souffrir. Vous avez bien vu? C'est bien comme cela? A quoi en sommes-nous arrivés? Hier c'était à toi (d'être tout puissant); aujourd'hui, c'est le tour des *nkisi si*... Vous avez donné vous-mêmes ces "choses" (instruments de sorcellerie) au chef du village, et, à l'heure actuelle, vous en êtes venus à lui faire la tête (par regret des pouvoirs abandonnés). Certains d'entre vous viennent ici, au Centre, la nuit : "Oh! Papa! Je suis malade! Oh! Papa! La femme ne va pas bien!" Or, il ne s'agit (pour eux) que d'un prétexte pour aller causer avec Papa (Comité), à l'intérieur, là-bas (dans son appartement), et lui demander leurs *cinko:ko*, ceux-là même qu'ils lui avaient livrés. Mais Papa ne les leur donne pas; c'est pourquoi ils se mettent à lui faire mauvaise figure... Ils en ont gros sur le cœur. La nuit, il (l'adepte tenaillé par sa sorcellerie) essaie (de se dédoubler) comme cela (l'orateur se contorsionne). Pas moyen! Il bouge ainsi (autre gesticulation). Rien n'y fait! Il se retourne comme cela (nouvelle posture comique du prédicateur, qui provoque l'hilarité générale) (cf. phot. 19, 20). Il se sent oppressé. Il vient exprimer sa colère chez le chef du village. Dans certains foyers, l'atmosphère est lourde : "Oh! C'est toi, femme, qui m'attire ces ennuis! C'est toi qui m'as dit de venir dans votre église!" Aujourd'hui, c'est la faute de l'épouse!

Mais, mon ami, toi que je vois là! C'est à toi que je parle de ces "affaires"! A quoi penses-tu donc? Tu as déjà accepté d'ouvrir ton cœur et de remettre les mauvaises "choses" que tu avais! Les *nkisi si* ont vu (t'ont examiné)! Ils t'ont soigné. Ils ont bien voulu arranger ton corps, mais qu'est-il advenu? Comment la situation s'est-elle retournée? Quand tu es venu (au Centre), on t'a donné le *mbuku*. Tu as livré tout ton cœur. Mais aujourd'hui, tu es en colère... Actuellement, voici ce qu'il en est : aujourd'hui tu viens, demain tu n'es pas là! Aujourd'hui tu es présent (à l'office), demain tu manques! (Chaque affirmation relative à l'inconstance de certains adeptes est accompagnée de deux pas croisés dans un sens, puis dans l'autre, et ainsi de suite; la synchronisation du discours et de ce va-et-vient suscite des fous rires dans l'assistance). C'est pour toi comme un tambour! C'est avec amertume que tu viens boire le *mbuku*... Cessez de regretter ces "choses" que vous avez données au chef du village. Soyez dans la joie, les amis! Ah! Ah! Ah!... L'année est achevée! Les sorciers cherchent de quoi manger! Ils se dressent! Faites attention, sinon beaucoup d'enfants du *Mvulusi* mourront "comme rien"! (...) Chacun doit rester à sa place, accomplir son travail (sans nourrir d'ambition et chercher à se hisser dans la hiérarchie du *Mvulusi*). Abandonnez les intrigues! Cessez le mensonge! Sinon! Ah! mes amis! Je vous avertis qu'ici, la situation est grave! Ne plaisantez plus. L'année est achevée! Il faut un changement dans le Centre! Quiconque a des "états d'âme" doit venir les confier au chef du village. Prie beaucoup pour que les *nkisi si* s'écartent de la souffrance. Quoi que tu fasses, où que tu ailles, quoi que tu cherches, ne fais que prier pour l'obtenir; prie avec ta propre force

(au lieu de recourir à la sorcellerie), avec ta foi, ton intelligence, afin que ta prière soit exaucée. Mais si tu sèmes encore le désordre, cela te regarde. Tu as déjà donné ton cœur; abandonne les affaires "nocturnes". Si tu caches quelque chose, tu souffriras. Mon ami! Fais attention... Si tu acceptes, que ce soit avec un seul cœur. Si tu donnes, donne avec un seul cœur. Mes amis! Nous sommes venus vous informer de tout ce qui se passe ici, dans le Centre. Nous voyons que quantité de gens ont beaucoup de difficultés car ils regrettent ce qu'ils ont donné au Chef du village. Certains ont un cœur normal. D'autres, leur cœur n'est pas normal parce qu'ils pensent aux choses qu'ils ont données à Papa Comité... Et pourtant, lorsque tu es venu boire l'eau bénite pour la première fois, on t'a informé de ce que veut le *Mvulusi* et de ce contre quoi il lutte. Ami, ne conserve pas de mauvaises affaires dans ton cœur! Il est temps! Il faut réaliser tout ce qu'a prédit le *Mvulusi* ! Si tu ne suis pas celui-ci, tu souffriras beaucoup dans tout ton corps! Tu es déjà venu boire le *mbuku* et c'en est fait de ta force! Tu ne peux plus faire tes gestes-là (nécessaires au dédoublement ou à l'activation d'un pouvoir incarné dans un support matériel)! Si tu essaies, tu iras au cimetière de Mongo nkamba!

Ne doute pas de nous (de notre puissance), sinon, attention! Je te le dis : quoi que tu fasses, de quel côté que tu gesticules (pour te dédoubler), tu ne peux plus manifester ta force "mystique". Ceux qui te suivent (les génies qui te surveillent), est-ce que tu les vois? (Dénégation de l'assistance). Je pense que ton nom est maintenant "va-et-vient", "va-et-vient" (Le prédicateur fait ici référence aux contradictions qu'il décèle chez plusieurs adeptes et à leurs oscillations entre la voie du *Mvulusi* et celle de la sorcellerie). (...) Tout ce que tu fais, nous le voyons. On t'a donné le *mbuku*; ne te livre plus à des affaires scabreuses! Tu as été attaché! (L'eau bénite a annihilé tes pouvoirs maléfiques).

Beaucoup de gens regrettent leurs choses "nocturnes" : les camions, les pirogues, les avions, les couteaux, les animaux, les marmites, tout ce que le *Mvulusi* a rejeté et dont il a enlevé la puissance. Enfant du *Mvulusi*, pourquoi affectes-tu ton corps de la sorte? Abandonne les affaires de nuit! Ne te livre qu'aux affaires diurnes! Le cimetière de Mongo nkamba réclame aussi des gens! Il faut que sa population augmente! Il a besoin de beaucoup de gens! Si tu fais l'imbécile, tu iras à Mongo nkamba! (...)

Beaucoup de choses vous tourmentent. A cause d'elles certains ont maigri. D'autres viennent : "Oh! Papa! Il faut que tu me rendes ce que je t'ai donné!" (L'orateur mime alors la réponse du médiateur) "Hein?! Tu me prends pour un prophète? (130). Si tu plaisantes avec nous, tu iras à Mongo Nkamba. Tu nous as donné ces 'choses'; ne pense pas que nous te les rendrons! C'est trop tard!" J'observe particulièrement celui qui se comporte ainsi; là où il est; là où il a été; là où il regarde. C'est toi, surtout, qui es l'artisan de ta grande souffrance. Vous êtes nombreux à nourrir ce genre de regret, mais c'est surtout toi que je distingue! Cesse de plaisanter avec les *nkisi si* ! Ah! Ce ne sera pas de notre faute! (si tu meurs). Le *Mvulusi* te protège mais toi tu plaisantes avec lui! Il protège tous ceux qui suivent son chemin. Un grand vent arrive sur le monde! Priez beaucoup! Levez-vous, vous tous, comme les enfants d'un même père et d'une même mère! Mais toi, surtout, dont le comportement est mauvais! Ah! Mon ami! Sois intelligent! Prie beaucoup! Suis les règles du *Mvulusi* ! Les génies te pardonneront! (...) Tu verras comme tu seras tranquille à la maison; comme tu connaîtras le bonheur!» (131).

La nature et le moment de l'accusation que d'aucuns redoutent seront ultérieurement et délibérément choisis par le médiateur ou les responsables de la voyance, à moins qu'ils ne leur soient fortuitement dictés par un ou plusieurs faits signifiants de l'existence des





19

Possédé par le génie Mabula mbata, Mavoungou.  
Georges fustige les adeptes inconstants.



20



"coupables" : deuil, maladie, accident, chômage et autres formes de châtement appliqués par les génies.

Invectivant une part de l'assistance et la désignant fréquemment du doigt, l'orateur oriente les regards et les soupçons vers certains fidèles qui ont été récemment situés en opposition ou en conflit avec la loi ou quelque personnalité dominante du mouvement, le plus souvent pour une question de rivalité au sein de la hiérarchie et des activités du Centre. Le mécontentement qu'ils affichent par des absences répétées ou des mines renfrognées est interprété comme la frustration douloureuse d'une sorcellerie encore vivante quoique impossible à manifester depuis leur conversion.

Au contraire de la "joie" prônée par la devise du *Mvulusi*, toute mélancolie est suspecte. Elle apparaît d'ailleurs comme telle chez l'ensemble des Kongo lorsqu'elle est explicitement associée -chose fréquente- à la sorcellerie ou liée, de manière moins compromettante mais toujours ambiguë, au pouvoir de se hisser au-dessus des apparences pour identifier dans l'au-delà les causes de désordre qui menacent ou affectent tant la santé et la fertilité des humains et de leur environnement physique que la cohésion du corps social. Dans ce cas, la "vision" exclut plus ou moins explicitement la notion de dédoublement et les activités coupables qu'elle induit. Elle n'en est cependant jamais totalement dissociable et ses conséquences oscillent entre deux pôles : les finalités économiques ou psycho-sociales recherchées par l'intéressé (au moyen d'attitudes suggérant la puissance dont il désire être considéré comme le détenteur) et la dangereuse réputation de sorcier qui peut lui être forgée par la rumeur et les stratégies d'un environnement hostile.

Toute attitude de détente qui révèle une évasion de l'esprit est sanctionnée dans le temple en tant que marque d'inattention et d'impiété ainsi qu'en raison des connotations négatives de la rêverie. L'interdiction de bailler, d'allonger ou de 'croiser les jambes' (*kubindika ma:lu*), de soutenir la tête sur une main, maintient l'attention des fidèles.

Ce rapport entre une morosité (à laquelle il faut traditionnellement associer de nombreux autres signes favorisant le choix d'un bouc émissaire ou d'un leader) et un pouvoir "mystique" contesté et culpabilisant est ici fortement dédramatisé; il n'est plus attribué qu'au regret d'une puissance détruite par les génies ainsi qu'aux dernières affres d'une anthropophagie amplement diminuée et impossible à satisfaire.

Son ambivalence et l'angoisse qu'il génère tiennent à ce qu'il peut attester, au *Mvulusi* comme dans un milieu plus traditionnel, une affinité avec les *nkisi si* autant qu'une disposition à la sorcellerie (132)...

Proposant d'autres attitudes relatives à la souffrance, à l'espoir ou à la félicité, et s'employant à les justifier par le mime, la raillerie et la condamnation de ses anciennes postures, l'homme nouveau ne les adopte cependant que partiellement, suggérant, d'ailleurs, l'identité ou la proximité des uns et des autres.

Mabula n'en tourne pas moins en dérision trois transgressions de la Loi jugées particulièrement graves :

- des tentatives désespérées de dédoublement dues à un *linkundu* encore exigeant et à une ardeur cannibalique mal éteinte;
- les vaines démarches de certains fidèles auprès du médiateur pour récupérer les *cinko:ko* qu'ils lui ont remis en gage de sincérité en adhérant à la foi nouvelle;
- le recours à des *nga:nga* dispensateurs de pouvoirs criminels.

Mon analyse de la condamnation d'une "médecine traditionnelle" considérée comme dévoyée s'aligne, dans les pages suivantes, sur la définition chronologique de ces trois axes d'accusation qui suggère aussi une cohérence schématique du processus d'acquisition et de maîtrise des *cinko:ko* :

1- le dédoublement nécessaire à un meurtre préliminaire, puis à la saisie du principe vital de la victime, qui précède la préparation rituelle de l'organisme à l'intégration du pouvoir recherché;

2- l'utilisation de doubles humains et animaux dans la chirurgie créatrice du démiurge; l'extension du soupçon aux plantes et aux objets pouvant servir de réceptacle à l'auxiliaire satanique;

3- la consultation de *nga:nga* possesseurs de *cinko:ko*, seuls capables d'intervenir dans l'invisible pour identifier précisément les causalités sorcières de la maladie et combattre ses agents.

### 3.3. GENESE ET USAGES DU *CINKO:KO*

#### 3.3.1. LE *LINKUDU* OU SIEGE DE LA "SORCELLERIE PAR ESSENCE" CHEZ LES POPULATIONS DU KOUILOU

C'est par le dédoublement de son être que le sorcier accède au *nyi:mbi* tant pour y satisfaire son anthropophagie -au prix de mille stratégies reflétées dans la diversité du monde sensible- que pour y créer ou y manier les *cinko:ko* et autres agents de son devenir et de sa puissance.

Il n'est pas rare que, parmi plusieurs personnes attablées dans un bar, ou dans quelque autre réunion, on se signale mutuellement et furtivement l'immobilité et l'hébétude d'un membre du groupe : «Il n'a même pas bu... Il était avec nous... Et puis il est parti...» D'un geste rapide, certains bouchent leur verre de la main, craignant que le double du délinquant ne s'y introduise pour entrer dans leur corps à la première lampée et les détruire de l'intérieur... Réflexion faite, ils renoncent à leur consommation. Après quelques rires gênés ou plaisanteries forcées, chacun se lève avec une hâte plus ou moins dissimulée. Salutations... Dispersion. La rumeur s'enrichira, ce soir, circulant d'une concession ou d'une "parcelle" à l'autre, étayant une réputation, rappelant à chacun la permanence du danger, avant de s'éteindre tard, dans la nuit, avec les derniers feux.

Boisson et nourriture servies dans un environnement peu sûr suscitent la crainte d'être soit physiquement envahi de la sorte, soit foudroyé par un piège "explosif" du genre *nkhumbula* (1) qu'aurait habilement disposé l'un des convives en profitant de l'inattention générale, ou, enfin, la peur de subir un empoisonnement dont nous remarquerons au long des pages suivantes qu'il est moins imputé à l'emploi meurtrier des simples -ou de quelque produit commercialisé- qu'associé à l'absorption involontaire d'un morceau de chair humaine subrepticement mélangée au contenu d'une assiette.

Florent Paka relate des faits récents, survenus alors qu'il était déjà en classe terminale au Lycée Karl Marx.

Le gosier asséché par une chaude discussion avec quelques condisciples, il entre avec eux dans un bar non sans remarquer la présence d'un jeune Mboshi qui lui dispute depuis quelques temps, graves menaces à l'appui, les faveurs d'une jeune fille du quartier. Florent s'absente quelques minutes aux toilettes tandis que ses compagnons s'installent et commandent de la bière. A son retour, il trouve un verre empli à son intention. Il le saisit, l'approche de ses lèvres et le repose lentement au centre de la table. Afin de déjouer une manoeuvre meurtrière toujours possible, c'est d'une bouteille encore à moitié pleine qu'il s'empare et au goulot de laquelle il s'apprête à boire, après avoir invoqué Ma Meno Véronique à mi-voix... lorsque l'objet glisse de sa main et se fracasse sur le sol. Il demeure immobile, le regard fixe, rendu songeur par cette intervention manifeste de son ange gardien, tandis que s'instaure un lourd silence. Son voisin le rappelle doucement à l'ordre, insistant sur leur commune adhésion au "marxisme scientifique" : «Ce n'est rien. Reprends une bouteille et bois avec nous. Il faut être "matérialiste" et non "idéaliste". N'oublie pas que tu es à l'UJSC (2)». Florent rétorque durement : «Arrêtez vos discours! Même si je suis "matérialiste", il y a des moments où je suis "idéaliste", "spiritualiste" et tout ce qui va dans ce sens! C'est pour cela que je peux vous dire

qu'il se passe ici quelque chose de grave!» Et d'accepter, cependant, l'argent qu'on lui tend obligeamment pour acheter une autre bouteille au patron de l'estaminet; il la décapsule lui-même, boit quelques gorgées puis la pose sur la table avant d'aller faire quelques pas de danse, au son d'une rumba assourdissante, en compagnie de la jeune personne pour l'amour de laquelle il encourt tous ces dangers. De violentes palpitations l'obligent à se rasseoir. Il observe alors son verre et la bouteille, dangereusement exposés, ainsi que les gens qui l'entourent et dont les expressions lui paraissent subitement hostiles... Lentement, sans un mot, il se lève et sort... Dès la tombée de la nuit, il se couche et sombre dans un sommeil agité après avoir supplié Ma Meno Véronique de l'informer précisément sur la nature du danger et l'identité de l'agresseur. Jusqu'au matin, il rêve qu'il marche avec ses camarades, constamment obligé de se retourner vers son rival qui se tient en retrait et dont il croise le regard haineux...

Si certains états crépusculaires se prêtent, à tout moment et en tout lieu, à la dissociation volontaire de l'être, c'est surtout pendant la nuit, propice au secret et au mystère, que le *ndoci* endormi se dédouble, à l'issue de précautions rituelles destinées à favoriser son équipée dans le *nyi:mbi* et à assurer -au terme de celle-ci- la réintégration de son double dans l' 'enveloppe charnelle' (*nku:ku*). Il doit préalablement supprimer le cercle magique qui entoure sa maison, constitué par des pouvoirs défensifs tels l'arc-en-ciel ou d'autres protections, plus redoutables encore, appelées *ntéo*; en effet, il lui serait fatal de le traverser une fois dissocié. A défaut, notre aventurier peut sortir physiquement de la zone protégée pour s'isoler dans un endroit discret où, dénudé et endormi, le corps physique attendra la réunification de la Personne. Cette reconstitution doit se produire avant le premier chant du coq; c'est l'une des lois du *nyi:mbi* auxquelles l'intéressé ne saurait déroger qu'à ses risques et périls.

S... Victor, vieux villageois de Madingo-kayes réputé pour sa sagesse, précise que certains *nga:nga* utilisent des coqs invisibles dressés à pousser leur cri à toute heure du jour et de la nuit pour angoisser les sorciers en faussant leur évaluation de la durée... Sa relation d'un récent débat de justice, au cours duquel un "féticheur" dévoila quelques-uns de ses artifices, s'achève sur la manière insistante avec laquelle, vers dix heures du soir, 'un coq chanta pour troubler une concertation de sorciers...' (*susu wakokila mu kuvu:sa lufu:ndu lusindoci*). Illustrant sur sa lancée d'autres usages plus discutables de ce volatile, il précise avec un air entendu que celui-ci sert aussi à 'inverser' ou à 'détourner' (*kubalula*) le cours des affaires de justice, à les 'embrouiller' (*kuvu:sa*) au moyen de la terre qu'il projette énergiquement derrière lui en fouillant le sol... et que, décidément, les *nga:nga* sont armés pour le Bien comme pour le Mal. «Oui, conclut-il à mi-voix en fixant rêveusement le plafond de la pièce, ils se font payer pour semer la pagaille autant que pour la combattre. Le *Mvulusi* n'a pas tort de les dénoncer. Un jour, moi aussi je rejoindrai Papa Comité».

Le *ndoci* se "désocialise" en quelque sorte, tout au long d'un processus imaginaire et rituel au terme duquel il pourra se transformer en animal, dans l'au-delà. Franchissant la limite de l'espace habité pour s'enfoncer dans l'obscurité puis le sommeil, il s'éloigne déjà du monde des "vivants", d'un monde où l'homme et la bête ne sauraient être confondus. Cette démarcation circulaire réside non seulement dans les défenses évoquées plus haut mais encore dans la trace d'urine laissée par un ratel... La finalité et les préparatifs de cette dissociation ne sont pas sans évoquer le récit de Niceros, l'un des invités de Trimalchion, auquel Petrone prête ces mots : "Nous nous taillons à peu près vers le chant du coq; la lune brillait, on y voyait comme en plein jour. Nous arrivons au milieu des tombeaux; voilà mon homme qui se met à se diriger vers les stèles; moi je m'assieds tout en chantonnant, et je compte les monuments. Ensuite,

lorsque je me retournai vers mon compagnon, je vis qu'il se déshabillait et posait tous ses vêtements le long de la route. J'avais un goût de mort dans la bouche; j'étais là, immobile comme un cadavre. Lui, il pissait tout autour de ses vêtements et, soudain, se transforma en loup." (3).

Le dédoublement n'est possible qu'aux possesseurs du *linkundu*, principe et siège physiologique d'une modalité aliénante de la Force Vitale autorisant la connaissance du monde de la nuit. L'analyse du pouvoir thérapeutique, protecteur et antisorcier du *mbuku* a permis d'aborder cette notion. Étudiée par de nombreux ethnologues, elle correspond à l'*evur* des Fang, à l'*endjanga* des Mitsogo, au *mangu* des Azande, à l'*evu* des Evuzok etc... EVANS-PRITCHARD définit le *mangu* comme une substance ensorcelante ("witchcraft-substance") et matérielle "qui se trouve dans le corps de certaines personnes. On la découvre par autopsie chez les morts; on la donne pour diagnosticable chez les vivants grâce aux oracles"(1972 : 35).

L'importance de cette notion du point de vue sémantique ainsi que sa fonction classificatoire dans la représentation de l'univers chez les Evuzok sont magistralement mises en évidence par MALLART GUIMERA (1981) dont la pénétrante analyse de l'*evu*, perçu comme principe organisateur de la pensée symbolique, enrichit la problématique anthropologique bien au-delà du cadre culturel de cette population. Elle m'aide, en effet, à percevoir ou à élargir les limites de ma propre réflexion sur le champ des causalités sorcières de la maladie dans le Kouilou et sur l'attitude du *Mvulusi* face à celles-ci.

La diversité des représentations du siège de la sorcellerie chez les Kongo doit être brièvement évoquée.

Chez ceux du Zaïre, BUKASA considère qu'en dépit de sa "grande ressemblance avec la witchcraft zande", cette puissance ne résulte pas d'une substance intra-organique localisée dans le ventre. "Elle est certes dans l'homme mais n'est pas liée à son organisme. Elle est, comme l'âme, invisible." (op. cit. : 141-142).

Traitant de ce principe chez les Bakongo, KIMBEMBO (1964 : 40) évoque sommairement l'existence d'un siège physiologique de la sorcellerie, en citant AUZANNEAU (1936 : 6) qui en mentionne la représentation "sous la forme d'un chancre" et à propos duquel il signale que "certains pensent à quelque chose de concret qui se situerait quelque part dans l'estomac de l'homme ndoki"; mais il en privilégie le caractère invisible en affirmant que "le kundu est en premier lieu cette puissance surnaturelle latente dans certaines personnes, à la base du kindoki" (op. cit. : 40).

Ces deux définitions semblent donc réduire la portée de celle de LAMAN selon laquelle "Those who practice kindoki are called bandoki (...) In the old days they were called kundu people, an expression derived from the word kundu (a magic gland which makes it possible to "eat" fellow humans). The kundu appears as a blood filled gland or a tumour somewhere in the body, usually in the stomach. When a dead ndoki is cut up, it is to secure this kundu. It is possible to have several of these glands, located in various parts of the body" (op. cit. : t 3 : 216).

Nourri par l'anthropophagie à laquelle il incite le sorcier, extrait de son cadavre, lors de l'autopsie, sous la forme de quelque polype viscéral, kyste ou tumeur, le *linkundu* est le plus souvent décrit comme une boule grisâtre munie de deux petits yeux et d'une bouche

minuscule d'où émergent deux dents pointues. Sa forme n'est pas sans rapport avec le symbolisme de la sphéricité, analysé au sujet de l'*evu* par MALLART GUIMERA (op. cit. : 52) et rappelé par MARY (1983 : 219); ce dernier signale, de plus, l'ambivalence du schème de la rotondité en se référant d'une part au siège physiologique de la sorcellerie, et d'autre part à un jeu de ballon pratiqué par les adeptes du *bwiti* qui y voient "le symbole même du divertissement et de la béatitude des saints". Pour ma part, j'y perçois, dans le contexte culturel propre au Kouilou, une signification essentiellement "nocturne" liée tant aux parties de ballon disputées dans l'au-delà par les *ndoci* et leurs affidés qu'au *nkalkeni*, magma sphérique de lianes enchevêtrées autour d'un crâne de gorille, utilisé par les envoûteurs.

Sa gloutonnerie est telle que, précautionneusement saisi par le *nga:nga* au moyen de deux baguettes, il tente de happer les mouches qui volent autour de lui. Il faut le détruire en le pilant soigneusement après l'avoir arrosé d'une solution de *nkhasa* puis suspendu au-dessus d'un feu.

Selon plusieurs informateurs, la femme qui se dédouble et mange de la chair humaine pendant sa grossesse donnera le jour à un enfant sorcier.

Peu après la naissance, le *linkundu* est éveillé par certains rituels -à l'occasion desquels des ingrédients sont pulvérisés sur le corps de l'enfant- afin que son anthropophagie puisse commencer d'être assouvie lors d'un premier voyage dans l'invisible qu'il effectuera, peu après, en compagnie de sa mère. Si celle-ci ne le dévore pas, elle le nourrira et le guidera dans le *nyi:mbi* jusqu'à ce qu'il y acquière son autonomie.

On peut s'interroger sur la relation physiologique et ontologique qui unit le *linkundu* d'un individu à ses *cinko:ko*. Nourries avec de la chair et du sang spirituels, ces deux entités sont des facteurs primordiaux de l'anthropophagie. Les *cinko:ko* incorporés "se tiennent autour du *linkundu*." A mesure que le sorcier satisfait sa gloutonnerie, cet organe cannibalique les nourrit de chair humaine (4).

Lorsque le propriétaire des "animaux invisibles" les détient dans un objet support, il les alimente d'une manière comparable à celle dont le chasseur nourrit ses chiens, en leur donnant de la chair humaine en pâture par un rituel accompli sur le réceptacle.

Dans ce cas, les *cinko:ko* conservent un rapport identique au *linkundu*, aussi étroit que difficile à définir : à l'instar de ceux que le *ndoci* intègre corporellement en les avalant, ils ne peuvent être acquis qu'après l'absorption du *nci:ndi*, conglutination d'ingrédients pétris dans de l'huile de palme (5). Cette ingestion constitue une préparation organique et métaphysique à la possession définitive du *cinko:ko* (par incorporation ou incarnation dans un objet) et à un nouveau mode d'existence. Elle précède la transmission rituelle du pouvoir "mystique", désigné par le terme *mu:la* (6).

Le *nci:ndi* contient divers éléments naturels en symbolisant certaines caractéristiques morphologiques ou éthologiques de l' "animal" dont "il prépare la place". Il harmonisera la relation entre l'organe de la sorcellerie et le *cinko:ko* dès que le sorcier détiendra ce dernier, en lui-même ou dans un objet, selon l'un des deux procédés évoqués.

Envisagée dans sa nature et ses fonctions, cette relation dépasse le cadre d'une nécessaire préparation de l'organisme humain à l'acquisition d'un pouvoir animal et "nocturne". Elle ne tient pas qu'à la proximité spatiale et organique du *linkundu* et des *cinko:ko* dans le corps humain puisqu'elle concerne aussi ceux de ces animaux "composés" qui, ne pouvant être avalés, sont placés dans un objet. Elle est liée, en vue des transformations à venir, à une



conciliation de l'humanité du sorcier tant avec son animalité d'emprunt qu'avec l'environnement naturel de cette dernière.

De nombreux informateurs (étrangers au *Mvulusi* dont la règle proscriit semblables évocations) suggèrent un processus d'acquisition en plusieurs étapes. Ils précisent que le *cinko:ko* est "déjà" dans le *nci:ndi* mais qu'il faudra plus tard l'obtenir définitivement soit en l'incarnant dans un objet si son identité faunique n'autorise que cette procédure, soit en l'"avalant" s'il appartient à la catégorie de ceux que l'on peut ingérer... Au sujet de ce deuxième cas de figure, ils ne fournissent d'ailleurs aucune précision quant à la forme, aux nécessités rituelles ou au niveau ontologique de cette nouvelle absorption d'ingrédients, mais assurent que ces derniers -qui interviennent préalablement et pour partie dans le *nci:ndi*- constituent les composants du pouvoir recherché. Tour à tour situé dans le monde diurne sous les apparences d'un gestuel et d'éléments hiérophaniques (et en cela comparable à l'absorption du *nci:ndi*) évoqué comme un acte spécifiquement "nocturne", accompli dans les profondeurs du *nyi:mbi* après dédoublement de l'impétrant, le fait d'"avaler le *cinko:ko*" n'est jamais mentionné que pour expliquer une mort soudaine et douloureuse : celui qui s'en est emparé indûment n'a pas su établir la nouvelle intimité en surmontant les incompatibilités qui s'opposent initialement à ce dépassement de la dualité nature-culture.

Cependant, si l'analyse, plus aisée, des conditions d'obtention d'un pouvoir nécessairement contenu dans un objet permet de distinguer clairement deux opérations (absorption du *nci:ndi*; incarnation de l'entité invisible dans son réceptacle), on peut conserver cette succession de deux phases pour l'acquisition d'un auxiliaire dont la nature exige qu'il soit avalé : préparation de la personne par le *nci:ndi*; absorption du *cinko:ko* proprement dit.

La notion de *linkundu* est diversifiée en plusieurs représentations animales. Si la signification symbolique de chacune d'entre elles ne peut être analysée ici de manière exhaustive, elle doit être rapprochée de celle du *cinko:ko* réalisé avec le même animal.

Ex: '*linkundu* -crapaud' (*linkundu licu:la*)/*cinko:ko* appelé 'crapaud de l'invisible' (*ciu:la cinyi:mbi*) et constitué avec ce batracien; les deux entités 'accroissent la longévité' (*kuzingisi*) du sorcier au-delà de toute limite normale.

Selon la plupart des propos recueillis, un *linkundu* et un *cinko:ko* de même apparence animale dispensent des pouvoirs identiques.

Si l'on m'affirma, parfois, l'unicité du *linkundu* en attribuant clairement un caractère métaphorique et secondaire à ses représentations animales, celles-ci furent le plus souvent présentées comme une diversité non réductible. D'autres interlocuteurs soulignèrent un contraste entre le nombre restreint de ces représentations et la variété des espèces fauniques transformables en *cinko:ko*. Ils affirmèrent aussi la rareté des sorciers pourvus d'un *linkundu* et d'un *cinko:ko* identiques et n'explicitèrent pas la relation prévalant, dans ce cas, entre deux entités dispensatrices d'un même pouvoir... Le *linkundu* reçoit-il progressivement sa configuration et son identité animales d'un *cinko:ko* avec lequel il serait placé en situation de proximité et de communication? Sa spécificité émergerait, dans cette perspective, d'un *linkundu* primordial et indifférencié, prédisposé à se transformer ultérieurement... Subsumant, dans leurs propos, toute question de nature ou de caractéristiques animales de ces deux entités, et situant les *cinko:ko* dans le *linkundu* (et non plus autour ou à proximité), des informateurs attribuent à cet organe une fonction de logement des animaux invisibles. Ainsi précisent-ils que le '*linkundu* -python' (*linkundu limboma*), de forte contenance, "permet d'avaler beaucoup de *cinko:ko*"...

Si le *linkundu* attribué à des personnes d'âge très avancé a les caractéristiques du crapaud, symbole de longévité chez les Kongo nord-occidentaux, il rend aussi son détenteur particulièrement "je m'enfoutiste", indifférent, sans gêne, comme le "crapaud de village" qui ne craint pas de sautiller, en quête d'insectes, autour de la lampe-tempête ou près du feu. Il en fait aussi un être sans pitié qui ne relâche jamais sa prise et dont la victime ne peut être sauvée, à moins qu'il n'ait été préalablement tué.

Grâce au *linkundu* -python, le sorcier dérobe impunément les affaires d'autrui, à l'instar de ce serpent qui pénètre audacieusement dans les lieux habités et les basses-cours. Ainsi que d'autres reptiles, il est indissociable de l'arc-en-ciel dont il évoque la brillance et la longueur sinueuse.

Comme l'animal auquel il s'identifie et qui se tient suspendu la tête vers le sol, le '*linkundu* -chauve-souris' (*linkundu linjembo*)(7) adopte le plus souvent une position inversée dans le corps de son détenteur auquel réputation est faite de déféquer par la bouche lorsqu'il se trouve dans le *nyi:mbi* ; Vili et Yombe considèrent, en effet, les chauves-souris frugivores comme dépourvues de fonctions digestives (et les comparent en cela au *linkundu*) en raison du fait qu'elles rejettent par la bouche des résidus de leurs aliments. Moins fréquent, m'affirme-t-on, depuis l'interdiction des ordalies, il permettait autrefois au sorcier d'absorber le poison d'épreuve (8) sans le moindre dommage... jusqu'à ce que celui-ci lui soit imposé par le rectum.

D'autres représentations de ce support physiologique de la Force Vitale sont fondées par sa localisation dans le corps humain tel le '*linkundu* d'en bas' ou 'du bas' (*linkundu liwa:nda*), situé dans l'appareil génital de sorcières dont il décuple les besoins et les capacités sexuelles, ou par une définition métaphorique de leur finalité : dans le Mayombe, le '*linkundu* de l'or' (*linkundu liwo:lo*) favorise la recherche du précieux métal ainsi que toute forme d'enrichissement; son alimentation, à laquelle suffisent les ingrédients rituels (les *bisemo*), n'incite pas le *ndoci* à l'anthropophagie.

Comparé à 'une grenouille' (*cisota*) juchée sur une diguette ou un 'barrage de pêche' (*cisota fa nkami*) qui observe l'environnement, l'individu pourvu d'un *linkundu* semblablement inoffensif assiste aux événements du *nyi:mbi* sans y participer.

'Né, hérité de la mère', le *linkundu licibula nguli*, également appelé *linkundu linguku*, est le plus virulent et le plus insatiable. Sa voracité lance le *ndoci* dans une surenchère meurtrière qu'il ne peut atténuer provisoirement qu'en mangeant un peu de 'kaolin' (*mphê:so*).

### 3.3.2. LE MVULUSI FACE AU POUVOIR DE DEDOUBLEMENT ET A L'ANTHROPOPHAGIE

Dénonçant fréquemment les tentatives de certains fidèles pour revenir à la sorcellerie, dont la plus lourdement sanctionnée réside, on l'a vu, dans un essai de dédoublement à l'intérieur du Centre et qui s'avèrent d'autant plus vaines que les intéressés vivent désormais sous la surveillance implacable des *nkisi si*, les prédicateurs du *Mvulusi* tournent en dérision

les manoeuvres maladroites d'anciens sorciers visant à récupérer des *cinko:ko* qu'ils auraient précédemment et définitivement abandonnés au médiateur. Ils font savoir non seulement que les coupables subiront à la fois des troubles dus à leur récente hétérogénéité au monde "nocturne" (instaurée depuis leur première prise d'eau) et des maux spécifiquement imputables à l'action répressive des génies, mais encore qu'ayant perdu l'appui et la protection de ces derniers, ils succomberont, à l'extérieur du Centre, aux agressions des *ndoci*.

J'ignorerai toujours la nature du conflit à l'issue duquel l'un des plus fidèles adeptes du *Mvulusi* quitta la communauté après avoir été publiquement accusé d'intriguer auprès de Papa Comité afin qu'il lui restitue ses anciens pouvoirs et surtout ses *cinko:ko*... Sexagénaire énergique, à la voix de stentor et à la piété ostentatoire, M... s'est acquis l'affection du médiateur, dont il se prévaut d'ailleurs pour entrer, par la transe, en dialogue direct avec Ma Meno Véronique, bien qu'il ne compte pas parmi les responsables officiels de la voyance. Les visiteurs, et notamment les officiels invités au Centre lors de certaines manifestations publiques, sont toujours fort impressionnés en le voyant mimer un entretien téléphonique et se mettre en communication avec sa correspondante imaginaire, partie en mission dans quelque capitale étrangère, le plus souvent à Paris (9).

Cette élimination d'un "fidèle entre les fidèles" (10) m'informa de l'impact de ce chef d'accusation... Précédemment relatés, nombre de propos de Mabula mbata attestent la nécessité, pour un adepte conversant en privé avec le médiateur, d'éviter tout différend avec lui. En effet, selon des intentions et des décisions de Papa Comité justifiables par sa clairvoyance, le désaccord pourrait être, plus tard, interprété comme l'aboutissement inéluctablement conflictuel d'une requête visant à la récupération d'un pouvoir sorcier. Le motif de l'entretien apparaît alors, rétrospectivement, comme le prétexte nécessaire à cette sollicitation coupable...

Ses pouvoirs ayant été détruits par l'eau bénite, l'adepte de Ma Meno Véronique ne peut, on le sait, être accusé de se livrer à la sorcellerie. Il encourt cependant le risque, en cas de conflit ouvert avec la règle et les dirigeants du *Mvulusi*, d'être clairement présenté comme un ancien sorcier désireux de recouvrer sa puissance ainsi que des *cinko:ko* remis au médiateur lors de sa conversion. Sont alors durement stigmatisées non seulement sa scandaleuse 'inconscience' (*buzoba*) (m) face au châtiment qu'il encourt ainsi que la persistance de sa volonté de nuire à autrui, mais encore sa possible et vraisemblable responsabilité dans les maux et le décès de certains de ses proches, survenus à l'époque où, encore étranger au *Mvulusi*, il disposait de tous ses pouvoirs.

Selon les fidèles interrogés, le support physiologique de la sorcellerie est "surveillé" par le *mbuku* qui, dès la première absorption, l' "entoure", tel un arc-en-ciel, ou "forme une boule" tout contre lui, de volume comparable au sien. L'annihilation progressive du *linkundu* affecte le sorcier de douleurs et de malaises divers, nettement perceptibles dans son comportement en cas d'hospitalisation au Centre : insomnie, agitation, anxiété, irritabilité, subites envies de fuir trahissent le caractère douloureux de la mutation qui s'opère en lui. Ces symptômes suggèrent l'évidence des causes attribuables à l'éventuelle aggravation de son état : dissociation et transformation animale du *ndoci* deviennent impossibles; poussée trop loin en dépit des troubles qu'elle engendre, une tentative pour y parvenir au Centre provoque la mort.

Plusieurs adeptes évoquent en ma présence le décès, survenu en septembre 1983, de K... Pauline qui effectuait à l'époque un séjour thérapeutique au Centre, en compagnie de sa

petite fille, B... M... Christine. Selon leurs dires, cette grand-mère fut irritée par la relation amoureuse unissant Christine à Florent Paka et qui contrariait ses projets matrimoniaux au sujet de l'adolescente. Certes, précisent-ils, les deux jeunes gens respectaient scrupuleusement la règle prohibant toute relation sexuelle à l' "hôpital des génies" mais Pauline, exaspérée par les indices quotidiens de leur connivence et le refus de Christine de rompre cette idylle, perdit tout contrôle d'elle-même et tenta de se dédoubler afin de s'en prendre à la jeune fille. Elle fut immédiatement frappée par les génies qui lui 'tordirent la bouche' (*bave:nji mu:nu*), lui infligeant une 'paralysie faciale' (*liko:ngo lilwê:ku lubusu*) particulièrement inesthétique, conséquence bien connue de la "gifle 'nocturne' " dont le discours divinatoire définit l'origine en la disant assénée soit par un *cinko:ko* - chimpanzé, en cas d'agression sorcière, soit par un génie décidé à sanctionner un mauvais comportement... La maladie s'aggrava en quelques heures. «Papa Comité aurait pu la sauver si elle avait avoué sa faute; mais, incorrigible, elle nia jusqu'à la fin». Transportée à l' "hôpital du gouvernement", elle y mourut après deux jours d'agonie.

Bien que la tradition ne nomme publiquement le *linkundu* que pour dénoncer quelque maléfice, l'art de soigner du *nga:nga nkisi*, la faculté du 'nthomi' (prêtre) d'entretenir une relation permanente et privilégiée avec les *nkisi si* autant que la combativité "nocturne" des voyants contre-sorcières nécessitent et impliquent sa possession... ou du moins son attribution éventuelle à ces défenseurs de l'ordre. Concernant trois niveaux distincts du sacré, leurs activités thérapeutiques, religieuses et (anti)sorcières ainsi que leurs statuts respectifs -au plan psychologique et social- les maintiennent dans un rapport étroit avec la notion de Force Vitale qui, pour n'être ni dénommée ni explicitée n'en sous-tend pas moins la nature et l'expression (réelles ou fictives) du pouvoir. Ce rapport exclut l'affirmation de l'absence du *linkundu* ainsi d'ailleurs que celle de sa présence pour autant que les intéressés ne soient pas suspectés (en dépit du caractère positif de leur fonction) d'activités invisibles et antisociales. La différenciation s'établit par la parole.

Les homélies du *Mvulusi* mettent notamment en évidence cette fonction du discours par la mise en accusation de tout guérisseur ou voyant n'exerçant pas son art en référence exclusive à un pouvoir reçu des génies.

Allusions, "non-dits", métaphores, circonlocutions et diverses autres figures de style -dont l'emploi est signifié par les expressions *kutêba mu bimpêla* (m) ou *kutuba binkambila*- permettent aux voyants et aux prédicateurs non seulement de doser finement conseils, admonestations et menaces à l'intention des fidèles, mais encore d'exprimer les causalités "nocturnes" de l'infortune sans se souiller par une connaissance trop manifeste du *nyi:mbi*, qu'attesterait un propos techniquement détaillé.

Dans une perspective ancestrale autant que dans celle du *Mvulusi*, il importe de ne pas franchir la limite d'explicitation au-delà de laquelle la connaissance de la sorcellerie s'identifie à sa pratique. Et il s'agit là non seulement de prudence vis-à-vis d'un environnement facilement suspicieux mais aussi de précaution par rapport à la proximité ontologique de l'être et du paraître, de la réalité événementielle et de la parole. L'imaginaire conscient et la croyance donnent leur signification à certains silences... Il serait aussi incongru d'affirmer que le desservant du sanctuaire d'un *nkisi si* possède le *linkundu* que d'avancer le contraire. L'attribution explicite de ce pouvoir à tout détenteur officiel d'une force socialement bénéfique reste exceptionnelle, et ce, bien qu'il ne puisse, non plus, être désigné par les termes *nkê:na* ou *mpopi* qualifiant toute personne dépourvue du *linkundu*. Elle ne surviendrait qu'au cas bien

improbable où il succomberait à une accusation.

Suggérée par une bizarrerie de comportement autant que par la nature, la soudaineté ou la récurrence de certains troubles psychiques ou physiologiques, la nature sorcière est interprétée au *Mvulusi* sur deux registres distincts:

1- Sollicitant une prise en charge thérapeutique en raison d'un "mal-être" persistant que n'ont su vaincre ni les guérisseurs, ni les diverses instances de la médecine moderne précédemment consultés, les nouveaux venus au temple (dont la sorcellerie virtuelle n'est pas encore censée avoir été réduite par l'eau bénite) peuvent y faire l'objet d'une lecture sémiologique "traditionnelle" et être démasqués selon une gamme très riche de signes révélateurs tels que strabisme, "yeux rouges", goître, dermatose, et autres symptômes pouvant attester la possession d'un ou de plusieurs *cinko:ko*.

Certes leurs comportements meurtriers et anthropophagiques ne seront publiquement stigmatisés que dans les limites restreintes et les détours allusifs d'un discours précautionneux dont les tenants affirment la vocation conciliatrice face aux enchaînements conflictuels liés à l'identification des causalités du malheur... Ainsi, lorsqu'elle dénonce la présence de sorciers parmi les parents d'un malade réunis au temple à l'occasion d'un rituel d'exorcisme, Bouanga Henriette s'abstient-elle non seulement d'accuser nominativement quiconque mais encore d'user du terme *ndoci*, aux connotations excessivement lourdes et précises. Elle préfère clamer -comme elle le fait à plusieurs reprises le 6 octobre 1983- qu'«il y a des malfaiteurs, 'là-dedans, parmi eux tous» (*mamo:so, mu babo:so*), ou recourir aux sarcasmes de l'antiphrase : tournée, le même jour, vers les parents d'une patiente qu'elle s'apprête à débarrasser de l'emprise du *nkisi* Nsa:si, elle les montre du doigt en les qualifiant à dessein par un terme spécifiquement applicable aux "innocents" dépourvus du *linkundu* : «Tous sont des *mpopi* !» (*Babo:so mpopi!*) s'écrie-t-elle à trois reprises, hochant la tête d'un air entendu et balayant l'assistance d'un regard inquisiteur.

Les conversations entre fidèles pourront, cependant, imaginer et compléter à loisir ce que le génie de la voyance aura estompé ou passé sous silence.

Des exemples de cette lecture sont fournis par l'analyse de la relation du *cinko:ko* à la personne -de son rapport à son maître ou à une victime qu'il lui désigne- tant en ce qui concerne les modifications et les souffrances qu'il lui impose qu'au plan de ses fonctions thérapeutiques et protectrices dans la démarche médico-magique ancestrale (11).

2- L'analyse d'une homélie inspirée à Tchimboungou Georges par le génie Mabula mbata (12) a montré que le rapport possible des adeptes à leur ancienne sorcellerie ne réside plus que dans le regret supposé de leur puissance perdue. Cet état d'esprit s'accompagne souvent, dit-on, des soubresauts d'un *linkundu* encore mal circonvenu, peu de temps après la première prise d'eau. Leur dénonciation, plus ou moins énergique suivant la gravité du conflit dans lequel ils s'inscrivent, fait généralement état des tentatives malheureuses d'anciens sorciers pour se dédoubler ou pour récupérer des *cinko:ko* secrètement remis à Papa Comité au moment de la conversion.

Ce type d'accusation participe d'une explication justificative du malheur et constitue en filigrane une réponse du Leader et de ses proches à l'implication du coupable dans un antagonisme endogène plus ou moins menaçant pour l'ordre communautaire. Le degré de culpabilité de l'intéressé autant que la nature des transgressions qui lui sont imputables s'avèrent très variables en raison de la diversité des interdits et des conflits potentiels qui peuvent l'opposer aux personnalités dominantes du *Mvulusi*.

Dépourvu de ses capacités antérieures d'agression, le fidèle ne peut être jugé responsable que de ses propres maux. Ses surveillants invisibles -les *bimbangi* - n'en rapportent pas moins ses faits et gestes à Papa Comité, traduisant dans ce rapport onirique la délation effective d'un entourage sourcilleux.

Parmi les proches des malades présentés au temple lors d'une première séance de voyance ou déjà hospitalisés au Centre, certains visiteurs se heurtent à une antipathie spontanée de Bouanga Henriette qui décèle leur nature maléfique. Les mimiques de la jeune femme et les transes paroxystiques subitement manifestées par quelques-unes de ses compagnes ne laissent subsister aucun doute sur l'identité sorcière de ces individus.

Les allusions abondent donc sur la nature maléfique de ceux qui font de quelque manière obstacle au *Mvulusi*.

Au terme de l'exorcisme de la nièce d'un adepte, effectué le 1<sup>er</sup> mars 1984, Malalou Augustine informe celui-ci que l'envoûtement a été effectué par certains de ses parents -en lignes maternelle et paternelle- furieux de voir diminuer leur influence au profit de celle des *nkisi si*, avant de conclure :

«Eh, l'oncle! Tu empruntes une route (celle du *Mvulusi*) et eux en suivent une autre! Ce sont de mauvaises gens. Fais baptiser les tiens»(13).

Condamnant, dans son homélie de Noël 1983, ceux qui, de diverses manières (souvent brutales) et pour des motifs inavouables (fréquemment liés aux exigences de leur sorcellerie), reprochent à leur épouse son adhésion à la foi nouvelle, Batchi Guy-Charles précise :

«Certains hommes ne désiraient pas leur femme lorsqu'elle était à la maison; mais depuis qu'elle est entrée au *Mvulusi*, ils ne peuvent plus s'en passer» (14).

Après s'être entendu signifier par Mamona la fin de son séjour thérapeutique et avoir reçu du génie quelques ultimes conseils, S... Madeleine est interpellée par Papa Comité qui, en quelques phrases sarcastiques, rappelle les difficultés qu'elle rencontre, hors du Centre, dans la manifestation quotidienne de sa foi, en raison de l'hostilité de son conjoint :

- Eh! Prieras-tu?

- Oui.

- Ce n'est pas vrai. Lève-toi! Tu ne prieras pas. Un jour ou deux; au troisième tu cesseras. Ton mari n'est pas baptisé. La maison est-elle à lui ou à toi?

- A lui.

- Alors tu ne pourras même pas allumer tes bougies (15).

Selon le médiateur, l'autorité de l'homme et son opposition à la piété de son épouse se manifeste librement et souvent brutalement lorsque, propriétaire du domicile conjugal, il peut à tout instant menacer sa compagne de la jeter à la rue. Il lui interdit notamment d'allumer les bougies à la lumière desquelles doivent être récitées les prières quotidiennes.

Des accusations sont parfois clairement formulées par Bouanga Henriette qui s'exprime, sous l'empire de Mamona, avec la sévérité et les emportements propres à ce génie; elle est interrompue par d'énergiques interventions du médiateur apparemment destinées à l'empêcher de révéler l'identité et les méfaits des coupables. Onomatopées et interjections, par

lesquelles Papa Comité lui coupe précipitamment la parole, ne retentissent cependant qu'après que la voyante a édifié l'assistance en lui livrant une part de ses visions. Bien que fréquentes, ces révélations, destinées à souligner tant la gravité du diagnostic que l'urgence de l'intervention des génies, comportent donc un caractère suffisamment fortuit et accidentel pour que soit préservée la réputation de discrétion anticonflictuelle et apaisante du mouvement ou, du moins, sa prétention à celle-ci.

De même que l'invocation des mésestantes entre les "génies de naissance" des époux (16) illustre le nouveau champ étiologique, ces recours discursifs et divinatoires à l'interprétation ancestrale et sorcière de l'infortune éclairent l'enracinement culturel de ce système de causalités. Les deux procédés visent à la mise des sectateurs sous influence. Ils incluent et justifient les consignes données aux fidèles pour définir ou modifier leur vie conjugale et lignagère selon la volonté des *nkisi si* et du médiateur.

M... Elise, venue consulter Mamona le 15 janvier 1984 sur l'origine de sa maladie, apprend qu'elle doit ses souffrances non seulement à un *nkisi* mais encore aux préparatifs cannibaliques dont elle fait l'objet de la part de son époux et qui déjà l'affaiblissent:

- Où se trouve ton mari?

- Il n'est pas là.

- Pourquoi ne vient-il pas le dimanche? Puisqu'il faut te débarrasser d'un *nkisi*, qui vais-je "chauffer"? (à qui vais-je m'adresser pour mener à bien la concertation familiale, et percevoir un premier versement financier)?

- Lui.

- Vous, les femmes, vous offrez votre cul avec inconséquence. Cesse de suivre cet homme. Cherches-en un qui s'occupera de toi. Si tu restes avec lui, sache au moins qu'il veut te "gaspiller". Tu as épousé non pas un homme mais un satan. As-tu compris?

- Oui.

- (...) Maman, prends la décision de faire chasser le *nkisi* qui est sur toi. Mis à part ce problème, il y a la question de ton mari qui veut te manger (17).

Les maléfices de l'entourage familial de la malade deviendront inopérants dès les premières prises d'eau, à moins qu'ils ne participent d'une entreprise d'envergure, notamment en cas de manipulation sorcière d'un *nkisi* (18). Amenés à composition, les coupables devront 'donner le *mu:la*' (*kuva:na mu:la*) au guérisseur, lui permettant de traiter efficacement le malade et amorçant ainsi le règlement de l'affaire.

Le 7 avril 1984, Mamona décrit des comportements révélateurs d'une sorcellerie que de nombreux adeptes ne peuvent se résoudre à détruire en eux-mêmes.

Il stigmatise l'ingratitude de celles et de ceux qui, guéris par le *Mvulusi*, retrouvent leur arrogance et ne réapparaissent plus au Centre. Il condamne aussi l'hostilité perverse des conjoints de plusieurs fidèles ou de certains de leurs parents qui refusent de les suivre sur la voie nouvelle. Les premiers rompent tout contact avec la secte pour laisser leur *linkundu* se réveiller progressivement à mesure que s'estompent les effets de l'eau bénite; ils pourront à nouveau se dédoubler et assouvir leur anthropophagie. Les seconds s'énervent, sachant qu'ils perdent une proie virtuelle en chaque membre de leurs lignages respectifs qui se place sous la protection des génies; ils souffrent également dans tout leur être d'une incompatibilité profonde entre leur puissance satanique et les divinités attirées près d'eux par leurs parents et alliés convertis.

«Ceux qui étaient maigres ont récupéré une corpulence normale. Quant à ceux

qui étaient trop gros, ils sont devenus minces... Chaque jour ils s'exclament: "Oh, Père! J'ai retrouvé la santé!" Maintenant que nous les avons soignées (Mamona traite ici de la majorité des patients, constituée par des femmes), elles commencent à onduler des fesses (signe d'une vie dissolue). Nous aussi, nous voyons bien que nos malades ont recouvré la santé. Mais lorsqu'on leur dit de revenir, elles refusent. Pourquoi donc? Elles sont pourtant heureuses qu'on les ait soignées! (...). Et pourquoi votre conjoint nous fait-il la tête lorsque vous passez du temps ici?» (19).

Et le génie de rappeler en termes vifs que, dans nombre de cas, ces attitudes sont dictées par le refus de renoncer aux pouvoirs et aux comportements diaboliques combattus par le *Mvulusi*.

Possédée par Yubi en officiant elle-même pour diriger un exorcisme, Bouanga Henriette scrute la foule qui se presse dans le temple et plus particulièrement la parenté maternelle d'une malade, réunie en vue de sa guérison, en ce jeudi 6 janvier 1983. Elle y distingue, dans leur diversité, tous les individus pourvus d'une puissance spirituelle. Bienvenus en ce lieu, les "enfants des génies" sont au coude à coude avec des individus malfaisants dont la nature s'accommode mal de cet environnement salvateur et dont les mines contrites ou renfrognées démontrent qu'ils adoptent pour la circonstance ce que nous appellerions un profil bas. Les *nkisi si* liés aux premiers ainsi que les *cinko:ko* animaux et les *nkulu* appartenant aux seconds sont mêlés à cette assemblée disparate.

«Des chimpanzés sont avec vous!» s'écrie-t-elle à l'intentions des parents de sa patiente. «Vous êtes venus non 'pour chasser le *nkisi*' (*mu kukula nkisi*) mais 'pour amener des chimpanzés' (*na kutwa:la biya:nji*).» Le discours fait apparaître ces modalités de la Personne, visibles ou invisibles, éminentes ou sataniques, pour dramatiser l'affrontement du Bien et du Mal... même si la présence d'êtres sorciers au temple -ou ailleurs sur le Centre- ne peut être "normalement" admise ou envisagée, compte tenu du nombre et de l'invincibilité des défenses dressées par les divinités.

Situant dans une même dimension, d'une part les génies bienfaisants, d'autre part les sorciers, *cinko:ko* et autres diables, et atténuant ainsi la distance perceptible entre leurs domaines ontologiques respectifs, le *Mvulusi*, comme d'ailleurs l'ensemble des mouvements prophétiques, suscite une promiscuité nouvelle, ou qui peut être considérée comme telle par les guérisseurs qui posent leur innocence face aux accusations des prophètes en arguant l'hétérogénéité de leurs pouvoirs au monde de la nuit.

Tchimboungou Georges, alias Mabula mbata, prodigue ses conseils, le 17 janvier 1985, avant que ne débute un rituel d'exorcisme :

«Surveillez vos enfants! ... Si tu sais que le tien a l'habitude de pleurer (au temple), il faut le sortir. En effet, certains bébés ne sont pas comme vous croyez mais bien plutôt des êtres de qualité supérieure à la vôtre... Il s'agit (souvent) d'un 'grand chef' (*fumu ya nene*)(m) qui voit distinctement 'les chefs du village' (*bafumu ya bwala*)(m) (autrement dit : les individus pourvus d'une puissance "mystique" et plus particulièrement les sorciers)... Il pleure et tu penses qu'il a faim. Or c'est un enfant des *nkisi si*» (20).

Les larmes de ces enfants expriment non seulement l'inconfort de leur nouvelle existence dans le monde des vivants et la nostalgie de leur milieu originel, mais encore leur réprobation devant les réalités impures qu'ils perçoivent, grâce à leur don de double vue, sur certains visiteurs.



Entendus comme des protestations contre l'environnement qui leur est imposé au temple et dont chacun sait qu'il est difficilement supporté par les sorciers, ces pleurs pourraient d'autant plus prêter à confusion que les bébés apparentés aux génies sont désignés par la même appellation (*fumu*) que les malfaiteurs confirmés. Ce n'est que par l'explicitation de leur apparemment aux divinités que s'établit enfin une différence attestant leur nature bénéfique.

Mais revenons à Bouanga Henriette qui dévisage les parents maternels de la patiente qu'elle s'appête à exorciser. Elle les a réunis tant pour les débarrasser de la menace d'un *nkisi* que pour guérir la malade affectée par celui-ci. Elle interpelle subitement et stoppe les membres du service d'ordre qui s'avancent parmi ces nouveaux venus pour faire cesser les hurlements de quelques nourissons qui se débattent énergiquement dans les bras de leur mère. «Eux sont des génies» (*Ba:wu bakisi basi*) déclare-t-elle, en sous-entendant que plusieurs de leurs parents sont, au contraire, affiliés aux mystères du *nyi:mbi*... Mais, élargissant son propos pour y inclure aussi les divinités présentes au nom desquelles elle s'exprime sous l'empire de Yubi, Henriette ajoute que «tous (tous ceux qui voient ou agissent au-delà du monde des apparences) sont venus 'dans tout leur éclat' (*minia:ngu ya:wu yayo:so*)... 'Et les chimpanzés des génies' (*Yi biya:nji bibakisi*)(21) 'et les leurs' (ceux des sorciers) (*yi biya:wu*) ...'Nous sommes tous ici' (*Bê:so bo:so fa:fa*)».

Dans l'emportement de sa brève énumération des êtres visibles ou invisibles, bénéfiques ou délétères, convoqués au temple pour la circonstance et dont la réunion en un même lieu témoigne de la puissance et du prestige du *Mvulusi*, l'oratrice effectue quelques amalgames surprenants quoique signifiants.

Sans la moindre remarque discriminatoire à leur égard, elle attribue aux sorciers qu'elle distingue parmi les parents de la femme envoûtée une "aura", un éclat identiques à ceux des *nkisi si* et de leurs "enfants"... nonobstant l'écart qui les sépare.

D'autre part, elle voit, en eux tous, des possesseurs de *cinko:ko* et plus particulièrement de chimpanzés invisibles, animaux dont les potentialités imaginaires et les significations symboliques seront ultérieurement mises en évidence.

Quelques informateurs auprès desquels je m'étonne de cet apparent mélange des genres, contraire à la pureté du temple, me confirment l'impossibilité de concevoir des génies propriétaires d'animaux sorciers. Il ne s'agit, selon eux, que d'une "façon de parler". J'accrois leur perplexité en leur rappelant que l'expression *biya:nji bibakisi* signifie mot-à-mot les chimpanzés des *nkisi* (et non des *nkisi si*) et en leur demandant s'il ne serait pas ici question de singes (invisibles) utilisés sous le couvert d'un *nkisi* mis en avant et présenté comme un leurre (22)... A moins qu'il ne s'agisse de *cinko:ko* intégrés à ces complexes purement sorciers que l'on dénomme globalement *nkisi* (23)... Ces deux hypothèses pouvant à la rigueur expliquer que l'on parlât de "chimpanzés des *nkisi*"... Tout en attribuant, non sans sagacité, mes questions à un désir futile d'étaler mes connaissances, mes interlocuteurs leur reconnaissent une logique élémentaire. Patiemment, ils mettent les choses au point en me rappelant que, par souci de brièveté, les *nkisi si* sont fréquemment appelés *nkisi* par les prédicateurs. Selon eux, l'épouse de Mavoungou Victor a bien évoqué de la sorte des "bons génies", en relation avec ces animaux, et non les forces négatives ou les "mauvais génies" que sont, de nos jours, les *nkisi* ... L'un d'eux ajoute enfin que «c'est une image pour mieux parler des êtres puissants qui viennent au temple. Vous aussi vous parlez bien par images».

Et, certes, mon insistance devient déplacée. Le désir d'exalter brièvement la manière dont le thaumaturge s'impose à tous les autres détenteurs de quelque pouvoir "mystique" a

nécessité, m'explique-t-on, leur désignation collective. L'oratrice leur a, pour ce faire, attribué quelques caractéristiques communes (une manière de rayonnement, des auxiliaires animaux) les situant, de ce fait, sur un même plan.

Elle n'aurait, certes, pu s'exprimer de façon aussi paradoxale et malmenier ainsi les représentations ancestrales si leur schéma latent et leur cohérence originelle ne lui avaient en quelque sorte facilité ces outrances dans lesquelles, au demeurant, l'assistance a perçu un effet de style plutôt que la description d'une "réalité" invisible.

+

+

+

Suprême transgression nécessaire à l'exercice de la connaissance, l'anthropophagie est liée à la présence d'un *linkundu* avide de la 'chair humaine' (*mbisi mu:tu*).

Elle ne s'exerce pleinement qu'à l'issue du dédoublement.

Les maux qui lui sont attribués tiennent non seulement à l'infinie variété des stratégies et des instruments au moyen desquels l'ensorceleur tue son prochain pour satisfaire sa fringale (celle de son *linkundu*), pour créer et nourrir ses *cinko:ko*, effectuer des transactions cannibales et activer les pouvoirs nécessaires à son emprise sur le monde, mais encore à des difficultés et impossibilités éventuelles de digestion.

Ingérée par un être "saint" - par un *mpopi* - à l'issue d'un subterfuge criminel, la chair humaine agit comme un poison. Préalablement "trafiquée" par une victime désireuse de s'assurer, de son vivant, une vengeance posthume, elle devient de la 'chair amère' (*mbisi nduli*) (24), également fatale aux anthropophages les plus endurcis.

Croyant sa fin prochaine en raison de quelque grave menace sorcière, l'individu désireux de rendre sa chair inconsommable s'adresse à un spécialiste. Ce dernier écrase et mélange à une mixture composée des 'ingrédients rituels' (*bisemo*), de chair humaine et d'un fragment de *linkundu* (dénommé, en l'occurrence, *nzulu*) (25) : deux espèces de iules (un "rouge" et un "noir") et ce que je crois pouvoir identifier comme une planaire terricole, préalablement séchés au fumoir, ainsi que neuf abeilles, neuf xylocoptes ou "guêpes menuisières", neuf scorpions ainsi que des morceaux d'une liane urticante. Le *nga:nga* administre en quatre fois cette composition à son client qui, debout et dénudé, tient un couteau dans une main, une machette dans l'autre et profère, tout en mangeant, des malédictions contre son futur meurtrier. De retour chez lui, il répètera l'opération à plusieurs reprises après s'être chaque fois isolé et déshabillé.

Me montrant une sauterelle de la famille des *Pseudophyllidae* remarquable par l'exemple d'homotypie que présentent ses élytres, semblables à des feuilles échancrées, des villageois de Kakamoëka me précisent que les épines de ses tibias inférieurs font mourir les poulets, voraces et dénués de discernement, comme chacun sait. Ils insistent sur l'intérêt de la posséder "en nocturne", à titre de *cinko:ko* : peu après avoir succombé à une agression, son propriétaire infligera un trépas douloureux aux dévoreurs.

Les effets mortels de divers poisons sont fréquemment attribués à l'absorption d'une chair semblablement trafiquée qui, dit-on, provoque tout d'abord des ballonnements de ventre ainsi que de violentes diarrhées. C'est pourquoi les parents du sorcier malade s'empressent de le confier aux soins d'un guérisseur qui tentera de le sauver en "pêchant", à l'aide d'un "hameçon nocturne", la portion de chair humaine avalée, ou en la lui faisant restituer au moyen d'un autre

*cinko:ko* réalisé avec une 'panthère' (*ciku:mbu, nko:mo*), réputation étant faite à ce félin de fréquemment vomir ou dégorger... Des 'vomissures de léopard' (*bilusi biciku:mbu*) sont d'ailleurs contenues dans le *niomi*, préparation émétique utilisée en cette circonstance.

Le malade doit désormais s'abstenir de consommer la chair de tout animal qui mange ses semblables. S'il doit sa guérison au maniement d'un "hameçon invisible", il lui est définitivement interdit de manger du poisson pêché à la ligne.

Abandonnant leurs pouvoirs au médiateur, nombre de convertis lui confessent meurtres, dépeçages et dévorations, sans que leurs possibilités de purification et d'approfondissement de leur foi nouvelle soient pour autant remises en question.

Le refus de soigner un nouveau venu peut être, cependant, justifié par l'attribution de ses maux à une anthropophagie encore exigeante. La première ingestion d'eau bénite provoquerait, en effet, la mort de l'intéressé. Des fidèles m'expliquent que le *mbuku* l'empêcherait de respirer en entourant son *linkundu* gonflé de nourriture interdite. On le renvoie donc, afin qu'il ne puisse être dit que "le *Mvulusi* tue les gens".

Jouant d'autre part sur la double signification religieuse et thérapeutique de l'eau bénite ainsi que sur la dualité de la démarche du malade (qui affirme son désir d'adorer les génies tout en sollicitant soins et protections), mes informateurs insistent sur sa nature satanique ainsi que sur la gravité de son état, pour n'attribuer sa présence au temple qu'à la peur de mourir, à l'exclusion de tout renoncement sincère à la sorcellerie.

Les proches du malade ayant informé Papa Comité et son épouse du diagnostic formulé en termes d'anthropophagie par un ou plusieurs voyants précédemment consultés, le *Mvulusi* n'accepte qu'exceptionnellement de traiter ces troubles après en avoir confirmé l'origine présumée.

Qu'elle corrobore ou non les dires d'autres spécialistes, cette explication intervient à un stade jugé critique de l'évolution du mal, laissant présager la fin prochaine du consultant. Ce dernier et ses accompagnateurs s'entendent le plus souvent opposer un refus catégorique.

Conseil leur est donné de s'adresser aux médecins chinois du Centre Hospitalier du quartier Tié-Tié. Détenteurs de techniques et de remèdes dits "traditionnels" autant que de la science médicale occidentale, ces mystérieux manieurs d'aiguilles ont la réputation de 'voir en nocturne' (*kumona ku bwi:lu*). On les croit à la fois incapables de résoudre ce type de problème et en mesure de l'aborder plus opportunément que les docteurs blancs, jusqu'à en différer, parfois, l'issue fatale pendant une longue période.

Essentiellement motivé par la nécessité d'éviter le discrédit que jetterait sur le Centre la mort d'un pensionnaire, ce refus est formulé de façon allusive et imagée, au cours d'une séance de voyance :

«Il y a beaucoup de choses dans ton ventre. Ne va pas à l'hôpital A. Sicé. Va à celui des Chinois. Tu as mangé du 'poisson salé' (*makayabu*)(m)» (*Kivumu bamambu mingi na kati. Nge kwenda na l'hôpital A. Sicé. Nge kwenda na l'hôpital ya Chinois. Nge mekudia makayabu.*)(m). Désignée en vili par le terme *lisambu*, cette nourriture symbolise ici la chair humaine à l'exclusion de toute autre dénomination.

Le dimanche 7 avril 1984, Bouanga Henriette et Mavoungou Victor, respectivement possédés par les génies Mamona et Ta Simon, examinent un garçonnet agenouillé devant eux qui se plaint de ballonnements et de maux de ventre.

Mamona s'exclame :

- L'enfant souffre du ventre! Trop tard!

Ta Simon intervient :

- Qui est sa mère?

Une femme assise non loin de là :

- C'est moi!

Mamona reprend la parole :

- Viens ici! A qui confiais-tu habituellement cet enfant?

- Il restait seul avec ses amis, avec ses camarades.

- On a donné de la mauvaise nourriture à cet enfant! Allez à l'hôpital ou chez les "féticheurs".

Ta Simon apostrophe à nouveau la mère du petit malade :

- Tu ne laissais pas cet enfant à ta famille?

- Non!

Le génie s'adresse enfin au père du bambin :

- Papa! Reprends tes mille francs (26).

L'enfant est perdu. Mamona le laisse clairement entendre en conseillant aux parents de l'amener à l'hôpital ou chez des guérisseurs, démarches dont le *Mvulusi* déplore fréquemment l'inanité face à la maladie en général et à un cas de cette nature en particulier. Après avoir vainement tenté de favoriser une explication de la maladie en référence à une jalousie familiale, Papa Comité et son épouse restituent l'argent de la consultation, signifiant ainsi la fin de l'entretien et l'impossibilité d'admettre l'enfant au Centre.

Accablé, le petit garçon n'a rien perdu des gestes et des propos qui le condamnent. Sa tête s'incline vers le sol. Ses épaules s'affaissent. Sa mère le relève. Tous deux quittent le temple à pas lents par la porte du fond, à la suite de l'homme, sorti en premier (cf. phot. 21, 22).



21



En ce dimanche matin d'avril 1984, un garçonnet entend la voyante attribuer sa maladie à une involontaire et mortelle absorption de chair humaine.

22



les évoque comme des obstacles surgis de par la volonté et les artifices d'un sorcier qui les oppose à des poursuivants.

Ces productions imaginaires sont représentées par des dessins, des maquettes minutieusement travaillées ou des reproductions sommaires et provisoires... Leur possession, comme celle, d'ailleurs, de tout objet signifiant ou non de par sa forme et sa fonction première mais considéré comme support possible d'une entité invisible, est toujours compromettante dans le contexte agité d'une accusation. Elle peut être avouée, par un accusé aux abois ou, au contraire, revendiquée par un individu désireux d'augmenter son prestige nonobstant les risques encourus.

Ces deux occurrences semblent s'être conjuguées, il y a quelques années, pour pousser aux aveux un vieil homme de Boko, au cours d'une affaire qui fit grand bruit au Congo et dont différentes relations m'ont été faites... Ayant décidé de supprimer un jeune parent, il embarqua plusieurs complices dans son avion Faulker qu'il pilota lui-même jusqu'à l'aéroport d'une capitale européenne où sa future victime achevait ses études. Las! N'ayant pas été prévenues avant l'atterrissage, les autorités locales appréhendèrent les occupants de cet avion mystérieux qui déclarèrent être venus chercher un étudiant congolais sur ordre du Président de leur pays. D'aucuns racontent aujourd'hui que la police les incarcéra après avoir confisqué leurs pièces d'identité, le temps de vérifier leur provenance et la finalité de leur voyage, mais qu'ils surent s'évader "par voies et moyens mystiques" et s'en retourner chez eux par les airs. D'autres affirment qu'ils furent relâchés tandis que leurs papiers, joints à un rapport circonstancié, étaient transmis aux autorités de Brazzaville... Bref, les épisodes suivants de l'histoire se situent au Congo. Plusieurs envoyés du gouvernement, escortés de gendarmes, arrivèrent à Boko et y découvrirent le pilote : un vieillard d'aspect inoffensif, occupé à tresser des paniers. Impassible, il reconnut sa carte d'identité brandie par l'un des visiteurs, avant d'écouter l'énumération d'une longue série de chefs d'accusation... De bon gré, il admit les "faits", avouant s'être rendu en Europe pour tuer un sien parent et enrichissant son récit de nombreux détails qui impressionnèrent vivement ses interlocuteurs. Il emmena enfin ceux-ci derrière sa maison et leur montra une maquette d'avion réalisée en bambou, qui portait encore des traces colorées dues aux ingrédients rituels récemment utilisés pour activer le *cinko:ko*.

Muets de saisissement, les investigateurs observèrent longuement la terrible preuve, avant de la livrer, peu après, à la justice, aux médias et à l'indignation populaire.

Point n'est besoin de préciser que jouets et gadgets peuvent être occasionnellement investis de significations fort étrangères à leur fonction ludique ou à une originalité esthétique initiale.

Quant au réceptacle d'un l'animal sorcier, il peut être constitué :

- 1- par un objet usuel sans rapport apparent avec cette fonction rituelle;
- 2- par une "amulette", composition de fragments du corps, du gîte et de la nourriture de l'animal, enfermée dans un étui de cuir ou de tissu, ou dans quelque autre sorte de contenant (corne d'antilope ou coquille d'escargot géant bouchées avec de la résine);
- 3- par un élément anatomique de l'animal, clairement reconnaissable et révélateur de l'identité du *cinko:ko*.

- 1- Considéré comme le plus courant, le choix du premier de ces différents types

pilier central du 'hangar à palabres' (*mwa:nza*) (56) sous lequel il passe quotidiennement plusieurs heures à consulter ou à méditer : une longue 'chaîne' (*mpa:ngu*) ainsi qu'un long morceau d'*Adenia lobata*, grosse liane ligneuse reconnaissable à ses tiges cannelées et dénommée *mobula mbakala* (57). Confiant et disert, le *nga:nga* précise que le support de l'arc-en-ciel peut avoir des dimensions plus restreintes pour être, en cas de besoin, dissimulé aux regards; il est alors mis à l'abri dans un trou creusé au pied de '*Milletia versicolor*' (*lubota*). Particulièrement lié à Ngoyo, et jugé indispensable dans le traitement des rhumatismes et des douleurs lombaires occasionnés par ce *nkisi*, cette essence (au bois très résistant, utilisé pour la fabrication des clôtures et des piliers) est aussi en rapport avec Mbu:mba. En raison de sa dureté, elle intervient, en effet, dans des rituels de domination (les *bisi:mbu*) associés à ce *nkisi* dont la proximité avec l'arc-en-ciel est, d'autre part, attestée de nombreuses manières. *Milletia versicolor* et l'arc-en-ciel sont donc respectivement localisés à l'extrémité d'une chaîne de compatibilités et d'apparentements hiérophaniques.

La dureté du bois de cet arbre, qui en fait, dans le *nyi:mbi*, un repaire inexpugnable, une "cachette invisible" (58), explique aussi que, placé dans sa proximité, le réceptacle du *ncia:ma* y soit à l'abri des voleurs.

Jean-Pierre m'affirme ensuite que le 'nid de tisserins-gendarmes' (*liya:nji lilikwa:nga*) (59), également fixé à ce pilier, contient divers *cinko:ko*. Habituellement nichées sur les manguiers, les bananiers et surtout les palmiers, les nombreuses et bruyantes colonies de ces oiseaux vivent en contact étroit avec l'Homme. Maîtrisée par un sorcier, l'une d'elles accroît sa cacophonie pour l'avertir de tout danger. Ainsi, les villageois étaient-ils, autrefois, prévenus à temps de l'arrivée des gendarmes et autres représentants du pouvoir blanc.

Le nid du tisserin signifie ici la vigilance et la clairvoyance du *nga:nga*; sa surveillance de l'environnement; la protection qu'il exerce tant sur sa communauté villageoise que sur ses propres pouvoirs dont les supports matériels sont, selon leur poids et leur volume, déposés dans le nid ou à proximité immédiate (cf. phot. 23).

Ne manifestant décidément aucune des réticences habituellement provoquées par ce sujet, Jean-Pierre me montre un long et pesant boulon, prélevé sur une sonde pétrolière et devenu la 'matraque nocturne' (*ko:ko nyi:mbi*) de son *mpunyi*, ogre, assassin à silhouette anthropomorphe dont certains sorciers savent se faire obéir. Il déroule ensuite, explications à l'appui, la peau de genette dont il interroge les taches brunâtres au cours de la voyance, avant d'épousseter à mon intention le rétroviseur extérieur d'une Land-rover qui lui sert aussi dans cette activité (cf. phot. 24).

De nombreux pouvoirs sont constitués par des objets fabriqués ou des végétaux nécessaires dans le monde de la nuit sorcière. Si certains d'entre eux sont considérés comme dispensateurs d'un pouvoir spécifique et surhumain, la plupart ne doivent l'appellation de *cinko:ko* qu'à leur emploi imaginaire dans le *nyi:mbi* où leur fonction instrumentale est identique à leur emploi dans le monde sensible.

La désignation de l'objet inclut le spécificatif *nyi:mbi* qui détermine son niveau ontologique et son caractère "nocturne". 'Table' (*mê:sa mênnyi:mbi*), 'assiette' (*lulo:nga lunyi:mbi*), 'brancard' (*cipoyi cinyi:mbi*), 'automobile' (*tombila inyi:mbi* (60), *tomobila inyi:mbi* (61)) ou toute sorte de 'véhicule routier' (*kamini inyi:mbi*), 'bateau' (*liku:mbi lima:si linyi:mbi*) (62), 'avion' (*liku:mbi liyi:lu linyi:mbi*), 'tunnel' (*ndunguti nyi:mbi*), apparaissent fréquemment dans la relation des épisodes des guerres invisibles.

Montagnes, ravins, lacs ou rivières sont également des *cinko:ko* lorsque le mythe



Mélangé au sang d'un coq (51) égorgé à cette fin, divers ingrédients (52) sont placés en infime quantité sur différentes parties d'une silhouette humaine dessinée au kaolin blanc sur une natte et dont les côtes sont représentées par des brindilles. L'ensemble est recouvert d'un 'tissu bleu' (*libu:ndi*) éclairé par quatre torches de résine d'okoumé respectivement fixées à un piquet (53) enfoncé dans le sol près d'un coin de la natte.

Agitant un 'grelot de bois' (*ciku:nda*) dont le son aigret rythme ses incantations, l'opérateur pulvérise les ingrédients, préalablement mâchés, sur le dispositif qu'il projette ainsi dans l'invisible jusque dans le *cibu:ngu*. C'est alors que, parmi les assistants, chaque "personne composée", clairvoyante, voit le dessin s'animer et le monstre prendre forme et vie.

Il importe d' 'avalier' (*kumina*) les *cinko:ko* dont la nature se prête à leur incorporation "afin de ne pas se les faire voler". Bien que leur énumération reste incertaine, on peut citer les animaux qui, tels les grands singes ou quelques serpents assimilés à l'arc-en-ciel, servent au combat, à la protection rapprochée, et fournissent une 'puissance de domination' (*sisu*); en sus de capacités sexuelles hors du commun, ces dispositions sont procurées par la panthère, dont l'élégance incomparable dispense aussi une force de séduction... également fournie par l'harmonie chromatique de l'arc-en-ciel ou la fourrure soyeuse du *luceni* (54). Les femmes qui possèdent ce dernier, m'explique-t-on, ne l'avalent pas mais le logent dans le vagin...

Le mot *ci:ka* (*lit, place*) dénomme non seulement l'objet dans lequel on incarne le monstre -lorsqu'il ne peut être incorporé- mais encore le lieu où ce support est habituellement placé pour satisfaire et nourrir le *cinko:ka*, qui aime à s'y reposer : dépotoir situé derrière la maison, trou creusé au pied d'un arbre, cachette aménagée sous le lit du sorcier, etc...

Qu'il soit incarné dans un objet-support ou incorporé de quelque manière, le *cinko:ko* exerce sa fonction (en agissant pour le compte de son maître ou par identification à celui-ci) à l'issue de son 'activation rituelle' (*Iusakumunu*). Dans le premier cas, le sorcier effectue cette opération en absorbant les *bisemo* avant de heurter de ses deux bras repliés, simultanément et à plusieurs reprises, les zones latérales de son thorax. Dans le second cas, elle procède de la pulvérisation des ingrédients sur le réceptacle.

### 3.3.5. LA PUISSANCE DE L'OBJET

Au contraire des *nga:nga nkisi* et autres tradipraticiens soucieux de prouver le caractère exclusivement curatif de leur vocation et de leurs pouvoirs, les spécialistes de la voyance diagnostique -généralement versés, par ailleurs, dans quelque activité à caractère thérapeutique- s'attachent moins à se prémunir contre les accusations des sectes antisorcellerie qu'à révéler les marques extérieures de leur puissance.

Plutôt que de dissimuler inutilement leur possession de nombreux *cinko:ko* (notoirement indispensables à leurs investigations) ils incarnent ceux-ci dans des objets dont les formes révélatrices sont exposées à la vue de tous.

Ainsi, Jean-Pierre M..., voyant réputé, domicilié à Manenga (55) qui opère dans toute la Région du Kouilou, accroche-t-il deux représentations de l' 'arc-en-ciel' (*ncia:ma*) au

Selon une autre version, cette combinaison anatomique est réalisée par une "guêpe maçon" (autre *cinko:ko* primordial précédemment évoqué), au moyen du crépi nécessaire à sa nidification. Son caractère antinomique est aboli et son identité assurée par le pouvoir de transsubstantiation prêté à cet hyménoptère.

Le choix de la tête humaine est dicté non seulement par son poids et sa forme, nécessairement conciliables avec les dimensions du corps animal auquel elle est destinée, mais aussi par les caractéristiques sexuelles, psychologiques, physiques ou sociales du défunt, ou encore par la relation de parenté ou d'alliance de ce dernier avec le futur possesseur du *cinko:ko*.

- Certains *cinko:ko*, de taille fort réduite, à corps d'insecte ou d'oiseau, doivent être munis d'une tête de très jeune enfant... "moins lourde à porter." Ainsi, la 'mouche' (*nzi*), messagère et informatrice du sorcier, et le *nvi:ya*, oiseau mythique aux fonctions multiples, sont-ils toujours pourvus d'une tête de bébé...

- Transformé en *cinko:ko*, le rat de Gambie -qui, à l'instar d'autres *Muridae*, entasse des provisions- enrichit son propriétaire en lui communiquant le sens de l'épargne. Ayant confié son argent à la garde de cet animal "composé", le *ndoci* ne peut désormais s'en approcher pour en prélever la moindre somme : il en est empêché par l' "esprit" de sa belle-mère, la tête du double de celle-ci ayant été utilisée pour la création du monstre. En effet, les conduites d'évitement et les multiples interdits imposés à tout homme vis-à-vis de sa belle-mère doivent être respectés après la mort de cette dernière, à l'égard de son double... ou de l'entité sorcière à la formation de laquelle il a pu servir.

Evoquant, dans une étude précédente, la "plasticité d'un système cosmologique" qui admet "occasionnellement certains passages et interférences entre le visible et l'invisible" et résout ainsi les contradictions apparentes entre un événement "réel" et son référent imaginaire, je précisais : "Bien que, par définition, l'action d'un *cinko:ko* soit invisible et que seules ses conséquences soient perceptibles dans le monde sensible, l'animal qui agresse réellement un humain, au vu et au su de l'entourage, est fréquemment assimilé à l'auxiliaire agressif d'un sorcier (...). La variabilité de ses formes et de ses fonctions, qui permet au *cinko:ko* de dispenser ses capacités à son maître (auquel il s'identifie en quelque sorte) ou de les utiliser en agissant lui-même selon les ordres de ce dernier, l'autorise aussi à apparaître au grand jour dans l'intégralité de ses apparences animales puis à retrouver son aspect hybride et monstrueux dans l'au-delà" (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1983 : 208).

Cette double nature humaine et animale est parfois perçue dans le monde diurne. A Pointe-Noire, en 1978, les comportements suspects d'un dénommé M... ont édifié la rumeur publique : constamment occupé à satisfaire des besoins sexuels anormalement impérieux, celui-ci est notoirement possesseur d'un chimpanzé invisible, animal connu pour ses débordements. Honorant, chez elle, une jeune femme désireuse de vérifier le bien-fondé de sa réputation, il lui apparaît subitement sous les apparences d'un grand singe à tête humaine. Alertés par les hurlements de la malheureuse, des voisins accourent et se groupent devant la maison dont la porte s'ouvre brusquement, livrant passage à un être couvert de poils dont seule la tête paraît véritablement humaine, et qui s'enfuit en quelques bonds tout en essayant maladroitement de se rhabiller. Une affaire de justice s'ensuivra, à l'issue de laquelle M... endossera la responsabilité de nombreux méfaits dans le quartier.

Les différentes phases de la création d'un *cinko:ko* s'enchaînent dans un rituel dont j'abrège ici les descriptions globalement concordantes que m'en firent trois spécialistes vili, yombe et punu.

meurtrière. Conjointement désireux de se venger et de retrouver les *cinko:ko*, le *nkulu* ne pourrait que se laisser abuser et prendre leur nouveau propriétaire pour l'assassin... Le calcul s'avéra juste. L'opération aboutit à la mort d'un innocent et fut révélée, peu après, par un voyant de grand renom.

Cette explication de la maladie et de la mort suggère l'extrême diversité des modes d'accusation axés sur le concept de *cinko:ko*. Mais elle illustre surtout la force sinon la nature du lien unissant, par-delà la mort physique, un sorcier à son adjoint invisible, l'esprit de la Personne au *cinko:ko* dont celle-ci usait de son vivant.

LAMAN pressent l'indissociabilité de ces deux entités et la nécessité de les dominer conjointement : "A kinkonko animal may be adopted with the aid of a nkuyu spirit or in a similar mysterious way" (*op. cit.* t. 3 : 211). Il ne mentionne cependant pas leur nécessaire relation de parenté qui perdure après la mort du *ndoci*, et prévaut entre ce dernier et la part humaine de son *cinko:ko* dont la tête a été, rappelons-le, empruntée de préférence au double de l'un de ses parents en ligne utérine (48).

Cette consanguinité tient également à un échange de sang entre l'homme et la bête. LAMAN en précise certaines conditions rituelles : "Incisions are made both on the skin and head of the animal, which represent the live animal, and on his prospective master, in order to effect an exchange of blood between the two. If a live animal can be caught instead, it is incised in a similar manner. This is not feasible with big animals like the buffalo and the elephant, but the nsengi monkey, the kinkanda sloth monkey and many other animals, in particular snakes and certain species of fish, are often subjected to this ritual. The incisions appears as a Greek cross" (*op. cit.* : t. 3 : 211).

Se représentant cet échange imaginaire entre un individu et un 'crocodile' (*nga:ndu*) (49), M... Jean-Omer, *nga:nga* d'origine punu, affirme que l'un et l'autre portent diverses amulettes au-dessus et au-dessous d'un coude ainsi qu'autour du crâne (50). Les 'incisions' (*mabi:nda*) sont faites en des endroits homologues sur le corps de chacun d'eux qui reçoit, sur ces entailles, quelques gouttes d'un sang étranger à sa nature, préalablement recueilli sur une feuille.

L'intention de l'opérateur et la finalité de l'acte prévalent sur la forme de l'objet cultuel (naturel ou fabriqué) dont l'importance s'avère somme toute relative. L'impossibilité de prélever des éléments anatomiques sur un crocodile, lors du rituel de transformation de cet animal en *cinko:ko*, ou l'éventuelle obligation (difficile à satisfaire) faite au démiurge d'échanger "réellement" (dans le monde diurne) son sang avec le saurien autorisent le remplacement de cet animal par un substitut de forme comparable, tel un 'lézard' (*cisia:li*) «D'ailleurs, précise M... Gabriel, tout le monde peut remarquer qu'il n'y a plus de lézards, plus de 'margouillats' (*cimpa:ndi*) dans les régions où il y a beaucoup de "caïmans composés"».

Ainsi le chat peut-il servir à la création d'une panthère invisible...

### 3.3.4.3. L'assemblage

Dans l'imaginaire, le démiurge "greffe" la tête du double de sa victime sur le corps d'un animal également décapité. Sur leur ligne de jonction, il applique une épaisse couche d' 'oothèque' (*liyu:nji*), en utilisant l'un de ses *cinko:ko* primordiaux : la mante religieuse. Durcissant rapidement, cette matière spumeuse et visqueuse agit à la manière d'une colle puissante.

préalablement mâchés (38). Avant de franchir la porte du village des morts, cet "esprit" est maintenu pendant plusieurs jours en observation, prisonnier d'un cercle magique tracé avec l'urine nauséabonde d'un ratel. Le *ndoci* prend ainsi le temps de s'assurer de ses capacités d'adaptation à la vie communautaire et de décider avec le '*nkulu* dominant du *cibu:ngu*' (*si:ku cibu:ngu*) des tâches et du statut qui lui seront dévolus.

Ayant fait absorber au double le *mpoto* (39), mets rituel composé de légumes et de chair humaine qui le consacre à son nouvel environnement, le sorcier l'introduit enfin dans le village d'outre-tombe. Dès son entrée, le *nkulu* doit se baigner dans une cuvette remplie d'eau de pluie recueillie dans un creux de rocher ou l'enfoncement d'un tronc d'arbre (40), et dans laquelle ont été également placés des *bisemo* ainsi que diverses autres essences végétales, notamment des fruits de '*Tetrapleura tetraptera*' (*cia:ka, mwa:ka(y)*) (41), des râpures d'écorce et des feuilles de '*Scorodophleum zenkeri*' (*nfita*) (42) et d' '*Aframomum giganteum*' (*liyoyombo*) (y) qui donneront au nouvel hôte une odeur particulière tout en l'habituant agréablement aux senteurs locales (43).

Si, en dépit de ces mesures, un "esprit" s'avère asocial et récalcitrant, il est soit mutilé (44) par le *ndoci*, soit chassé du *cibu:ngu* après avoir été transformé en animal sauvage.

Rappelons que le "corps spirituel" d'un *mpopi* est difficile à maîtriser, particulièrement si celui-ci disposait, de son vivant, de protections acquises par 'vaccination' (*nkumu*) (45). Celui d'un sorcier -plus recherché parce que plus apte à se plier aux lois de l'invisible- est insaisissable si ce dernier possédait avant sa mort des *cinko:ko* destinés à favoriser toute forme d'évasion, tels que la fumée ou l'huile de palme.

L'instabilité du double d'un mort s'accroît dangereusement en deux circonstances, non exclusives l'une de l'autre :

- lorsque les rituels propres à lui ôter tout désir de vengeance n'ont pas été correctement accomplis;
- lorsqu'il n'est pas enfermé en lieu sûr.

Elle est illustrée par le dicton selon lequel 'le *nkulu* a deux places' (*nkulu ukeli bi:ka bio:li*) (46). On sous-entend que s'il se tient habituellement auprès de son ravisseur, il se rend souvent sur la tombe de la personne dont il participe afin d'y retrouver ses *cinko:ko* auxquels il reste attaché.

En sachant s'emparer des animaux invisibles (47) de sa victime en même temps que de son double, le sorcier rend inutile ce va-et-vient. Si ce *nkulu*, mal neutralisé, lui fait encourir quelque danger, il pourra ainsi s'en débarrasser en renvoyant les *cinko:ko* sur la sépulture de leur ancien maître; le double les y rejoindra.

Inversement, les animaux d'un défunt ayant été capturés et son double s'étant enfui avant que l'on ait pu l'apaiser, ce dernier s'efforcera de retrouver le sorcier homicide et voleur non seulement pour le châtier mais encore pour rejoindre les *cinko:ko*.

Des villageois de Madingou-Kayes me relatèrent une affaire dont le retentissement, quelques années auparavant, tint à la stratégie particulièrement tortueuse d'un malfaiteur qui chercha à détourner sur autrui la vindicte du double de l'une de ses proies tout en éliminant du même coup un gêneur.... Ayant dérobé les *cinko:ko* du mort, il les remit donc en cadeau à celui dont il souhaitait la fin. Agissant de la sorte, il misait sur le fait que tout un chacun -et a fortiori le double d'une personne versée dans la sorcellerie avant son trépas physique- considère la capture de ces auxiliaires comme la finalité principale de toute activité "nocturne" et

sa conciliation) constituent des préalables à toute utilisation sorcière de la Personne après sa mort physique. Seule la séquence ayant trait à l'assemblage des éléments humains et animaux concerne spécifiquement le *cinko:ko*.

La genèse de ce dernier n'apparaît cependant que dans la relation chronologique et schématique de ces trois épisodes.

### 3.3.4.1. La saisie du double

En sus de l'activité souterraine d'un sorcier, qui sait diriger une 'taupe' (*mpuku mphofo*) vers le cadavre de la victime pour lui en faire rapporter le double, celui-ci peut être saisi de différentes façons :

- le *nkulu* est parfois capté grâce à l'action d'un *cinko:ko* primordial, la 'guêpe maçonner' (*ngwa:sa*) (32), s'exerçant sur des cheveux, des rognures d'ongles, des croûtes ou quelques autres particules corporelles de la victime; un pouvoir de transsubstantiation est, en effet, attribué à ce prédateur dont le comportement prête à croire qu'il se reproduit et se multiplie en "transformant" les proies introduites dans son nid d'où émergent, peu après, ses pareils;

- juché au sommet d'un arbuste (33) surplombant la tombe et le faisant ployer jusqu'à frôler le 'tumulus' (*libumba*), l'opérateur "pêche" le principe spirituel du mort avec un 'hameçon invisible' (*nzolu nyi:mbi*), autre *cinko:ko* nécessaire à cette entreprise imaginaire;

- réunis autour de la sépulture, le meurtrier et les membres de sa confrérie la heurtent à trois reprises avec un tronc de bananier (34) en ordonnant au double d'en sortir. Ce dernier, dit-on, émerge lentement de la tombe et, arrêtant son regard sur chacun des sorciers qui l'entourent, désigne finalement son meurtrier du doigt.

Le "corps spirituel" est, on l'a vu, dissociable en plusieurs répliques respectivement offertes à différents usages sorciers. Mes interrogations visant à savoir auquel de ces duplicata le *ndoci* tranche la tête pour en faire la part humaine de sa créature hybride, n'ont reçu que des réponses évasives incitant à se représenter la dévoration, l'emprisonnement et la dissection d'un *nkulu* comme les trois épisodes possibles -et nullement exclusifs les uns des autres- d'un même devenir post mortem.

### 3.3.4.2. L'établissement d'une relation stable avec le *nkulu*

Pour enlever au double toute animosité et s'assurer de sa docilité, le *ndoci* lui instille dans le nez, les yeux et les oreilles quelques gouttes d'une suspension aqueuse de divers éléments végétaux et animaux. Ce liquide contient de la sève d'un *Costus* (35), des feuilles de *Kalanchoe sp.* (36) et de *Brillantaisia patula* (37) ainsi que quelques fragments anatomiques d'un animal identique à celui qui, transformé en *cinko:ko*, a servi à capturer le principe vital. Le tout a été soigneusement pilé lors des préparatifs du rituel exprimant cette entreprise imaginaire.

Selon un *nga:nga* de Madingo-Kayes, la tâche de calmer le *nkulu* peut être confiée à un spécialiste qui le subjugué et l'immobilise à l'aide de différents *cinko:ko* avant de lui crachoter sur les yeux diverses particules végétales ainsi qu'un morceau de chair humaine,

### 3.3.3. PREPARATION PAR LE *NCI:NDI*

Divers *bisemo* (27) tenant lieu d'excitants (28) ou de calmants sont mélangés, dans une assiette blanche, à d'autres éléments naturels, substitués "métaphoro-métonymiques" de l'animal et de son environnement ainsi que de la victime humaine dont le principe vital deviendra celui de la créature hybride. L'opérateur malaxe le tout avec de l'huile de palme, de manière à obtenir une ou plusieurs boules qu'il fait ensuite avaler à son client. Selon la nature du pouvoir recherché, l'opération peut être répétée plusieurs fois à quelques jours d'intervalle.

Dénommé *nzulu* (29), l'un des composants est censé avoir été prélevé soit sur le double d'une victime (30) -il constitue alors de la "chair humaine", distincte du corps physique, offerte à l'anthropophagie-, soit sur son *linkundu* organique et physiologiquement identifiable.

- Dans le premier cas, il peut s'agir, selon le sexe de la victime, d'un fragment de clitoris ou de 'pénis' (*nsutu; madu:ngu*) auquel sont respectivement substitués ou ajoutés (selon plusieurs options possibles en rapport avec les produits dont dispose le *nga:nga*) des fragments de 'gros intestin' (*mwili unê:na*), de 'placenta' (*cikayi*), de cordon ombilical ou de peau prélevée sous le talon, constituant aussi des représentations du double d'un mort ainsi que des supports de sa Force Vitale... Selon les informateurs pour lesquels la création du monstre débute avec la composition du *nci:ndi*, cette chair symbolise la tête et l'esprit humains du *cinko:ko*. D'autres avis, n'infirment pas toujours l'opinion précédente dans l'esprit de mes interlocuteurs, en font, pour partie, l'alimentation du *cinko:ko* pendant une période d'adaptation au terme de laquelle son propriétaire se chargera désormais d'y pourvoir.

- Dans le second cas, le débris physiologique considéré comme un morceau de *linkundu* est jugé particulièrement riche. Sa fonction dynamisante dans la préparation est souvent comparée à celle du clitoris, symbole de l'intimité féminine et des puissances qu'elle exhale. On affirme couramment qu'il s'agit là d'un "moteur".

### 3.3.4. CREATION ET APPROPRIATION DU *CINKO:KO*

Mais qu'en est-il de la formation du monstre, tant dans le déroulement signifiant du rituel qu'au plan d'un signifié enrichi d' "images eidétiques" (31) et angoissantes par le discours d'un(e) voyant(e)? Présentées dans le discours divinatoire, nature, détail et agencement de l'infortune constituent le procès de création d'un *cinko:ko*.

Ainsi que je l'ai souligné à plusieurs reprises, relative s'avère parfois la spécification des deux niveaux ontologiques d'un monde total dont les acteurs sorciers se meuvent et agissent au gré du discours accusatoire et au mépris des catégories.

Les principaux épisodes de cette création répondent à de nombreuses variations possibles dues à la diversité des espèces fauniques offertes à la puissance créatrice de certains individus. Une infinie variété de paramètres anatomiques, éthologiques ou psychologiques autorise l'attribution métaphorique de pouvoirs surnaturels aux propriétaires de ces "animaux".

La production de ces auxiliaires fantasmatiques procède chronologiquement, dans la cohérence du récit, de trois séquences distinctes faisant intervenir plusieurs *cinko:ko* indispensables à la démarche du démiurge. Les deux premières opérations (la saisie du double et



23

Nid de tisserin-gendarme contenant les réceptacles de divers *cinko:ko*; chaîne et liane (*Adenia lobata*) symbolisant l'arc-en-ciel.



24

Voyance effectuée au moyen d'une peau de genette et d'un rétroviseur.





de support est surtout attribué aux individus qui, dépourvus de toute fonction sociale, divinatoire ou médico-magique justifiant l'emploi d'une force "nocturne", encourrent une accusation de sorcellerie dès lors que la possession d'un *cinoko* leur est formellement imputée. L'absence de rapport explicite entre le pouvoir et son réceptacle les protège des voleurs et prémunit le sorcier contre les soupçons.

Lors des consultations publiques, les voyants-contre-sorciers enjoignent fréquemment une ou plusieurs personnes de se dessaisir de quelque objet (pipe, chapeau, bracelet, insigne) dont chacun, dans l'assistance, comprend qu'il s'agit du logement d'une force capable de contrer celle du *nga:nga*. Les intéressés s'exécutent avec plus ou moins d'empressement tandis que s'élèvent murmures et commentaires. Ils affichent par des mimiques variées (désappointement, complicité amusée, indifférence affectée) leur manière de recevoir cette officialisation, apparemment impromptue, de leur nature "mystique". L'établissement ou le renforcement de la réputation de chacun est effectué de manière éloquente. Les individus incapables de justifier ce profil par l'exercice reconnu d'une fonction socialement bénéfique y perçoivent un risque voire un projet ou un début de complot à leur encontre. Ceux dont le statut social nécessite légalement la maîtrise de la Force Vitale y voient, au contraire, une reconnaissance opportune de leur puissance.

Bien que masqués par une fonction usuelle et anodine, le sens et la finalité magique de l'objet peuvent être graduellement, finement suggérés selon une gamme étendue d'attitudes délibérément furtives et dissimulatoires, faussement maladroites et suffisamment signifiantes pour éveiller -particulièrement par le rituel du *mu:la* - la suspicion mais aussi la crainte et le respect de l'entourage.

"L'individu maître de lui adopte les attitudes correspondant exactement à l'effet qu'il souhaite produire pour atteindre le but poursuivi... qu'il s'agisse d'intimider, d'inquiéter autrui, ou au contraire de le rassurer, de le sécuriser. Il s'agit en quelque sorte de se trahir à volonté, c'est-à-dire de 'savoir paraître ce que l'on veut que les autres croient que nous sommes' " (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1973 : 153).

L'impossibilité d'identifier le *cinoko* à partir de la forme de l'objet maintient l'expression à un niveau implicite et suggestif interdisant provisoirement sa "récupération" accusatoire; l'intéressé possède manifestement une 'chose' (*ci:ma*) précieuse, invisible, qui éveille les soupçons et suscite les commentaires tout en les limitant par son indétermination; nul ne peut encore lui attribuer la possession de tel ou tel animal invisible dont certaines caractéristiques expliqueraient son comportement et son devenir.

Une dynamique du soupçon est cependant amorcée (ou renforcée) à mesure que l'individu élabore sa propre image et l'imprime dans l'opinion publique. Il lui faudra en maîtriser ou en devancer les effets avant qu'elle ne donne lieu à une cabale favorisée par des faits graves ou insolites, interprétables en termes de sorcellerie. Il devra, pour cela, accéder à une fonction et à des prérogatives officielles rendant caduque ou incongrue, en tout cas difficile, toute accusation à son encontre. Celui qui veut, en effet, "bénéficier des prestiges du pouvoir de sorcellerie sans avoir l'assise sociale suffisante risque fort de jouer les apprentis sorciers et de fournir un bouc émissaire tout désigné aux foudres de l'ordre social" (AUGE, 1975 : 106).

La signification de l'objet tient moins à une forme qui le situerait à l'évidence en un point quelconque d'une chaîne associative et sympathique (en tant que substitut métonymique) qu'à la volonté de son propriétaire de suggestionner l'entourage, ou à la sagacité d'un voyant qui recherche les causes du désordre; l'une et l'autre peuvent, au demeurant, s'engendrer et se

corroborer réciproquement.

D'ordre métaphorique, elle s'élabore dans un surcroît de sens par le détour dans la surréalité du *nyi:mbi*. Ce détour est constitué par l'exposé divinatoire du dédoublement et des activités imaginaires par lesquels l'Homme recule ses limites originelles.

Elle apparaît aussi dans la spécification discursive de l'identité faunique et de la finalité du *cinko:ko*, tandis que l'apparence première du réceptacle devient subsidiaire face à l'intentionnalité et à la Parole.

2- Le port d'une amulette répond le plus souvent aux nécessités d'un traitement curatif ou préventif. A défaut d'une fonction médico-magique, il peut correspondre à la maintenance d'un contact physique avec le support matériel d'un *cinko:ko*. Nul ne peut savoir, au demeurant, -à moins d'être reconnu comme clairvoyant- à laquelle de ces deux finalités correspond l'objet dont les constituants minéraux, végétaux, animaux et parfois humains (le plus souvent écrasés) sont placés et dissimulés dans leur contenant. Pour l'ensemble des prophètes, cette ambiguïté connote négativement le médicament et ses composants, l'individu qui le fabrique et l'administre, ainsi que la Connaissance dont participe l'art de soigner.

Bien que plus immédiatement suggestif que le cas précédemment évoqué, ce mode d'incarnation ne livre guère de précision sur l'identité de l'auxiliaire invisible.

3- Le support du *cinko:ko* révèle d'emblée sa fonction lorsqu'il réside dans un fragment de l'animal, ou dans des végétaux notoirement en rapport avec l'alimentation et l'habitat de celui-ci; encore faut-il d'abord l'identifier comme tel et le différencier du *nlo:ngo* qui pourrait être constitué par des éléments identiques. Il souligne, alors, tant l'emprise du guérisseur sur le sacré (la rendant crédible et fiable avant tout constat d'efficacité) que le caractère "nocturne", ambivalent et redoutable, de ce pouvoir.

La reconnaissance de la double nature du monstre (humaine et animale) et l'interprétation des comportements réels ou supposés de son possesseur se fondent :

- sur une caractéristique anatomique ou éthologique de l'animal, dûment retenue par le mythe;

- sur une particularité d'ordre sexuel ou psychologique de la victime humaine utilisée pour créer le monstre, à moins que ne soit exclusivement prise en compte la spécificité de la relation de parenté ou d'alliance unissant le défunt au bénéficiaire du *cinko:ko* (ainsi que l'a montré l'exemple du double de la belle-mère nécessaire à la création d'un auxiliaire favorisant le sens de l'épargne) (63).

Attribuer à quelqu'un la possession d'un tel pouvoir, c'est affirmer son identité sorcière.

Ainsi que je le rappellerai plus loin, seuls quelques-uns des nombreux fragments anatomiques animaux (plus ou moins nettement identifiables) contenus dans le *cikalu* (64) ou le panier d'un guérisseur correspondent à des *cinko:ko*, en ce sens que le praticien les situe dans un secteur particulier du mythe et en revendique auprès de sa clientèle -de manière discrète et allusive- la maîtrise curative ou protectrice.

La plupart des produits et composants de son matériel n'expriment ni l'activité fantasmatique d'animaux "composés", ni quelque autre forme d'intervention dans l'invisible. Il s'agit là, au dire des praticiens, de *nlo:ngo*, "médicaments" (ou certains de leurs composants) dont ils différencient la nature et le principe actif en les situant exclusivement dans le monde

diurne et en affirmant leur hétérogénéité au monde sorcier.

Ces *nlo:ngo* s'inscrivent dans un complexe hiérogamique et une chaîne associative dont les éléments peuvent d'ailleurs, par contagion, référer indirectement au monde "nocturne" : souvent évoquée par les *nga:nga*, la richesse du contenu stomacal de l' 'athérure' (*ngu:mba*) participe des raisons qui font attribuer à cet animal une puissance particulière. Celle-ci émane des *nkisi si* habituellement incarnés dans les végétaux dont le rongeur mange fruits, baies ou écorce. Elle tient aussi au fait que l'athérure "se nourrit la nuit, comme le sorcier" et se prête, en tant que *cinko:ka* à de nombreux usages, notamment en matière de voyance et d'ordalie (65). Elle participe donc du numineux dans sa totalité. Le moindre morceau de l' 'estomac d'un athérure' (*linkundu lingu:mba*) (66) est, en conséquence, chargé d'une force dynamisante indispensable à l'efficacité de nombreux rituels médico-magiques.

Les *nlo:ngo* s'inscrivent également dans un rapport immédiat, d'ordre "métaphoro-métonymique", entre un objet d'origine végétale ou animale et l'effet recherché ... Sans se laisser distraire de sa tâche, une jeune femme que j'interroge alors qu'elle baigne son bébé dans une cuvette où elle a préalablement déposé une main de gorille, m'affirme que ces ablutions donneront de la force à l'enfant. «Tout le monde fait comme cela» précise-t-elle derechef, soulignant le caractère habituel d'une opération élémentaire qui n'exige aucune spécialisation du savoir.

Elle ajoute que, précocement soucieuse de doter l'enfant d'un surcroît d'énergie et de le voir, plus tard, faire ses premiers pas sans difficulté, elle a, dès le début de sa grossesse, porté sur les reins une touffe de poils de 'cynocéphale' (*niu:mbu*) (67) attachée à un cordon. Désireux de vérifier, une fois de plus, la différenciation établie entre *cinko:ko* et *nlo:ngo*, je lui demande, sur un ton détaché -n'oblitérant nullement l'incongruité de ma question- s'il s'agissait alors d'un animal "composé", d'un singe invisible. J'ai droit à une brève mais cinglante répartie stigmatisant ma tendance à "voir partout des sorciers"... Assis non loin de nous sur un mortier renversé, l'oncle maternel de mon interlocutrice intervient obligeamment pour m'expliquer que les "médicaments" utilisés par sa nièce communiquent à l'enfant une agilité et une robustesse qui ne doivent rien à quelque activité "en double". Il confirme à sa façon les informations recueillies sur ce sujet auprès de nombreux *nga:nga*.

On a vu que l'insuffisance du discours officiel dans ses tentatives de prise en compte "globale" de la médecine ancestrale autant que l'agressivité des sectes thérapeutiques qui condamnent toute démarche concurrente pour fait de sorcellerie, incitent puissamment les guérisseurs à affirmer l'extériorité de leurs savoirs, de leurs pratiques et de leur matériel à la région "nocturne" du sacré. Ils nient à cette fin toute connaissance des choses du *nyi:mbi* et, a fortiori, le recours à des entités aussi compromettantes que les *cinko:ko*.

C'est pourquoi leur apparaît pleinement l'opportunité d'identifier l'ensemble de leur matériel d'origine minérale, végétale ou animale à des *nlo:nga*, particulièrement face aux questions insistantes d'un enquêteur étranger vraisemblablement pourvu d'appuis officiels...

Cette assimilation, aussi abusive que légitimement prudente, a constitué l'une des difficultés majeures, mais révélatrices, de l'enquête, lors de mes entretiens avec voyants et guérisseurs.

Pour étayer sa condamnation des *nga:nga*, le *Mvulusi* voit au contraire dans leurs instruments naturels ou fabriqués les supports visibles de *cinko:ko* dont l'utilisation souille, à ses yeux, la "médecine traditionnelle". Le discrédit qu'il porte sur celle-ci tient essentiellement à

son affirmation de l'essence sorcière du *nlo:ngo* autant que du *cinko:ko*, le premier constituant trop souvent, à ses yeux, l'objet support du second. Cet amalgame situe le médicament traditionnel dans la sphère "nocturne" et en fait l'instrument d'une démarche certes thérapeutique (encore que le *Mvulusi* la considère comme inefficace et mercantile) mais amplement maléfique de par sa nature même ainsi qu'en raison de compromissions sorcières souvent imposées par le praticien à sa clientèle, comme la nécessité pour le malade d' "offrir" l'un de ses parents à l'opérateur. Les charges de Ma Meno et de son successeur contre les guérisseurs et les voyants s'appuient aussi sur le discours officiel qui exhorte les tradipraticiens à conserver la dimension "mystique" de leur art; la fondatrice et Papa Comité y voient en quelque sorte l'institutionnalisation du maléfice dans la médecine ancestrale. Cette dernière n'a-t-elle pas, en effet, été influencée, à l'instar des autres aspects de l'activité humaine, par le regain actuel de sorcellerie, ne serait-ce qu'en s'appuyant beaucoup plus qu'autrefois sur les fonctions protectrices et thérapeutiques des entités les plus sorcières qui soient : les *cinko:ko* ?

### 3.3.6. EN MANIERE DE CONCLUSION : LE *CINKO:KO* ET SES USAGES MEDICO-RITUELS. L'AMBIVALENCE DES GUERISSEURS ET DE LEURS INSTRUMENTS; LEUR CONDAMNATION PAR LE *MVULUSI*.

Comme je l'ai précisé plus haut, l'implication des *nga:nga* dans le monde de la nuit varie selon des spécialités et des fonctions définies en rapport plus ou moins étroit avec les impératifs de la lutte antisorcière. Selon le *Mvulusi*, elle n'en est pas moins générale, profonde et inconciliable avec la moderne déontologie du "tradipraticien".

Bien que le caractère professionnel et officiellement bénéfique de leurs activités les mettent traditionnellement à l'abri d'une accusation, le médiateur les dénonce collectivement comme sorciers. Cette condamnation s'organise, on l'a vu, sur la polysémie du terme *nkisi* dont certaines définitions intègrent le *cinko:ko* comme composant essentiel, et sur les ambiguïtés qui en découlent.

Au nom de sa vocation salvatrice et de son entreprise de purification de la "médecine traditionnelle", Papa Comité leur reproche d'avoir perverti celle-ci par des méthodes d'investigation et de soins basées sur l'emploi de ce type de pouvoir; de s'inscrire, par l'acquisition et l'utilisation de ces assistants imaginaires -à des fins souvent criminelles-, dans le cercle de la violence anthropophagique et des guerres invisibles; de nuire en conséquence à la santé de l'homme et du corps social, et d'être, de ce fait, non seulement incapable de contrer les menaces propres aux temps modernes mais encore d'en participer et de les accroître. Qu'ils se livrent à la voyance pour en savoir plus sur les tenants et les aboutissants du mal ou qu'ils s'attaquent à celui-ci, la possession de divers *cinko:ko* leur est, en effet, nécessaire.

Fantasme étroitement lié au désir, acteur principal de scénarios imaginés à l'état de veille -en référence à la notion freudienne de "rêve diurne"- le *cinko:ko* est, en sus de ses éventuelles finalités spécifiquement délétères ou meurtrières, associé à la maladie et à la mort en raison :

- de la nécessité, pour le créer, de disposer d'une victime humaine;
- de l'obligation de le nourrir avec de la "chair humaine" prélevée sur les doubles de personnes préalablement tuées;

- de la subordination de son entretien et de sa réfection à des meurtres perpétrés dans la parenté matrilineaire pour obtenir le sang nécessaire à ces opérations;
- des troubles liés à ses caractéristiques fauniques, qu'il inflige à des victimes désignées par son propriétaire, ainsi qu'à ce dernier, dans une moindre mesure et par le simple fait de son contact ou de sa proximité;
- des maux dont il afflige ceux qui tentent de s'en emparer indûment ou commettent quelque erreur dans sa maîtrise et son maniement;
- de luttes imaginaires et sans merci dont les protagonistes apparentés sont diversement fondés à en revendiquer l'héritage;
- de son identification à son possesseur; celui-ci est toujours et pareillement victime, dans le monde sensible, des blessures reçues par le monstre, dans l'invisible, en sus de celles dont peut être affecté son propre double, dans cette dimension. Le sorcier reçoit également de son animal, on l'a vu, divers traits, attitudes et comportements caractéristiques de l'espèce faunique en question; ces modifications sont aussi compromettantes que la maladie dont l'interprétation peut révéler sa cohabitation avec un *cinko:ko* et, par là, sa nature sorcière... Il s'insurge contre cette identité lorsqu'elle lui est imposée à l'issue d'une accusation dangereuse pour sa situation sociale, voire même pour son existence, ou l'assume, vaille que vaille, et tente d'en tirer le meilleur parti si elle tient à des insinuations et des rumeurs déjà anciennes.

Dans les deux cas, le *ndoci* sait son devenir largement déterminé par cette réputation en ce qu'il la justifie et l'alimente de mille façons. Il n'ignore pas que les circonstances et les détails même de sa mort et de son inhumation confirmeront un jour les dires de ses détracteurs et de ses admirateurs, de manière ultime et spectaculaire.

Ambiances, rituels et mouvements de foule qui l'ont fortement marqué, lors de certaines veillées mortuaires et cérémonies funéraires, ne sont d'ailleurs pas pour freiner son imagination; comment oublierait-il, en effet, ce qu'il remarqua ou apprit par ouï-dire pendant et après l'agonie d'individus notoirement dotés d'un ou de plusieurs *cinko:ko* ?

Il repense parfois à ce possesseur d'une panthère, qui, bien que moribond, se mit soudainement à grogner et à bondir en tous sens et ne fut que difficilement maîtrisé avant d'expirer les yeux ouverts et brillants, présentant de plus une érection évocatrice de la vitalité du fauve. Par précaution, on lui trancha le sexe; les tendons du cou et des quatre membres furent sectionnés; il fallut aussi lui attacher les bras dans le dos et lui ficeler les jambes. Le cadavre fut enfin roulé dans une natte et placé dans une fosse, face contre terre, afin d'interdire toute fuite au léopard qu'il contenait.

Comment oublier, après les avoir vécues, les violentes bagarres mystérieusement survenues à l'enterrement du propriétaire d'un chimpanzé, d'un mandrill ou d'un autre singe connu pour son agressivité ?

Qui pourrait d'autre part ignorer que certaines vieilles femmes sont, au moment de leur mort, provisoirement transfigurées, car détentrices du *luceni*, animal mythique et dispensateur de séduction ?

La lecture sémiologique du corps, du comportement et de la maladie décide, on l'a vu, de la nature et de la culpabilité sorcières d'un individu en lui attribuant tel ou tel(s) *cinko:ko* dont seules la proximité et l'influence peuvent expliquer la spécificité et l'ampleur de ses souffrances, ou d'ailleurs, de ses qualités et de ses réussites. Elle permet non seulement de le dénoncer et de le mettre hors d'état de nuire mais encore, éventuellement, de le faire soigner par un ou plusieurs spécialistes, maîtres de *cinko:ko* identiques à ceux qui l'ont affecté, et qu'il

s'est toujours abstenu de consulter, affirme-t-on, car il lui eût fallu révéler la cause de son état et, par là-même, la nature de ses pouvoirs... Elle autorise, enfin, l'explication des maladies et décès survenus dans l'entourage du sorcier : celles de ses victimes que l'on estime pouvoir encore sauver seront orientées, elles aussi, vers des guérisseurs pourvus d'animaux "composés" spécifiquement nécessaires au soulagement de leurs maux. Il va sans dire que cette interprétation enclenche et accélère les mécanismes de la rumeur et du soupçon lorsque l'intéressé -en l'occurrence un guérisseur- est spécialisé dans le traitement des troubles dont il souffre. Nul ne peut alors douter qu'il ait été affecté de ce mal par un ou plusieurs des *cinko:ko* qui l'aident dans sa tâche et dont chacun sait qu'ils provoquent les effets qu'ils combattent, les douleurs et les difformités qu'ils soignent.

Cette suspicion devient certitude agressive et indignée dans la perspective du *Mvulusi* qui privilégie la polarité négative et obscure de cette ambivalence.

Il est, cependant, rarement question, pour les prédicateurs, d'entrer dans le détail ou même d'appeler les choses par leur nom lorsqu'ils traitent de sorcellerie; il y a, pour cela, des périphrases, des circonlocutions et des substituts qui permettent de parler de l'eau sans se mouiller. Nul n'ignore pourtant que bouteilles, cordelettes, flacons, amulettes et autres "mauvaises choses" suscitant l'ire des prédicateurs contiennent des pouvoirs dangereux (aux dénominations techniques très précises) parmi lesquels les *cinko:ko* sont les plus nombreux... Etayée et illustrée par la dénonciation de ces "réalités" meurtrières et impures ainsi que de ceux qui y recourent, les critiques lancées contre les *nga:nga* revêtent une signification immédiate, à peine allusive...

Il importe à présent de fermer la boucle de l'argumentation par laquelle le *Mvulusi* vise particulièrement les guérisseurs titulaires de *nkisi* entendus au sens premier de ce terme : forces ambivalentes et immanentes à la nature, constituées par des avatars de l'esprit ponctuant le cycle éternel de ses transformations.

J'ai précédemment analysé, non seulement la partielle similitude étiologique du *cinko:ko* et du *nkisi* auxquels des symptômes peuvent être conjointement et interrogativement imputés pour autant que la cause n'est pas définitivement identifiée par voyance, mais aussi les stratégies par lesquelles des malfaiteurs savent en jouer pour égarer le diagnostic et interdire le rétablissement du malade.

Revendiquée par voyants et thérapeutes pour expliquer leur impuissance devant l'aggravation d'un cas ou pour justifier l'augmentation de leurs honoraires en excipant de l'extrême difficulté d'une affaire, leur mystification par un sorcier qui jongle avec les "possibles" répond tant à leur besoin de renouveler le diagnostic qu'à celui de répartir profits et prestige selon les exigences de leur hiérarchie professionnelle, l'allongement de l'itinéraire thérapeutique leur permettant de se partager la clientèle.

Evoquée ci-dessus, la dualité pathogène et curative du *cinko:ko* doit être aussi illustrée par le renfort qu'il apporte au *nkisi* dans sa double manifestation tour à tour délétère et bénéfique. En effet, les troubles qu'occasionne ce dernier sont traités non seulement à travers son invocation et son maniement médico-rituels mais encore par la possible action apaisante et réparatrice d'un *cinko:ko* aux atteintes duquel ils sont jugés identiques.

La primauté étiologique de cette entité anthropophage induit, d'autre part, l'importance de ses fonctions médicales précédemment évoquées. La maladie qui lui est associée ne peut être, en effet, efficacement soignée qu'au moyen d'un "animal" semblable (la comparaison excluant ici la dimension humaine de ces monstres hybrides et généralisant en

quelque sorte leur animalité) dont l'activité curative illustre la proximité voire l'identité des causes du mal et de sa guérison et, subséquemment, la nécessité d'intégrer l'agent pathogène aux composants matériels et imaginaires du traitement.

C'est pourquoi, évoquant les maléfices destinés soit à empirer l'action d'un *nkisi* au moyen d'un *cinko:ko*, soit à travestir l'attaque du second sous les apparences du premier, le *Mvulusi* les attribue préférentiellement aux individus titulaires de ces deux types d'entité dont les capacités agressives peuvent être conjuguées ou confondues.

Reprochant aux "féticheurs" de gruger, de tuer et de "manger" leurs patients, il n'attribue qu'un caractère fictif et commercial à leur antagonisme avec les sorciers et les assimile finalement à ces derniers.

La description des nouvelles significations du *nkisi* ainsi que de l'exorcisme pratiqué au temple a montré le caractère fonctionnel de cette interprétation de la tradition ou de ce qui en tient lieu aujourd'hui; on a vu, en effet, que la démarche curative vise non seulement à expulser une force délétère mais encore à dépister sur des parents du patient diverses menaces "nocturnes" qui nécessiteront bientôt pour chacun d'eux un recours thérapeutique et une adhésion au *Mvulusi*. En second plan, s'instaurera un rapport contrôlé à la médecine hospitalière.





## NOTES

### LA TRADITION PLURIELLE

(1) Le terme de "tradipraticien" a été inventé pour rénover en quelque sorte l'image de marque des "féticheurs" et officialiser leur collaboration avec la biomédecine. Je ne l'emploie dans cette étude qu'en traitant de leur relation obligée -quoique souvent fictive ou purement formelle- avec l'instance hospitalière, ainsi que des significations extrinsèques de leur art dans sa mise en complémentarité avec la médecine moderne.

(2) Pluriel : *bakisi basi*.

(3) En kikongo et en vili : Rédempteur, Sauveur. Le nom du mouvement fondé par Ma Meno Véronique est dérivé du verbe '*kuvu:la*' (sauver, déterrer, retirer d'un trou) -qui doit être distingué du verbe signifiant "déshabiller" dont il ne se différencie que par un changement de ton- auquel est ajouté le substantif '*si*' (pays, monde).

(4) Je n'utilise pas le terme de prophète pour désigner Ma Meno Véronique et son successeur. Je lui préfère celui de fondatrice pour évoquer la première, et celui de médiateur pour désigner le second, qui se défend d'ailleurs d'être un Prophète, dans le souci d'éviter tout rapprochement avec Lassy Simon Zéphyrin, fondateur, en 1953, de la secte du "Christianisme Prophétique", plus communément appelée Nzambi-Bougie ou Lassysme. L'emploi du terme prophète ne serait néanmoins pas inadéquat en ce qu'il qualifie un personnage qui "apparaît au sein d'un processus d'acculturation comme un témoin et un acteur principal dans la rencontre tant du christianisme avec l'animisme que de la civilisation technique avec la culture traditionnelle" (LEHMAN et MEMEL FOTE, 1967 : 31).

(5) Pluriel : *bakisi*. En kikongo et en munukutuba : *mukisi* ; pluriel : *minkisi*.

(6) Pluriel : *sindoci*. En kikongo et en munukutuba : *ndoki* ; pluriel : *bandoki*.

(7) Particulièrement nombreux au Gabon, les Lumbu appartiennent au groupe eshira. Ils étaient autrefois intégrés au royaume de Loango. Concentrés au Kouilou entre Sintoukola et la frontière gabonaise, ils attestent une évidente proximité socio-culturelle avec le groupe vili-yombe. Ainsi que le précise VENNETIER (1968 : 110-111), ils sont arrivés dans cette région dans le cadre d'un plan de transfert de population mis en place par la Société Forestière et Agricole du Kouilou, désireuse de recruter de la main d'oeuvre pour exploiter les peuplements naturels d'Elaeis. Cette dynamique aboutit à la création de plusieurs villages dont l'importance s'est accrue depuis cette époque.

(8) Terme désignant aussi couramment le matrilineage.

(9) Dans les régions d'Afrique Centrale où il apparaît, ce mot pidgin dérivé de l'anglais signifie la mère de l'eau (mamy water). Il peut alors être substitué au terme vernaculaire désignant les génies de l'eau.

(10) Pluriel : *sinthomi*.

(11) Pluriel : *mibia:lu*.

(12) Cette plante est plus fréquemment désignée au pluriel sous le terme de *milo:nda*. Opérant à ma demande, un chercheur botaniste l'a identifiée, dans la région de Pointe-Noire, à Mondia whitei, liane dont BOUQUET (1969 : 70) précise qu'elle "est extrêmement réputée pour ses propriétés aphrodisiaques auprès des Kongo nord-occidentaux." Il est à signaler que WALKER (1961 : 295-296) identifie la plante qui porte ce nom à Dorstenia klainei et en énumère plusieurs usages rituels.

(13) Gorges de Sounda.

(14) Pluriel : *binko:ko*.

(15) En kikongo, *kindoki* signifie sorcellerie.

(16) Pluriel : *singa:nga*.

## LE NYI:MBI

(1) Pluriel : *binko:ko, mati*.

(2) Au pluriel : *bibulu binyi:mbi*. Il s'agit, selon d'autres appellations, d'un "animal composé", ou "nocturne", désigné en vili sous le nom de *cibulu cibwi:lu* et en munukutuba sous celui de *kibulu ya mpipa*.

(3) Cucurbita sp.

(4) Ficus hochstetteri.

(5) Egalement appelé Guib d'eau (Limnotragus spekei gratus).

(6) Pluriel : *bakulu banka:nda*.

- (7) Pluriel : *bakulu sifumu singana*.
- (8) Pluriel : *biba:sa*.
- (9) Pluriel : *simpopi*.
- (10) Cf. pp. 225-230.
- (11) Pluriel : *mantengo*.
- (12) En yombe : *kilu:nzi* ; en munukutuba : *kilunzi*.
- (13) Comparable au "corps astral" des spirites, à l'Eidolon grec ou au Ka égyptien, il s'inscrit dans une réalité universelle du double.
- (14) Le terme *nkuyu* désigne en kikongo l'esprit errant d'un mort.
- (15) *Pupu* signifie en kikongo coque ou gousse vide.
- (16) Pluriel : *mita:mbu*.
- (17) Cf. p. 166, 230.
- (18) *Elaeis guineensis*.
- (19) *Pterocarpus* sp.
- (20) *Ceiba pentandra*.
- (21) *Ancistrophyllum secundiflorum*.
- (22) En munukutuba : *muwusu*.
- (23) Au pluriel : *ba:ntu bamo:nio*.
- (24) Ou Echidna.
- (25) Ou *nsu:nda nka:ndu*.
- (26) *Sphecidae*.
- (27) Cf. p. 163, 165, 194.

## LES *NKISI*

(1) L'habitude de dénommer également ces derniers "*nkisi*" en omettant le spécificatif *si*, correspond à une commodité de langage n'engendrant éventuellement de quiproquo que pour un observateur étranger et ignorant de la diversité des contextes de cette appellation.

(2) Pluriel : *bakisi bama:si*.

(3) Cf. p. 47.

(4) Terme utilisé par R. E. DENNETT, puis par Van WING (1938 :123).

(5) Je n'ose pas dire originellement.

(6) Pluriel : *bankita* , *basimbi*.

(7) Cf. p. 23, 47.

(8) Ce que DAPPER désigne sous le nom de kikokoo .

(9) Cette remarque sur BATTELL et la citation de RAVENSTEIN sont effectuées par SALLEE (1985 : 129).

(10) Ce terme est pris ici au sens large et inclut également les *nkisi si*.

(11) Il ne m'appartient pas ici de tenter une analyse du cycle et des critères d'individuation de ces deux modalités de l'âme ainsi que de leurs niveaux ontologiques respectifs mis en rapport de complémentarité en vue d'une riposte au désordre.

(12) *mia:nda* : terme d'origine inconnu désignant à la fois les pointes et les coups donnés pour les enfoncer.

(13) Singulier : *cisi:mbu*.

(14) *Ncie:nzo* : maladie; *to:lo* : sommeil. Il peut s'agir de tout état de somnolence y compris de la phase terminale de la trypanosomiase.

(15) Pluriel : *sino:ngo*.

(16) Cf. p. 179, 196.

(17) La relation entre le *nkisi* Mbu:mba et le *ncia:ma* reste pour moi l'objet de conjectures. Elle est illustrée par un dicton également indéchiffrable : 'l'arc-en-ciel pond, Mbu:mba élève' (*ncia:ma nawumbuta:nga*, Mbu:mba *nawunkunzula*). A noter la référence à l'un des serpents qui symbolise l'arc-en-ciel.

(18) Pluriel : *bito:ngo*.

(19) Ce sont les *nga:nga kute:si* ; pluriel : *singa:nga sikute:si*. Le verbe *kute:si* désigne l'identification divinatoire des causes du mal, à laquelle se livre le *nga:nga kute:si*. Il peut être amené à intervenir dans le *nyi:mbi* pour y libérer la victime d'entités maléfiques.

(20) Cette désignation est employée par la revue Congo-Magazine qui, dans son numéro du 5 avril 1985, énumère les 77 mouvements ayant récemment sollicité leur reconnaissance ou la reprise de leurs activités.

(21) Pluriel : *biyé:du*.

## LE *MVULUSI* OU LA REDEMPTION OBLIGÉE ; UN REMÈDE À L'ÉPUISEMENT DU MYTHE

(1) Cet esprit protecteur est communément et plus brièvement appelé *nkisi lubutu*.

## LES LEADERS

(1) *Nsafu* : nom du deuxième enfant né après des jumeaux.

(2) Elle se sépara alors d'avec Mbouyou Patrice.

(3) Selon certains propos contradictoires, Ma Bondo, tante paternelle de l'actuel chef spirituel du *Mvulusi* et spécialiste réputée du *nkisi* en question, l'aurait tout d'abord soignée avant de renoncer à diriger plus avant le traitement. Sébastien, l'un des fils de Ma Bondo, explique ce désistement en précisant qu'à cette époque, elle avait déjà changé ses méthodes de soins "sous l'inspiration des génies" et déjà largement renouvelé ce vaste domaine de la tradition. Destinée à satisfaire ma curiosité à moindres frais, cette explication invoque une distanciation de Ma Bondo vis-à-vis de la forme ancestrale des procédures médico-rituelles qui ne peut s'expliquer que dans la perspective cosmologique propre au *Mvulusi*. Elle s'avère, à ce titre, fallacieuse puisque, à l'époque où se situe l'événement, Ma Meno n'avait encore imposé, ni même formulé clairement, sa nouvelle conception des *nkisi si*. Elle paraît cependant signifiante quant à la conscience, manifestée par plusieurs informateurs, d'un écart certain entre le *Mvulusi* et la tradition culturelle où il s'enracine.

(4) Elève en classe terminale au Lycée Karl Marx, Florent exprime quotidiennement une décontraction et une gaieté qui ne nuisent en rien à sa remarquable capacité de travail et d'organisation, non plus qu'à sa foi et à sa piété. Les longues enquêtes effectuées avec lui tant à Mbota qu'en divers lieux du Mayombe furent souvent égayées par ses traits d'humour, parfois déconcertants pour un entourage moins "évolué". J'ai notamment souvenir de ses commentaires cinglants sur le maniérisme de certains adeptes, selon lui trop pénétrés du caractère préférentiel de leur relation avec les génies... Ses exclamations, dans les localités traversées au cours de longues marches en forêt, laissèrent plus d'un villageois interloqué. Notre paradoxal boute-en-train appelait, en effet, à tue-tête les héros de sa bande dessinée favorite : "Mikie le Ranger! Double Rhum! Docteur Saignée! Tex-Bill!"... Autant de figures de l' "Ouest" qui m'étaient d'ailleurs familières au début des années 50. Sa personnalité originale et l'importance de sa position au sein du mouvement seront abordées dans une prochaine étude.

(5) Texte apologétique de Florent.

(6) *Lusiê:mo* : l'éclair. Cf. p. 78.

(7) *Cilu:nzi* : âme, esprit; Ma *Cilu:nzi* : celle qui a (est) l'esprit.

(8) *Nza:mbi* : Dieu unique, lointain et tout puissant, créateur du monde. *Nga:nga Nza:mbi : nga:nga* de Dieu.

(9) Texte de Florent.

(10) Texte de Florent.

(11) Génie : *nkisi si* ; pluriel : *bakisi basi*.

(12) Compagnie Française d' Afrique Occidentale.

(13) Texte de Florent.

(14) Le terme *mu:la* dénomme non seulement le rituel de transmission du *cinko:ko* et de toute forme de puissance communicable par les émanations du corps (fourches des jambes, aisselles) mais aussi, par extension, la "chance"... euphémisme désignant le *cinko:ko* de manière socialement acceptable, en référence au profit qu'il procure en quelque domaine.

Les parties du corps exhalant la Force Vitale sont concernées par cette opération au cours de laquelle, selon la formule du rituel à laquelle j'ai pu assister, l'impétrant doit 'passer entre les jambes' (*kuvio:ka fo meyi ma:lu*) de son bienfaiteur. Ce dernier doit ensuite l' 'enjamber' (*kusumbuka*) ; s'étant alternativement et à plusieurs reprises frotté les aisselles, il tient ses deux mains l'une contre l'autre, paumes vers le ciel, et les joint, bout à bout, à celles de son partenaire avant de souffler sur la surface ainsi réalisée. Celui qui reçoit le pouvoir ainsi communiqué de la sorte l'intègre immédiatement en rabattant les mains sur la poitrine et en se frictionnant le torse.

(15) Texte de Florent.

(16) *Babana, beto simbeno Mvulusi, kasi Mvulusi kevwanda compliqué mingi na mantwala. Munu mulenda kunata Mvulusi vè; ya ke trop compliqué. Il faut mubika yawu na mbakala yandi mutu ke na ntima ya ngolo (...) Munu, mu kekwenda mais na kusakana vè; na kusala bisalu ya nene, samu mwana ya munu yina mukebika yandi vwanda na pouvoir ya ngolo na kusala bisalu ya munu yina mukebika. Il faut tete que Papa Comité sala propagande. Si yandi manisa bawu mosi bakisi basi bakefungula nzila yina Mvulusi kekwenda kukota na bayisi nionso yina Ye:so salaka (m).*

(17) *Wa faso mu kedélivrer bwala yayi? Pauvre kento faso munu! Bika! Mupêsa na mbakala, mbakala yandi ke na ntima ngolo samu na kukatula beno na mpasi, parce que, bwala, mambu mekuma mingi. (m).*

(18) *Na bisalu ya munu yayi, l'heure ikele bantu kunwana. Yandi yayi ti ni munu, ya kaka ti ni munu. Lumbu yikele beno ketala! (m).*

(19) *Ma Meno Véronique meluta beto mayele. Yandi mekatula chemise ya Papa Comité, yandi melosa yawu kuna. Et puis, mevwatisa chemise ya yandi. Papa Comité ke diaka Papa Comité vè. Mekuma Ma Meno Véronique (m).*

(20) Actuellement Loulombo; à 346 km de Pointe-Noire, par le chemin de fer.

(21) Société Ouest Africaine d'Entreprises Maritimes.

(22) Le terme apparaît au pluriel dans le texte car son singulier n'est guère usité.

## **UN DIEU ET DES GENIES DANS LE TEMPS ET DANS L'ESPACE**

(1) Cf. aussi ZAHAN -1970- Religion, spiritualité et pensée africaines. Payot, Paris.

(2) Ce terme est passé chez les Noirs du Brésil, à l'époque de la traite des esclaves; cf. BASTIDE (1960).(R.) -1960- Les Religions africaines au Brésil. PUF, Paris.

(3) La "montée" de ces populations vers le nord s'effectua en plusieurs courants de migration vraisemblablement provoqués par une période d'instabilité (aux XVIème et XVIIème siècles) due à l'invasion des Yaka, ainsi que par des conflits liés au commerce des esclaves et à la désagrégation continue du royaume de Kongo.

(4) En vili : *nzo ciku:mbi* : la maison de l'initiée.

(5) Au pluriel : *biku:mbi*.

- (6) Au pluriel : *badu:nga*.
- (7) Au pluriel : *badu:ndu*.
- (8) Au pluriel : *biba:sa*.
- (9) Au pluriel : *bitomi*.
- (10) Cf. p. 191.
- (11) Terme pris ici au sens le plus large, concernant *nkisi* et *nkisi si*.
- (12) Cf. p. 27.
- (13) Cf. pp. 25-26.
- (14) Chemin de fer Congo-Océan.
- (15) *Mvulusi ke nkisi si; Yê:so ke nkisi si; Ta Lusiê:moke nkisi si; Ma Meno ke nkisi si*. (m).
- (16) *Yê:so mu:tu Nza:mbi. Na wo:wo Nza:mbi uva:nga ntoto. Ma:mbu mu ke bê:na fo kati fo ntoto uva:nga navê:ka Nza:mbi bavê:ka bakisi basi*.
- (17) *Bakisi basi vwandi ve na fumu samu na kunata yawu kwaku. Mais, l'heure yayi, bamekuzwa fumu ya bawu, Ma Meno, Présidente ya bawu(m)*.
- (18) *Pirogue ya Noé mekwiza. Mais, pirogue yina beno kekuwaka, bayina landaka nzila ya Yê:so, Yê:so baka bawu kutula na kati ya pirogue. Bayina landa Noé vê, ni bayina landa misiku ya Yê:so vê; ni bawu yina vwandi dila: 'Ah! Papa! Ah! Papa! Baka munu! Nata munu!'* (m).
- (19) *Bantu ya moni, bantu ya kufwa, bakisi basi, babantu nionso ya ntoto, bafumu nionso ya ntoto yina kufwaka bamekwiza kutala fête ya Noël na sika na fumu ya bwala*. (m).
- (20) Il s'agit vraisemblablement des appellations du Céphalophe à dos jaune (Cephalophus silvicultor) et du Céphalophe bleu (Cephalophus monticola).
- (21) Tragelaphus scriptus.
- (22) Pluriel : *bilu:nzi biboti*.
- (23) Autrement dit "les mauvais esprits" (*cilu:nzi cibi*); au pluriel : *bilu:nzi bibi*.
- (24) *Kubebutulu* : renaître.



(25) - *Oui Papa, mu metala côté katukaka maladie ya nge. Bafamilles ikele vê na kati, na côté ya Mama, na côté ya Tata. Maladie yayi butukaka na nge. Depuis l'heure yina nge butukaka te bubuyayi maladie yayi kekwenda grandir na nge. Nge zwaka yawu depuis depuis ou bien malu malu yayi?*

- *Maladie ya munu yayi meduré mingi. Mumesala bavisites, baexamens; jamais ya kemanisa! Banganga mesala mesoigné. Jamais! L'hôpital aussi! Jamais...Wafaso ya maladie yayi?*

- *Bika kutula tembe na munu! Mu mezonza na nge que maladie yayi butukaka na nge! Wa faso? Yiki? Nge zola muzonza na nge cisopise? Ayiki? Ti bacamarades meloka nge ou bien bafamilles? Luvunu! Papa, avant mama ya nge na kubuta nge, nge vwandi na famille ya kaka. Ni kuna maladie ya nge commencé. Ti nge mekufwa. Bamebuta nge diaka na famille yayi. Maladie ya ngo mekwiza diaka na nge. Nge kepenser que maladie yayi bafamilles bantu meloka nge? Luvunu!... Beto na beno kekufwa na famille yayi et beto kekwenda kubutuka na famille ya kaka. Tata ya nge ya tete kufwaka yandi vwandi sénégalais, maintenant, nge kufwaka et puis nge mebutuka diaka, na famille yayi... Donc, kota na Mvulusi. Beto kesoigner nge maladie yina. Nge kebêla maladie ya bakisi. Ni Mvulusi lenda soigner nge. Il faut nge pêsâ matondo mingi na mutu yina nataka nge kwaku. Awa, bamaladies yina kemanisa pour toujours...Telema na kumbu ya Mama*

(m).

(26) Les noms des divinités masculines et féminines sont respectivement précédés des termes "Ta" et "Ma", abréviations, en kikongo et en munukutuba, de 'père' (*tata*) et de 'mère' (*mama*); transcription en vili : *ta:ta* , *ma:ma*.

Ainsi qu'il a été précisé plus haut, *lusié:mo* signifie l'éclair en vili et en yombe.

(27) *Nsayi* (m) : joie. Ta *Nsayi* : celui qui est en joie, qui porte la joie.

(28) Orthographe adoptée par Florent Paka.

(29) "Celui qui fait griller des arachides".

(30) Esprit originaire de Malemba.

(31) Génie de Pounga.

(32) *Nkisi si* zaïrois.

(33) génie du Cabinda.

(34) Divinité angolaise.

(35) *Nkisi si* yombe.

(36) Génie originaire des plateaux, dans la région de Djambala. *Futi* : premier né après les jumeaux.

(37) *Kukula nkisi* : chasser le *nkisi* ; *lukululu lunkisi* : le fait de chasser le *nkisi* (par un exorcisme). Cf. p. 118, 188 (note : 98).

(38) Enregistrement effectué par Bernard LACOMBE.

(39) *Beno zaba vé faso ya baraces mekwiza kwaku. Mupepe ya ngolo ke kwaku. Bayakaka makulu ikele vé; bayakaka ketambula na bayiti* (m).

(40) *Bazenze ke mingi awa beto ketala bawu vé. Na bayina mekwiza kusongisa nzutu ya bawu. Mamona ketala bawu* (m).

(41) *Bamama, batata, baleki, bayaya, bankoko ya munu... Beno lenvukula munu. Mvulusi yina bika Ma Meno Véronique, ya ke Mvulusi ya bakisi basi na ntoto nionso, na makanda nionso. Ya kele ya Papa Comité vé, ya kele ya dikanda mosi vé, ya kele ya Maman Véronique vé, mais ya kele ya bantu nionso na yinsi nionso Yê:so yidikaka. Nkisi si mekwiza samu na kusalisa bantu, na kusalisa makanda nionso, na kusalisa ntoto nionso.* (m).

(42) *Mvulusi ke ya mutu mosi vé; ya ke ya Bavili vé, ya ke ya Bayombe vé mais Mvulusi ke ya makanda nionso* (m).

(43) *Beno tala tete l'heure yandi mosi Maman Meno Véronique vwandaka yiki yandi zonzila beto : 'Beno bika tembe. Beno bika bana banzutu. Lumbu ikele ketala bamambu yina beno metala tete vé.' Bubuyayi beto commencer tala bamambu ya ngo fioti fioti... Yandi diaka ti : 'Plus tard Bamindele kekwiza kusala na Mvulusi.' Yawu yayi beto commencer tala... Yandi zonzaka diaka : 'Lumbu ikele beno ketala Basénégalais kekota na Mvulusi.' Bubuyayi, Papa Comité commencer soigner Basénégalais. Yayi beto kezonza, déjà yiya Sénégalais bamesoigné... Maman Meno Véronique zonzaka ti : 'Mvulusi ke ya mutu mosi vé; Mvulusi ke ya munu vé ni ya famille ya munu mais seulement Mvulusi ke ya makanda nionso.' Bubuyayi Mvulusi mesoigné Bamindele, Bacentrafricains, Basénégalais, Bavili, Bayombe, Bambochi, Balari, Bateke, Babembe, Bapunu, bref, baraces nionso ya Congo. Na côté ya bayisi ya kaka Mvulusi ke na kukwendaka malembe, malembe* (m).

(44) S'ensuit l'énumération des différents groupes auxquels appartiennent ces derniers. Parmi ces dénominations (dont la quasi-totalité paraît fantaisiste), seule celle des Sara Kaba désigne un groupe constitutif de l'ethnie évoquée.

(45) *Basara ke mingi bubuyayi, awa na Pungi* (prononciation originale du génie centrafricain qui fait rire l'assistance par ses frasques et par la manière dont il écorche le parler munukutuba). *Bamekatuka na Bangui, na Fort-Lamy... Ya nkaka na Falansi, na Angleteri. Bakele awa bafumu ya nene. Mu menata soswanti Sara (...)* *Mbasi beto kesala lenion na Ngwambutsi, Ta Tiemo* (Ta Lusiê:mo), *Ta Timo* (Ta Simon), *Ta Tayi* (Ta Nsayi)... *Bubuyayi, munu sala priolapagandi* (m).

(46) Le leader du *Mvulusi* fait, à l'époque, l'objet d'une convocation judiciaire liée à sa rivalité avec un dénommé Mindoudi Appolinaire. Depuis son éviction, cet autre prétendant à la succession de Ma Meno Véronique -qui a monté son propre mouvement- considère Papa

Comité comme un usurpateur et multiplie les plaintes à son encontre.

(47) Le Bureau Exécutif est l'une des instances administratives du *Mvulusi*.

(48) La finale de la coupe, pourrait-on dire.

(49) *Mbote ya beno. Beto mekwiza mingi. Bamambu kele mingi ya zonzila beno. Basoldats, il faut beno surveiller bwala yayi. Si bamambu kubwa awa, ya kevwanda na yitu ya beno. Benoit aussi, bachoristes, beno sala ngolo bisalu mingi ke na kukwizila beno na bilumbu yina kekwiza. Benoit yimba mbote samu fumu ya bwala kuzwa bacoupes mingi. Beto bakisi basi nionso ke vwanda na Zaïre, beto mesala réunion. Beto vwanda mingi : Mabula mbata, Mamona, Mabulabula, Ta Nsai na ya bakaka, et puis fumu ya beto ya Zaïre, Ta Simon. Kuna, na réunion, beto tala bamambu mingi faso bamambu yina bakekwenda talisa fumu ya beto ya kisalu mpasi. Beto ke batravailleurs yina Ma Meno Véronique kefilisaka. Yandi mosi, Ma Meno Véronique, ke na Paris na kusala concours ya yandi. Beto ke batravailleurs ya yandi; yandi kefilisa beto na Ta Simon, mutu kecommander beto bakisi basi nionso ya baétrangers... Ta Lusie:mo mutu kecommander bakisi basi nionso yina Maman Meno Véronique kefilisa kwaku. Ta Lusie:mo ke Premier Ministre ya beto et puis Ma Meno Véronique ke Présidente des bakisi basi.*

*Beno aussi, bantu ya Bureau, beno sala ngolo. Beto metala ke banzila yina babantu yina ke contre fumu ya bwala ke na kwenda yidika ya ke ya yandi. Beto mosi kebalula maza. Benoit bika bawu kwenda kwenda mbangu mbangu. Mba kekwenda kubwa na dibulu. Fumu ya bwala ke gagner. Bake na kwenda yidika yandi banzila yina yandi keluta. Bake baboys ya yandi. Bawu bazaba vè; bakepenser que mambu yina bakesala ya ke ya bawu, or ya ke ya fumu ya bwala. Beto mekwenda na Mamona, na Ta Nsai na Paris na kurendre compte na Ma Meno na badécisions yina Ta Simon, fumu ya beto ya Zaïre, zonzaka. Ma Meno mepesa beto nzila. Yandi mosi ke na kwiza bientôt yandi ke gagner coupe ya le dernier samu na kufungula barobinets nionso ya Mvulusi. Benoit ketala faso mambu kechanger... Mba Ta Simon, Ta Lusie:mo, Ma Nsu:nda, Ma Kibuka kwenda vingila Ma Meno et puis na kusepela yandi l'heure yandi kekuzwa coupe ya Papa Comité...*

*L'heure ya munu ya kukwenda melunga. Déjà avion mekwiza (m).*

## LES GENIES FACE AU POUVOIR CENTRAL

(1) Office National du Commerce.

(2) Documentation fournie par Bernard LACOMBE.

(3) Lieu dit de Diosso où se trouve le nouveau *cibila* du génie.

(4) Le col du Bamba -427 m- culmine au-dessus de l'ensemble du massif.

(5) Répondant par l'affirmative à cette proposition interro-négative de son interlocuteur, Florent confirme qu'il n'avait pas remarqué sa présence.

(6) - *Wapi lumbu nge kwizaka?*

- *Mu mekwiza na suka yayi.*

- *Nge tala Munu? Mu katukaka na Zaïre ti na Brazzaville. Ni yina mu metala nge na la gare, ni yawu yina mu mekwiza na nge na kati ya train.*

- *Mu tala nge vé.*

- *Nge tala munu vé?*

- *Eééé!*

- *Mu vwandi surveiller nge na machine samu nge kwendake na Pounga. Beto meaccompagné nge na bwala ya nge. Wa faso ya ke yimbi ou kitoko?*

- *Kitoko.*

- *(...)*

- *Nani kelosa machine ya chemin de fer?*

- *Bakisi basi!*

- *Wapi, ni conducteur kelosa yawu! Beno kepenser que nzila yina ke ya beno? Nzila yina ke ya beto! Beno lutisa nzila ya chemin de fer ya beno na bwala ya beto. Ni yawu yina beto medasuka kelosa machine. Beno kezonzaka : 'Oooh! Chauffeur zaba kunata machine ve! ...' Luvunu?*

- *Ya celika!*

- *Beno lomba mingi samu Ma Meno vukisa beno! (m).*

(7) *Wapi tangu beno ke kuzaba nkisi si? Wapi tangu beno ke kuzaba place kelalaka nkisi si? Ayiki beno ke kulomba vé? Même Mundele ke kulomba; kekwenda na la plaine, na bilumbu ya samedi, na kubondila nkisi si; yandi kenatila yandi whisky, madia. Mais beno, Bandombe, kaka tembe! Mundele lenda tala nkisi si, si yandi koma na Mvulusi samu yandi ke kulombaka, kukabula nkisi si. Mais beno, Bandombe, jamais! (m).*

(8) *Tala! Mundele yandi mekatuka na Mputu. Mekwiza awa samu yandi metala mwa vérité. Mundele kekwenda kuna, na Nsu:nda, samu na kusosa côté kelala nkisi si. Mundele, si yandi kekwenda kuna na Nsu:nda, yandi kenata madia : babiscuits, babonbons... Bakekudia kuna, bakekusakana; bakebokila pélerinage. Mais beto na beno, Bandombe, jamais beto kesala faso yina. Ni yawu yina beto ke na buzoba trop. Bapangi ya beto Bamindele, burichesse mekotila bawu alors que beto mosi, bantu ya yinsi, bantu ya bwala, beto ke trop na pauvreté. Batata, bamama, beto saleno ngolo samu beto, aussi, taleno bubonheur ya Mvulusi. (m).*

(9) *Mundele, l'heure yandi mekwiza, yandi mezonza na beto ti beno ke buzoba mingi; yandi melakisa beto bamambu mingi (m).*

(10) *Beto aussi, bakisi basi mepenser que beto Bandombe, na kulanda Mundele, il faut kulanda aussi bisalu ya beto ya bwala, parce que yayi bisalu bakoko bika yawu (m).*

(11) *Beno bika kulanda mambu ya Mindele; beno landa mambu ya Bandombe (m).*

(12) *Njey Vilie! Ya kulubuka! Ya kusala bisalu bibakisi basi! (m)*

(13) *Oui! Bayombe na Bavili! Beno melanda mambu ya Mindele, beno mebika mambu ya bakisi basi! (m).*

(14) *Ciba:mba, ciba:mba; na:ndi wutubuka yinkanda:ndi ube:nga, bê:no vi:nu lubutuka yinkandi:nu ufio:ta. Luketomba:nga nka:nda ube:nga mbi? Sukula:nu bitima, yakati katomba:nga nka:nda ube:nga kuvê. Bê:no buna? Bê:no Baviliê? Bê:no Bayombe? Mais bê:no nta:ngu mbi lunlubukila?*

(15) *Chaque fois que kimvuka kebasika na Kouilou, na Congo, Bavili ke toujours en retard. (m).*

(16) *Zéphyrin zonzaka ti yandi mekwiza na kutracer nzila mais mutu ikele kekwiza sala goudron; ni yandi mutu keyidika nzila bien. Mutu ya ngo ni Mvulusi. Ma Meno zonzaka : 'Munu ni goudron. Bayakaka bamekwiza fungula kaka nzila. Munu mutu ke na goudron. (m).*

(17) *L'heure ya bankoko, bavwanda kufwa bantu na bambele? L'heure yayi, muvili commencer simba mbele. (m).*

(18) *Union de la Jeunesse Socialiste du Congo.*

(19) *Budele...Budélinquance, beto bikeno na kupêsa buzitu na yinsi.  
Beto bika...Beto bika kisusa na Congo.  
Bajeunes nionso, beto wasana.  
Beno,bajeunes garçons, beno bika mavwanga;  
Saleno ngolo na kuwasana.  
Beno, bajeunes filles, beno bika kisusa; saleno ngolo na kuwasana.  
Eêê! Sala... (bis) Saleno na kuwasana.  
UJSC, mwinda la jeunesse, lakisa beto misiku ya yinsi.  
Beto landa nzila ya UJSC na kubongisa Congo ya beto.*

(20) *Ntangu ya bankoko,  
Balandaka misiku ya yinsi ya beto.  
Mundeke mekwiza, beto mebika  
Culture Traditionnelle ya yinsi.*

*Na quatre vingt-ans, bakoko tala mpasi.  
Basalaka bisalu na falanka tatu.  
Nionso yina, vwandaka exploitation  
De l'homme par l'homme... Kiadi mingi!*

*Indépendance ya beto mezibula  
Nzila Ya Culture Traditionnelle.  
Beto nionso, bana ya UJSC,  
Sala ngolo na Revalorisation.*

*Revalorisation, beto bongisa*

*Eêêê! Batata, tobongisa.*

(21) *Batata, bamama, bayaya, baleki, sala attention parce que bubuyayi fumu kekwiza na kutala bwala ya beto ya Pointe-Noire surtout bwala ya beto ya Mbota. Ni faso yina bacolonels mingi mekwiza ya bakisi basi; bamekwiza na kuyamba yandi na bwala ya beto. Yina yandi kekwiza kwaku na Mbota. Ni faso yina fumu ya bwala metéléphoné Ma Meno Véronique na kufilisa basoldats yina kegarder fumu ya ngana na quartier Mbota. Bamekwiza bawu mingi. Ma Meno Véronique aussi mekwiza. Yandi kevutuka malu malu yayi. Baresponsables meinvié Chorale Révolutionnaire, ni yawu yina bamefilisa bacolonels samu kugarder Chorale na fumu ya ngana yina kekwiza kwaku na Mbota. (m).*

## LES GENIES DE L'EAU

(1) Mot-à-mot : cochon d'eau.

(2) Animaux cités par OGRIZEK (1983 : 436) qui précise que ces "multiples transformations possibles de la mami wata étaient autant de fausses pistes" l'éloignant de la spécificité mythologique liée à la sirène.

(3) ... Encore que je n'aie jamais été informé, à propos d'un groupe lignager ou clanique, d'une identité de son emblème et de la transformation animale de son *nkisi si*.

(4) Plusieurs informateurs précisent qu' "à l'époque des ancêtres", il y en avait beaucoup moins qu'aujourd'hui; seulement un ou deux par *lika:nda*.

(5) ...quoique pouvant être, en de rares circonstances, localisée en un lieu précis; cf. p.53.

(6) Pluriel : *bakisi bamo:ngo*; *bakisi bansitu*.

(7) Pluriel : *biniu:mba*.

(8) *Mbuku* : traitement thérapeutique (*kubuka* : soigner).

En munukutuba : *mubuku*. Vili et Yombe désignent l'eau bénite par le terme *mbuku* lorsqu'ils s'expriment dans leurs parlers respectifs ou en français.

(9) *Kukoma mu:tu nkhasa* : imposer la *nkhasa* à quelqu'un.

(10) Cf. p. 79.

(11) Son *linkundu* est "bloqué", entouré et surveillé par le *mbuku*; cf. p. 213.

(12) On écoute le plus souvent l'expression en prononçant *nkisi lubutu*.

(13) Emprunté à la langue kikongo du Zaïre, ce terme n'est employé qu'au pluriel par les sectateurs. SWARTENBROECKX (1973 : 315) le traduit par "témoin".

(14) *Anges yina butukaka na beto, batata, bamama, ke na Bamindele, na Basénégalais aussi. Bawu vê kefunda beto. Yina butuka na beto, si nge ke bakala, yandi ke kento; si nge ke kento, yandi ke bakala... Dès que nge mekuma na kivumu ya mama, yandi mekwêla nge déjà.* (m).

(15) *Beno sakana vê! Babimbangi ke na kutala beno mpipa na tangu! Bawu bakelalaka vê! Bakevingila beno samu na kutala mambu yina beno kesala!... Fumu ya bwala, si yandi metala ti nge ke na ntima ya ngolo ya yimbi, yandi kepesa nge bimbangi ya ngolo samu ngolo na ngolo batalana.* (m).

(16) *Babimbangi kwenda kuna na kuingilaka kaka nge, nge kekunwa kaka malafu, kekusosa bankêto. Si basala nge mutambu, yiki nge kesala? Nge kekuzwa ngolo ya kunwana?* (m).

(17) *Mu kekutala beno nionso, na bakento, na babakala. Beno kekulomba vê. Fumu ya beno, Papa Comité, kezabaka beno nionso, na bayina ke kulomba, na bayina ke kulomba vê. Wafaso yandi kezabaka? Ni babimbangi ya beno, yina Mvulusi pêsa beno, bawu bantu kekwiza kufunda beno nionso na Papa Comité* (m).

(18) Cf. pp. 173-175.

(19) Pluriel : *bisasi*. Selon SWARTENBROECKX (1973 : 468), le terme kikongo *nsansi* signifie infirmier, éducateur.

## LE MBUKU

(1) *Kubo:nda* : apaiser, cajoler; *kubondila* : supplier, implorer. Le terme *lubondolu* signifie le fait d'adopter rituellement ces attitudes.

(2) Cf. pp. 173-175.

(3) Cf. p. 180.

(4) A la fin de l'année 1984, cette opération n'avait encore été effectuée qu'à deux reprises, chez MM. Kibouka Raymond (Camp CFCO, km 4) et Pouathy Michel (quartier Roy).

(5) Se confesser : *kufungula*, "confesser quelqu'un" : *kufungusi mu:tu*

(6) En munukutuba : *bubêlo, kimbêfo, yêla*

(7) *Mbote ya beno! Beto mekwiza mingi! Beto kezonza na beno kusukula batima ya beno. Beno kekuwa vê! Beto zola vê que mwana ya Mvulusi kwenda kufwa kili kili. Beno mosi ke na kusosa lufwa ya beno. Beto kezonza na beno : beno fungula batima ya beno! Beno kekuwa vê! Beno ke na kusala baerreurs mingi. Bakezonza na beno : sukula batima ya beno. Beno kezola vê! (m).*

(8) *Si nge mekwiza na ntima ya yimbi, nge kekunwa mubuku yayi, nge ketala mpasi. (m).*

(9) *Si nge kenionga mingi, nge kekunwa mubuku, nge ketala mpasi. (m).*

(10) Les adeptes considérés comme des 'anciens' ou des 'enfants d'autrefois' (*bana bantama*) connurent la fondatrice et furent ses disciples.

(11) Le 1<sup>er</sup> avril 1984.

*Bavwandi zonga na yandi kwiza kota na Mvulusi; yandi mangaka. Bazonza na yandi sukula bwala ya nge; yandi mangaka. Bazonza na yandi kwiza même kunwa mubuku; yandi mangaka. Ya ke mwana ya ntama ya Maman Meno Véronique. Bubuyayi yandi mebika beto samu na tembe. (m).*

(12) *Beto kepêsa beno mubuku na ntima mosi; beno aussi, na kunwa mubuku, il faut beno vwanda na ntima mosi. (m).*

(13) Le 23 octobre 1983.

*Nge, mwana ya Mvulusi, nge mesala zole, tatu, yiya ngonda na Mvulusi. Nge kekwenenda diaka na badibundu ya kaka; nge kevutuka diaka na Mvulusi kunwa mubuku; si nge kufwa bakezonza Mvulusi commencer kufwa bantu. Quelquefois, nge kekwenenda na voyage sans kuzonzila yandi ti nge kevoyager. Nge kuvwanda ya nge zole, tatu ngonda kuna. Nge kekwiza kunwa direct mubuku. Yina ke yimbi. Nge kebokila bampasi na nzutu ya nge. (m).*

(14) Noël 1983.

*Nge mekunwa mubuku. Yimene! Wa côté nge commencer kwenda diaka? Nge, mwana ya Mvulusi, nge kekwenenda zonga ti 'munu, bubuyayi, muvwandi sika ya Papa, mu mekunwa mubuku; mu mebeluka vê. Mubuku ya ngo, beto kekwenenda kunwa kwandi yawu ya pamba.' Avant nge zonga bamambu ya faso yina, est-ce que nge mefungula djâ ntima ya nge? (m).*

(15) *Bamebasika beno na liste ya bamalades samu bachanger beno mubuku ya nganda. Gaz ya yawu mediminué. Nge zaba vê que mbuku yayi ke na gaz par gaz. (m).*

(16) *Na kati ya mubuku yayi bamambu ke mingi; manganga mingi na kati : manganga ya mbuma, batumbu, basuppositoires. Avant nge kunwa yawu, yekula ntima ya nge na Papa mba badocteurs yina kesoigner nge bazaba faso ya manganga yina bakepêsa nge na kati ya mubuku. (m).*

(17) *Mamona ke na télévision, ke na radio, ke na médecine, ke na chirurgie. Yandi kezonza na nge : katula chemise, nanguna dikulu, baluka, lala, balula yitu, nanguna diboko, samu yandi tala côté yina ke maladie. (m).*



(18)- *Nge tete? Wa faso nge ke na kutala na nzutu ya nge?*

- *Mpasi.*

- *Nge ketala mpasi ko?*

- *Eêêê.*

- *Nge ketala on dirait mutu ke na basinga na bas-ventre, et puis si nge ketambula ya kesala nge mpasi on dirait puta?*

- *Ya celika.*

- *Voilà! Mwana yayi ya nani?*

- *Leki ya munu.*

- *Oui Papa, leki ya nge, beto mesala yandi opération ya bakisi basi. Basinga ke tete na yandi. Donc, si na samedi yina kekwiza bakatula basinga, na dimanche ya kaka yina yandi kebasika. (m).*

(19) Le 30 octobre 83.

- *Nge kekuwa na ntima pa! pa! pa! Faso mutu mesala mambu. Après nge vwanda babilumbu ya kaka kilunzi ketourner nge. Bamindele kebokila yawu vertige. Yina nkisi mutu kesala nge faso yina, mbakala ya nge mosi mutu kekwenda nata nge samu nge nata yandi kwaku. Yandi mosi mutu kenata nge na kwenda kunwa malafu. Même mwa pata yina nge kuzwa à moins nge kudia na yawu nge kekunwa kaka, luvunwê?*

- *Ya celika.*

- *Beto kediminuer gaz samu nge aussi nge bumba mwa pata. (m).*

(20) Pluriel : *bisasi*. Ce terme désigne autant l'entité spirituelle versée dans la tâche en question que l'intermédiaire qu'elle possède à cet effet.

(21) Voyance du 23-10-83.

*Yandi kezola vê mavanga yina mama vwandi sala, mbakala ya yandi commencer binisa yandi. Ya ke nkisi si ya kubina . Yayi mbakala ya yandi kesosa kubasika na l'hôpital ya bakisi basi. Bakesukula yandi. Si mama kusimba kwaku, yandi kevanda kisasi ya bakisi basi. (m).*

(22) Le "génie de naissance" du jeune homme est une fille du *nkisi si* Ma Kibuka.

(23) Cf. p. 84.

(24) Le 15 janvier 1984.

- *Santé ya nge ke vê bien. Kento ya nge ya nkisi si ke na kunionga mingi samu nge kesala vê. Nge mekuwa ko? Nge kekwenda kanga basinga na nzutu, nge kekwenda tula bafilacons na yinzo. Yandi zola mambu yina vê. Wapi tata ya nge?*

- *Yandi kufwaka.*

- *Wapi mama ?*

- *Yandi ke na bwala.*

- *Nge l'école yayi nge kelanda, nani ke na kubakila nge charge?*

- *Oncle ya munu.*

- *Wapi yandi?*

- Na yinzo.

- Samu na yinki yandi kwiza vê? Kento ya nge ya nkisi si kekumanga nge kulanda l'école. Yandi zola nge vwanda conducteur ya machine. Wafaso nge kekulanda mukanda mingi mingi? Yandi zola filisa nge na l'école ya bamécaniciens. Si nge kwenda kuna, nge kesala bamvula mingi vê, nge kebasika conducteur ou aide. Mwana ya Kibuka ke na nge. Sala mbangu nge kota na l'école ya la mécanique. Yandi mosi keaider nge na bamambu nionso. Nge pêsâ matondo mingi na mutu yina menata nge awa, samu si yandi vê, mutu kele vê lenda soigner maladie yina. Surtout que maladie yina ni yandi mosi mepêsâ nge yawu samu nge kelanda kaka l'école; yandi kesosa ya yandi kaka conducteur. Yandi zola que, lumbu bakefungula nzila ya machine ya malu malu, ni nge mutu kevwanda premier conducteur ya nzila yina. Si ngwankasi ya nge kele awa, mu zola mu zonzila yandi yandi kwenda sosila nge place na CFCO. Mba yandi mosi mwana ya Ma Kibuka keaider ngwankasi ya nge samu lumbu beno kesala baexamens ni nge kebasika premier. Na l'école nge kegaspiller mbongo ya pamba...Yayi ke vê mambu ya ndoki; kaka kento ya nge ya nkisi si ke na kusala nge faso yina. Yandi mutu kekwenda tula nge bazéros na l'école. Telema na kumbu ya Mama. Si nge zola, nge kwiza kota. Mba fumu ya bwala keyidika. (m).

(25) Le 30 octobre 1983.

- Kwiza bika yandi. Babwêla kusukula nkisi si ya yandi. Yandi kebelisa yandi. Kaka mambu peut-être zole ou tatu. (...)

Mais yiki bilumbu ya kaka nge ketalaka nkele? Ni yandi mutu kesalaka faso yina. Yandi kesalisa nge kuvwanda na nkele na mbakala ya nge. Benonionso, kuna na bwala, nkele na nkele. Luvunwê?

- Ya celika.

- Yiki nkele na mbakala ya nge? Kwiza lala awa; mba beto sukula bien mbakala ya nge ya nkisi si. Même na kubuta ya kevwanda mpasi samu babakala mekuma zole. Telema na kumbu ya Mama. (m).

(26) L' 'odeur d'un diable' : nu:ku lintengo.

(27) En yombe : kitu:nzi kibakulu. La charge sémantique du mot kitu:nzi apparaît clairement dans le dictionnaire Kikongo et Kituba-Français de SWARTENBROECKX.

Kitu : adj. qui suit son subst. Transformé en, mue en (par magie).

Kituka : devenir, se changer en (mue, métamorphose, métempsycose). (Op. cit. : 184).

(28) Cf. p. 47.

(29) Cf. p. 147.

(30) Le terme vili lule:ndu, qui dénomme de manière générale tant la transe que la puissance d'ordre spirituel, est également prohibé.

(31) Il importe aussi de mentionner une autre tournure : Kukwiluka nkisi; elle est peu usitée parmi les fidèles de Ma Meno Véronique et j'ignore si elle dénomme l'ensemble du processus de la possession ou si elle correspond spécifiquement à l'une de ses phases. Selon

SWARTENBROECKX (*op. cit.* : 226) le verbe *kukwiluka* signifie en kikongo "commencer à se secouer, s'extasier, entrer en transe".

(32) Le fait de se livrer à ces gestes est désigné par le verbe *kukubisi*.

(33) Cf. pp. 131-132. De nombreux rituels ancestraux -maléfiques, curatifs ou propitiatoires- se fondent sur une puissance numineuse émanant des zones génitales, particulièrement chez les femmes.

(34) Cf. p. 111.

(35) Jeunesse du Mouvement National pour la Révolution, créée par feu le Président Massemba Déba.

(36) Cf. p. 143.

(37) Les "malades internes".

(38) Les "malades externes".

(39) Dans le parler yombe : *kia:nga*. Cette précision s'impose en ce que les dénominations de cette danse rituelle se rapportant respectivement à chacune de ses diverses fonctions divinatoires et thérapeutiques ont été recueillies dans le Mayombe.

(40) *Kute:si* (y) : exercer un don de voyance pour découvrir la nature et les causes d'un événement ou d'une maladie. En yombe : *kia:nga kikutesila*.

(41) *Kukie:nga* (y) : chercher, examiner. En yombe : *kia:nga kikukie:nga*.

(42) Famille des Gyrinidae.

(43) En yombe : *kia:nga kikuvukila ku:ndi*. Dénomination évoquant le fait de poser et de maintenir rituellement une marmite sur la tête du malade. Le récipient contient divers éléments végétaux ainsi que de l'eau dans laquelle tourbillonne le gyryn.

(44) *Kubuka* signifie en vili et en yombe : traiter un malade, soigner.

(45) Terme vili et yombe.

(46) Cf. DUPRE (1974 : 55).

(47) Pluriel : *singoma*.

(48) Cet instrument est parfois taillé dans des bois plus consistants et revêt alors une forme plus élaborée. D'autres instruments à percussion peuvent être intégrés à la formation.

- (49) Cf. p. 23.
- (50) Cf. p. 78.
- (51) *Nkisi si* au sujet duquel je ne dispose d'aucune information.
- (52) Cette dernière exclamation est une contraction de *mi:nu nza:la* (j'ai faim).
- (53) Autre pluriel de *nlo:ndo*, en sus de *milo:ndo*.
- (54) Elle est surnommée Macinu nkwa:nga, celle qui possède l'art de danser la *nkwa:nga*.
- (55) Les nattes dénommées *nkwa:la* (pluriel : *sinkwa:la*), sont traditionnellement utilisées dans les rituels thérapeutiques relatifs aux *nkisi*. Elles sont tressées avec des tiges de Marantochloa manii divisées en lanières.
- (56) Mabila Marie-Louise et Dibakissa Cécile.
- (57) *Kucié:sa (i)* : éclairer, éclaircir.
- (58) La date de sa sortie sera mentionnée et accompagnée, sur le registre du Centre, d'une formule consacrée : "parfaitement guérie".

## LA VIOLATION DES INTERDITS COMME CAUSE DE L'INFORTUNE

- (1) Citation et commentaire de l'étude de OTTO par LAPLANTINE (1974 : 165).
- (2) Pluriel : *ba:tu* (ou *ba:ntu*) *bamo:nio*.
- (3) Ces rites sont également pratiqués chez les Lumbu stationnés entre la région de Nkola et la frontière gabonaise.
- (4) Techniques, Mythes et Rites concernant le feu en Afrique Noire. Enseignement donné à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de Strasbourg (1964-1965).
- (5) 'Une femme enceinte' : *ncié:to ke mu civumu*; *ncié:to ke mu me:nga*.
- (6) Dignitaire du Royaume de Loango investi d'une autorité considérable aux plans judiciaire et politique. Il assure la stabilité du pouvoir pendant la période de l'inter règne. Les premiers Européens à être en relation avec l'appareil politique du Loango le considérèrent comme un premier ministre du *Malwa:ngu*.

(7) Clans de Diosso, dont l'assemblée contrôle et limite l'exercice du pouvoir royal dans le renouvellement duquel elle joue aussi un rôle de premier plan.

(8) Pluriel : *malolo mantha:ndu*.

(9) Terme désignant aussi le "prix du sang" que l'on dénomme *libumi linyi:mbi* quand il est acquitté à l'issue d'une affaire de sorcellerie ou lorsque le règlement réside symboliquement et secrètement dans le fait d'offrir un parent au créancier.

(10) Pluriel : *simbwi:la* ; selon une information de JACQUOT, ce terme désigne aussi un fruit immature tombé sur le sol. Couramment signifié par le verbe *kubambuka* , le fait d'être en période menstruelle est aussi, en référence à la durée du cycle, imagé par l'expression 'voir la lune' (*kumona ngo:ndi* ) ; les fidèles de Ma Meno disent plutôt 'voir *bikongo* ' (*kutala bikongo* )(m), i.e. se retirer dans le lieu -extérieur au Centre- qui porte ce nom. On dit aussi *kuba ku mbwi:la* : être en règles.

(11) *Kuba:nda* : se pencher en avant.

(12) Le verbe *kufula* (avec atténuation de la finale) ne doit pas être confondu avec *kufula* (souffler). Il signifie s'enquérir, demander. Le terme kikongo *mbangi* (témoin), dont le pluriel *bimbangi* désigne les deux génies préposés par le médiateur à la surveillance de chaque fidèle, exprime aussi la dureté, la fermeté (SWARTENBROECKX, 1973 : 315). Faut-il considérer le mot *bimbangi* comme une déformation de ce pluriel incorporée à la langue vili? Dans ce sens, l'expression *kufula bimba:ngu* est traduisible par "solliciter, invoquer les témoins", ces génies auxquels rien n'échappe et qui ont assisté aux mauvais comportements dont il importe de tirer vengeance.

(13) *Kuku:nga* : froter, racler. J'ignore le sens du mot *mba:nda*, de même que la signification littérale de cette expression.

(14) Cf. p. 77.

(15) Le terme *masuba* désigne au sens premier l'urine. Le sperme est aussi désigné par un terme plus spécifique (*malumi*) dont l'emploi en public apparaît comme une marque de grossièreté.

(16) Il s'agit donc d'un 'chimpanzé nocturne' (*ciya:nji cibwi:lu*) également dénommé *nziku bwi:lu* ou *nziku nyi:mbi*.

(17) Cf. p. 133.

(18) *Rhynchophorus* sp.

(19) *Felis (Panthera) pardus*.

(20) Felis (Profelis) aurata.

(21) Nandinia binotata binotata.

(22)- *Oui papa, ni famille ya mama ya yandi vê, ni famille ya tata ya yandi vê, kaka nge mosi mbakala ya yandi, mutu ke na kima ya yimbi na lupangu. Ni kima yina mutu kesalaka barelations na kento ya nge!*

(...)

- *Masuba ya yimbi mefuluka nge na kivumu. Beno mekwenda na banganga. Nganga mezonza na nge : 'maman, chance ya nge yimene; sala ngolo.' Luvunwê?*

- *Ya celika.*

(...)

- *Ayiki nge mezonza na nganga? Nge mezonza na nganga ti 'Papa, bika kubundula munu'. Luvunwê?*

- *Mu zaba vê.*

- *Comment 'nge zaba vê'?*

(...)

- *Nge mezonza tete vê na mbakala ya nge ti mu kekuwaka sunga ya cibulu na yinzo?*

- *Mu kezonzaka ya yandi.*

- *Yiki yandi kezonzaka na nge?*

- *Yandi kezonzaka : 'Aaaah! Bika bamambu yina, mu zaba yawu vê.'*

(...)

- *Alors papa! Nge zola mu talisa nge nsoni? Bika bamambu yina nge ke na kusala. Papa, beto mendima na kusoigner kento ya nge. Bubuyayi, il faut yandi kota. Nge aussi, il faut nge kusoigner nzutu ya nge. (m).*

(23)- *Nge basikaka?*

- *Eééé.*

- *Wapi kilumbu mbakala ya nge kekunwa mubuku yayi?*

- *Mu kezonzaka na yandi. Yandi kezonzaka na munu : 'samu na yiki beno keforcer munu?'*

- *Beto keforcer yandi samu beno kuzwa kima yina beno ke na kusosa.(m).*

(24) Van WING (1921, II : 122) cite l'exemple des *nkisi* des Bakongo qui contiennent du sang des menstrues.

(25) Cf. pp. 55-56.

(26) Il eût été souhaitable de préciser les modalités de cette nouvelle définition selon les diverses catégories de *nkisi*. J'ai précédemment exposé les raisons pour lesquelles cela ne m'a pas été possible.

(27)- *Papa, kento ya nge mekuma na mwa baretards, luvunu?*

- *Ya celika!*

- *Mba nge kwiza na yandi basukula kikutulu ya yandi. Telema na kumbu ya Mama. (m).*

(28) En vili : *cibutulu*.

(29) Celle-ci est due, selon plusieurs informateurs, à une conception satanique ne pouvant aboutir qu'à un avortement.

(30) Dès qu'elle identifie les premiers signes annonciateurs du flux menstruel, Bouanga Henriette, fuyant le regard de son époux, s'éloigne rapidement pour s'installer sur la parcelle située de l'autre côté de la ruelle jouxtant le Centre.

(31) Pluriel : *sinto:nzi*.

(32) - *Bavutula faso vwanda bamama ya bawu, bankoko ya bawu, ni yawu yina beto na beno fwana longa bawu. Nge Mabula, nge kesala bakento ya ngana poto poto. Ni yawu yina nge ketala nsoni na kulonga bajeunes mambu ya bakento. Ni yina mu kemangaka.*  
- *Nge kekwenza accuser munu bamambu mingi. Sala attention! Même si nge metala bamambu mingi na nzutu ya munu, kubumba ya kaka.* (m).

(33) Jeune fille pubère en cours d'initiation; cf. p. 74, 128-129.

(34) *Micro bamefungula yawu samu na kuvutula mambu ya bankoko, ya ciku:mbi. Mwana ya fioti fwana vwanda na buzitu. Te yandi kekwenza na sika ya mbakala ya yandi nsoni na mēso. Mama mutu kesosa mbakala ya yandi... Benó mekugaspillé ntoto nionso na mambu ya beno ya bakento! Mwana ya Mvulusi, si nge mekota na Mvulusi, kubaka diaka vè kento ya mpangi. Mwana ya fioti, si nge mekota na ciku:mbi vè, kusosa na mbakala vè. Yayi beno mekunwa mubuku, beno sala attention! Si beno mekwiza awa, même yandi sosa nge, kundima yandi vè. Bayina zaba mukanda, beno sonika. Munu zaba mukanda vè; munu zaba lumputu vè. Benó bantu kesonika bamambu ya Mvulusi!* (m).

(35) Dénomination habituelle des musulmans.

(36) - *Basénégalais yikwa kekufwa na kilumbu? Benó kekufwa mingi; mais bawu bakekufwa mingi vè samu bakekulomba mingi, mpipa na ntangu. Mais beno yiki beno kekulomba vè? Samu na kutiamba bakento, samu na kuyiba bambongo, samu na kunwa malafu, samu na kubaka bakento ya ngana...*

- *Wapi différence ke na Basénégalais na Bacongolais?*

- *Yikele vè!*

- *Sénégalais, makata yikwa ke na yandi?*

- *Mosi!*

- *Alors, samu na yinki beno nionso ke kaka na makata mosi, mais beno na Congolais kuzola kaka kutiamba?* (m).

(37) A noter ici que la dénonciation est effectuée par le génie personnel et non par les *bimbangi*.

(38) - *Nge ke na tembe mingi. Kima kenata nge mbangu mbangu ni bakento. Nge kento ni kento ke kitoko. Bakento ya kaka bake na maladies ya yimbi, luvunu?*

- *Ya celika!*

- *Nge mesala l'école?*

- Eééé.
- *Wapi cours nge vutukaka?*
- *Mu kwenda tama vê.*
- *Après l'école, wapi ksalu nge melongoka?*
- *Mu vwandi nettoyer bavitrites na Brossette.*
- *Kento ya nge kusosa nge ksalu. Mais yandi kekwiza funda nge na fumu ya bwala : nge zola bakento mingi, ni yawu yina yandi kuregretter. (m).*

(39) Egalement dénommée "sopisse", la gonococcie est, comme la plupart des urétrites, le plus souvent désignée par un euphémisme de politesse : *mafi:na mu ci:ma*, "le pus qui est sur, dans la 'chose' ", ou encore *mafi:na maci:ma*, "le pus de la 'chose' ".

(40) *Nge aussi, il faut nge kepêsa trois mille francs samu basoigner nge faso basoigné kento ya nge. Microbes yina vwandi na kento ya nge mekuma na nge... Il faut nge pêsà trois mille francs samu batula nge na liste ya babibêdo. Nge aussi nge kota kwaku faso kento ya nge kokata... avant nge na kumonter yandi... (m).*

(41) *Tata mekusumuka na bakento. Babimbangi kwenda kuna na kuvingilaka kaka nge, nge kekunwa kaka malafu, kusosa bakento. Si basala nge mutambu, yiki nge kesala? Nge kekuzwa ngolo na kunwana? (m).*

(42)- *Wapi côté nge mekwenda kuzwa maladie yayi?*

- *Mu zaba vê.*
- *Wapi faso nge kekuwa awa?*
- *Mpasi.*
- *Mu penser aussi ksalu ya kima yayi, nge zola yawu.*
- *Ksalu ya bakento ke yimbi mingi. Yayi ke mutambu basala nge samu na bakento. Kota na Centre, beto mosi kesoigner nge. Beto metala déjà de loin que si nge kota vê, l'école ya ngo nge kemanisa yawu vê. Faute ya nge mosi. Beto lenda zonga mambu nionso vê si non ya keprovoquer baproblèmes. (m).*

(43) Détonation, explosion.

(44) *Beno kekwenda baka bakento ya ngana na babakala. Beno kebaka masumu nionso kupêsa beto. Beto aussi, beto ke na mayele. Masumu ya beno kevutuka na beno mosi. Ya kevutuka kaka na beno mosi. (m).*

(45) Cf. p.28. Microbes, envoûtement, irruption d'un double étranger dans le corps d'une victime peuvent expliquer sa contamination... S'étant, un soir, versé à boire dans une tasse dont venait d'user une voisine, marquée par le poids des ans et que chacun connaît pour sa puissance "mystique", Florent tourne le récipient entre ses doigts, le fixant d'un air dubitatif, hésitant manifestement à y porter les lèvres... «Enfin, murmure-t-il en souriant à demi, j'espère qu'elle n'a pas le kwashiorkor.» Et de se mettre à boire d'un mouvement décidé quoiqu'à petites gorgées... avant de s'interrompre par un éclat de rire. Sur cette plaisanterie dont il s'attache en quelques phrases à atténuer le caractère irrespectueux, mais qui résume parfaitement, selon lui, les maux que cette vieille femme pourrait lui transmettre, le jeune homme nous ramène à notre



travail interrompu par ces libations.

(46) Le 'pangolin géant' (*mpisi*) (*Manis (Smutsia) gigantea*), qui vit sous terre ou dans les éboulis rocheux, est ancestralement associé aux *nikisi si*. C'est pourquoi deux de ses écailles servent de coupelle pour contenir respectivement l'ocre et le kaolin utilisés dans les rituels consacrés aux jumeaux, enfants des génies.

(47) *Dasyatis margarita* (Günther), *Dasyatidae*.

(48) *Dicologlossa hexophtalma* (Bennett), *Soleidae*.

(49) *Trichureus lepturus* (Linnaeus), *Trichureidae*.

(50) Terme générique.

(51) Pluriel : *maku:ndi. Mbuma* (m); pluriel : *bambuma*. Ces deux termes désignent respectivement en vili et en munukutuba une boule, un fruit de forme sphérique. Si le contexte de leur emploi suffit à faire savoir qu'il s'agit de comprimés, une précision peut être apportée par l'adjonction du terme "médicament" : *nlo:ngo* (pluriel : *bilo:ngo*) ; *manganga* (m). Ce qui donne en vili : *liku:ndi libilo:ngo* (pluriel : *maku:ndi mabilo:ngo*) et en munukutuba : *manganga ya mbuma*. La signification du *nlo:ngo* est spontanément invoquée par les guérisseurs questionnés sur leurs pouvoirs "mystiques" et désireux d'affirmer une stricte vocation d'herboriste et de "tradipraticien". Elle réfère globalement aux principes curatifs des simples et, lorsqu'il y a lieu, aux *nkisi* associés à ceux-ci, plutôt qu'aux entités sorcières et autres *cinko:ko* qui concourent à la démarche médico-magique du *nga:nga*. Dans cette perspective excluant toute allusion à l'intervention d'un pouvoir "nocturne", le terme *nlo:ngo* désigne aussi les substances bio-médicales.

(52) Pluriel : *sintu:mbu*. En munukutuba : *tumbu* ; pl. : *batumbu*. Ce terme signifie aussi aiguille. *Kutobula ntu:mbu* (m) : faire une injection.

(53) *Mvulusi na l'hôpital ya ke kaka faso mosi, mais beno kumélanger batraitements nionso zole vê samu ti bagaz ke différents.* (m).

(54) *Beto kezola vê que beno kwenda kunwa manganga ya l'hôpital samu mubuku ya beto yayi ke trop ngolo. Mélange ke yimbi mingi.* (m).

(55) *Ah! Nge! Allez! Beno vwanda kuna. Mu vwandi penser que zoba yayi kekwiza vê! Or yandi mekwiza na balele ya ndombe!* (m).

(56) *Eh! Soldats! Bientôt yandi kebanda kunwa mubuku. Mbasi beno pësa yandi vê manganga samu mbasi mbasi yandi kekunwa mubuku.* (m).

(57) *Zonzaka ti kaka l'hôpital zole kevwanda na Congo yayi : l'hôpital ya mundele na l'hôpital ya Mvulusi.* (m).

(58) Le sanctuaire de ce *nkisi si* est situé près de la voie ferrée, entre Foubou et Pounga.

(59) *Na kumbu ya Président National ya UNTC, na kumbu ya Président Régional du Comité Exécutif de l'UNTC, na kumbu ya Président ya Union Catégorielle ya bakisi basi, matondo mingi. Vraiment, mu metala kilengi mingi faso Papa Comité mebasika... (m).*

(60) Celle-ci donne sur la cour.

(61) *Bamambu nionso yina ke na kati ya luzingu, beno sala ngolo. Ni faso yina mu kezonza ti Papa Comité sala ngolo jusqu'à l'an 2000 faso yina zonzaka Ministre de la Santé na Directeur de l'OMS que l'an 2000 bantu nionso bavanda nzutu mbote. Beto vwanda bakoko bikila beto. Bakisi basi mekota na kati ya makanda nionso. Ni beno bantu ke kupêsa beto ngolo samu beto aussi kusadisa babantu. Ni beto ke na kusosa moyens nionso na kutala faso mbêfo ke na kwenda tambula samu na kupêsa yandi na la médecine moderne. Tala, yayi banganga ve. Awa, beto kesala na sika ya beno. (m).*

(62) Directeur Régional du Bureau OMS pour l'Afrique.

(63)- *Papa, nge ketala mpasi mingi. Nge ke na l'hôpital A. Sicé, luvunwê?*

- *Ya celika.*

- *Si babaka nge kwaku, wa faso nge kesala? (m).*

(64)- *Bien! Beto ketesila tete yandi, heeeeen?*

- *Eêêê!*

- *Traitement ya kuna, si ya memanisa, après yandi kekuzwa moyen ya kunwa mubuku ya kwaku.*

- *Nge memanisa bangonda yikwa?*

- *Mosi.*

- *Ya mediminué?*

- *Vê!*

- *Papa, ke na kutala na mpasi mingi; lumbu nge zwala maladie yayi ni lumbu nge belaka kivumu... Basoigné nge mais ya beluka vê, ni yawu yina ya mekwenda ti na ntima ya mekuma maladie ya ntima. Depuis nge mebela kivumu ya mekuma bilumbu yikwa?*

- *Bilumbu mingi!*

- *Kwenda na l'hôpital; nge manisa traitement, nge kekwiza kwaku. Beto aussi, beto essayer kusoigner nge, nge mba nge mosi ketala faso maladie ya nge ya ntima kemanisa. Nge ke kibêdo ya gouvernement. Si beto metala ti kilunzi ya nge ke diaka vê, beto zola vutula nge mbongo ya nge. Mais comme beto mebeka mille francs donc, kilunzi ya nge ke tete.*

*Même kento yina kevingila mwana ya yandi, yandi lenda loka mwana ya yandi... Mais beto lenda zonga vê ti yandi mutu meloka mwana. Badiables kekwenda na l'hôpital ya nene, luvunwê?*

- *Ya celika!*

- *Beto ketalaka, mais moyen kuzonga yikele vê. Même badocteurs ya l'hôpital kezabaka ti mutu yayi mekwiza na diables. Telema na kumbu ya Mama. (m).*

(65) *Beto awa bamambu ke mingi. Na l'heure yayi beno ketala beto, beto ke na kusala vrai kisalu awa samu na kilunzi yina beto mefilisa na l'hôpital ya mindele. Beto ke na kukwenda filisa mwa babantu samu na kwenda na visiter kibêdo yina mekota na l'hôpital... Mais kuna mwa espoir yikele. Beto lomba mingi samu bakisi basi aider beto bubuyayi. Mais ya mekuma ngolo. Babilumbu nionso yayi beto ke na kuvwanda na yandi kwaku bavwandi bingisa kilunzi yina ya yimbi mais nkisi ya yandi aussi vwandi nwana... Beno yimba mbote, beno ningisa fioti samu bakisi basi baningana...*

*Beto zaba vê place yina bamekwenda sala kilunzi ya yandi. Beto zaba vê si beto lenda kuzwa kilunzi yina, mais beto kesala kaka ngolo. Mpasi mingi mekota déjà na kati ya nzutu ya yandi. Beno yimba mingi samu beto filisa mwa baesprits yina lenda aider yandi kuna. Si beto tala ti programme mechangé kuna, mba bakefilisa mutu mosi samu na kwiza zonzila beno. Mu zaba vê si beto kuzwa ou beto keéchouer; faute ya beto vê... Beno yimba kaka, bapangi, samu beto ke na kunwana mingi na kusauver esprit yina. Mais famille! Ah, famille! Attention famille! Famille ke yimbi! Bapangi! Au lieu ya basala fêtes ya kusumba babibulu na zandu samu na kudia, bandoki mekuma kuprofiter maintenant bambisi ya makayabu ya kudia... Beno lomba mingi na suka ti na nkokila. Faso balistes ya beno ya mpipa mefunguka, beno sala attention. Beno yimba ngolo samu beto filisa nkisi ya ngolo yina kekwenda katula esprit ya kento yina côté bamekwenda tula yawu.*

*Kaka mambu yina vwandi na munu. Si bamambu ya kaka yikele beno téléphoner munu. (m).*

(66) Cf. pp. 59-60.

(67) En vili : *mpi:nga* ; pluriel : *simpi:nga*. Dette anthropophagique. Avant même de subir le sort que lui réserve l'ensorceleur auquel elle est promise par un parent débiteur de ce dernier, la victime manifeste des symptômes attribués à sa condition.

(68) *Est-ce que si nge ke na maboko ya Satan nge kwenda na l'hôpital, l'hôpital lenda soigner nge? Beno mosi ketala l'hôpital ya mundele lenda soigner pinga vê, nkisi vê, maladies ya bandoki vê. Ni yawu yina Mvulusi mekwiza samu na kuaider l'hôpital... L'hôpital mpe keaider Mvulusi. (m).*

(69) *Ni nioka sala bakisi basi; menianguka; ni yandi mutu ke na kutatulaka bivumu yina yandi ke na kuzwaka.*

*- Nge kesala ve bavisites?*

*- Si.*

*- Babivumu kekatukaka vê?*

*- Ya kekatukaka.*

*- Wa faso nge zola?*

*- Mu zola nge soigner munu. (m).*

(70) Le 15 janvier 1984.

*- Bilumbu ya kaka beno kenata yandi na l'hôpital ti fièvre ke na yandi. Kuna, na l'hôpital, si bametobola yandi tumbu na manganga, samu wapi kima yandi kezolaka?*

*- Bambuma.*

*- Bambuma?*

- Eêêê!

- Yandi kezola batumbu vê. Si nge continuer na kutobula yandi batumbu mba yandi kekwenda faso kusakana. Nata yandi kwaku, mba yandi filisa nge bandosi. Nge kwiza pêsa yandi mubuku. Telema na kumbu ya Mama. (m).

(71) L'acte chirurgical est signifié par les verbes *kube:nza* et *kupasula* (m) qui signifient aussi fendre, briser. Opérer quelqu'un, c'est également le 'travailler' (*kusala*). (m).

(72) *Si nge kwenda na l'hôpital, mba bakesala nge mbele ya pamba!* (m).

(73) Avorter accidentellement : *kubotuka civumu* ; avorter volontairement: *kubotula civumu* ou *kubotula me:nga*.

(74)- *Banganga ya Ndombe kubutisa bantu, bakisi basi kubutisa bantu, l'hôpital kubutisa bantu. Depuis nge mebanda faso yina, nge mesaleti vê?*

- *Mu mesalaka.*

- *Ayiki nge kebuta vê? Yina nionso mesala bongo ya pamba!* (m).

(75) *Yayi ke l'hôpital ya bakisi basi. Kisalu ya yandi kaka kulomba. Si nge kulomba vê, Mvulusi lenda soigner nge vê. Yayi ke l'hôpital ya gouvernement vê. Kuna bakekulomba vê.* (m).

(76) Dans le Kouilou la communauté du "Christianisme Prophétique" est couramment et quelque peu péjorativement désignée par le prénom de son fondateur.

(77) Les tarifs du *Mvulusi* sont les suivants :

- Prix de la séance de voyance : mille francs.

- Prix du baptême ou première ingestion d'eau bénite : mille francs.

- Les élèves et les enfants de moins de six ans paient quatre cents francs.

- Droits d'hospitalisation : trois mille francs + un paquet de bougies.

- Coût des soins : vingt mille francs. Quinze mille francs pour les jeunes gens de moins de vingt-trois ans. Cinq mille francs pour les enfants de cinq ans et moins.

Hospitalisation et soins ne sont payés que la première fois. Lors de traitements ultérieurs, les adeptes portent des bougies au médiateur et lui expriment leur gratitude par quelques cadeaux.

(78)- *Na kima ya kusumba na kima ya pamba, wapi yina kelutila mbote?*

- *Ya kusumba!*

- *Ya kusumba ko? Manganga ya pamba ke bien?*

- *Wapi!* (m).

(79) 'Ajouter de l'eau' : *kubwêla masi* (m). En vili : *kubwê:la ma:si*.

(80) 'Ajouter du sang' : *kubwêla menga* (m). En vili : *kubwê:la me:nga*.

(81) Cf. p. 71.

(82) *Même nge manisa maza, nge manisa menga, baka mukanda kwenda na l'hôpital. Kuna bakesala visite nette, juste.* (m).

(83) *Beto kesoigner tete, et puis beto ketala yandi si menga na maza memanisa. Mu penser menga memanisa. Mais maza ke tete mwa ndambu; donc, il faut beno nata yandi na l'hôpital samu babwêla yandi maza et surtout menga.* (m).

(84) Le 25 novembre 1984.

*Mvulusi ke na radio ya yandi, yandi ke na micro ya yandi ya kutala si maza memanisa, si menga memanisa, si ntima ke malade, si menga mekuma yimbi. Mvulusi ketala et yandi kefilisa nge na l'hôpital.* (m).

(85) *Zonza ya fumu ya bwala yandi filisa nge na l'hôpital. Nge kwenda lakisa cabinet na menga; ya mekuma saleté.* (m).

(86) Ils sont alors atteints d'une maladie dénommée *kati* (l'intérieur) ou *cidi:mba* (SWARTENBROECKX (op. cit. : 139) traduit le terme kikongo *kidimba* par profondeur -de l'eau-). Celle-ci se manifeste par une grande diversité de symptômes parmi lesquels hémorragies internes, maux de côtes et troubles pulmonaires apparaissent fréquemment. Elle est le plus souvent attribuée à une chute brutale sur le sol, au cours d'un affrontement dans le *nyi:mbi*. Le *nga:nga* doit traditionnellement pénétrer dans cette dimension pour y prélever une pincée de terre, à l'endroit même où le double de la victime a heurté le sol. Il l'utilisera de différentes manières dans le traitement de son client.

C'est en invoquant la culpabilité du malade -manifestement doté d'une sorcellerie en pleine activité- ainsi que l'extrême gravité de son état que le *Mvulusi* refuse le plus souvent de le soigner.

(87) Il ne peut s'agir qu'exceptionnellement d'éléphantiasis du scrotum.

## LES CAUSALITES "NOCTURNES" DU MALHEUR

(1) Matériel du praticien contenu dans un foulard rouge. Cf. p. 47.

(2) J'ai précédemment analysé les raisons pour lesquelles de nombreux "tradipraticiens" adoptent cette position malgré les efforts des instances officielles pour exalter la "dimension spirituelle" de leur art et prôner la "complémentarité des deux médecines" (Cf. aussi HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1983 ).

(3) Cf. p. 47 : les *bisi:mbu*.

(4) Celui-ci procède d'un principe pharmaco-dynamique empiriquement vérifié ou/et d'une hiérophanie.

(5) Pluriel : *miloko*.

(6) *Kuba:nda mia:nda*; cf. p. 47.

(7) Chargés de récupérer le double d'un client gardé prisonnier par des sorciers, certains voyants et chamanes sont aidés dans leur mission par deux *nkulu* de sexe opposé, choisis pour leur beauté, par le truchement desquels ils espionnent et infiltrent l'ennemi.

(8) En munukutuba : *kivungu*.

(9) Cf. p. 29.

(10) Cf. p. 118.

(11) Le 15 janvier 1984.

*Bayakaka kele awa bakelanda Mvulusi na ntima zole. Bakekwenda na banganga, bakekwiza na Mvulusi. Yina ke mavanga ya yimbi.* (m).

(12) Le 1<sup>er</sup> avril 1984.

*Beno katula bima ya yimbi yina banganga ke na kupêsa beno! Sinon bantu mingi ya Mvulusi kekwenenda na Mongo Nkamba.* (m).

(13) 25 novembre 1984.

*Si nge ke na bima yina nganga mepêsa nge, si nge ke na mwa kima ya nge, pêsa yawu na fumu ya bwala.* (m).

(14) 17 janvier 1985.

*Bamama, batata, balêki, l'heure melunga samu beto na beno lombeno mingi samu na kuzaba celika ya Mvulusi, samu na kubika bima ya basatans na bayinzo ya beno... Baka bima yina nge vwanda tula na nzutu, nata yawu na Mvulusi na sika ya fumu ya bwala.* (m).

(15) Pluriel : *basi:nga* : Ce terme signifie en vili et en munukutuba lien, corde, ficelle. Les pièges magiques fabriqués avec ce type d'objet en portent généralement le nom. Cependant, il s'agit ici d'une protection ou d'un remède constitué par une préparation d'ingrédients médico-magiques placée dans un lien de tissu ou de fibres végétales. L'ensemble reçoit, dans la langue vili, différentes dénominations variant selon la zone du corps où il est porté. Noué autour d'un bras : *nsu:nga* (pl. : *misu:nga*); lié autour de la taille : *nsi:nga luciê:to* (*luciê:to* : région dorso-lombaire); maintenu au poignet : *nlu:nga* (pl. : *milu:nga*); passé d'une épaule au côté opposé du corps : *mphatekeni* (pl. : *simphatekeni*); attaché autour du crâne, à hauteur du front : *nta:nda* (pl. : *sinta:nda*). Le mot *nsu:nga* permet cependant d'évoquer dans la conversation courante tous ces types d'amulette.

(16) Il s'agit le plus souvent d'un *ntêo* (pl. : *sintêo*) ou défense invisible et circulaire interdisant aux *nkulu*, sorciers dédoublés et autres *cinko:ko* de franchir un périmètre donné. Cf. p. 179, 195, 208.

(17) *Beto bantu mekota depuis na Mvulusi; beto zaba ti mutu vè mekuzwa na sika Papa singa, bouteille ti kwenda tula yawu na kati na yinzo samu Satan kuzwa nge vè (m). Yiki Papa Comité kezonzaka na beto? Kaka kulomba... Surtout mutu ya Mvulusi! Kaka kulomba! Kaka bougies! (m).*

(18) *Santé ya nge ke vè bien. Kento ya nge ya nkisi si ke na kunionga mingi samu nge kesala vè. Nge kekwenenda kanga basinga na nzutu, nge kekwenenda tula bafilacons na yinzo. Yandi nionso mekuma saleté. Yandi zola mambu yina vè. (m).*

(19) *Famille kepenser ke ni nge ke na cinko:ko. Nge mekuwa ko Mama? (m).*

(20) *Oui papa, beto metala mutindu ya kwizilaka. Nge kwiza kukoma na Mvulusi. Nge nata ntima ya nge nionso, bamambu ya nge nionso na sika ya fumu ya bwala; kaka beno zole kevanda kuna. (m).*

(21) Cf. p. 47.

(22) Batchi Guy-Charles, le 4 mars 1984.

*Mais Mvulusi, si Mamona commencer tesa yandi kevanda na cikalu vè na kutala bamambu. Donc, Mvulusi ke faso mosi vè na banganga. (m).*

(23) Cf. p. 23.

(24) Cf. pp. 226-227.

(25) Mamona, Noël 1983.

*Mamona ke pur différent na nganga, beno sala tembe vè. Nganga, na kutala bamambu, yandi kesola babima mingi : makasu, sincefo simbala, milondo na babima ya bawu ya kilikili yina, yandi kekudia et puis yandi kelosa nge na figure... Or, Mamona, yandi kevanda na chaise. Yandi ketala mutu sans kima. Yandi ketala bamambu nionso tout yina ke na nzutu ya nge. (m).*

(26) Mabula mbata, le 31 janvier 1985.

*Beto mesosa banganga mingi; beto mekunwa bayiti mingi, bamakaya mingi... Bampasi kukatuka vè. (m).*

(27) Cf. pp. 156-157.

(28) *Signe de mauvaise santé et de menace sur la personne.*

(29) Batchi Guy-Charles, le 23 octobre 1983.

*Wapi nganga beno mekwenenda metala ti maza na menga memanisa, yandi mezonza na nge kwenda na l'hôpital? Yandi kezonza na nge : "Aaaah! Pêsa mbongo, pêsa dame-jeanne ya vini, pêsa cigarettes, pêsa mu kesoigner nge". Mais yandi na kuzaba ti mutu yayi mu kesoigner menga memanisa, maza memanisa yikele vè. Or que, na Mvulusi, yandi ketala nge nzutu*

*ndombe, yandi kevtula nge mbongo ti kwenda nge kwiza beto sukula nge nzutu mba na dimanche yina mambu ya nge commencer talana. Depuis mu mekuma awa, depuis mu mekwenda yundula bamambu bayayi, mu metala tete vè kibêdo bametesa awa mezonza ti bamambu yina batesila munu ya luvunu. (m).*

(30) Mamona, le 30 octobre 1983.

*Wapi nganga yina zaba kubukisa nkisi? Mu kezabisa beno si yandi kwenda kuna, yandi kufwa! Kuzonza vè ti Mvulusi ya ngo kekufwa babantu! Bakezonzaka ti Mvulusi ketalaka bantu, mais mutu ya ngo babasisaka, bamenata yandi na nganga mosi. Yandi yayi mekufwa! Benô pèsa munu kumbu ya nganga yina mezaba mambu yina kezonza bakisi basi! Benô pèsa munu ko! Yikele vè! (m).*

(31) Batchi Guy-Charles, le 4 mars 1984.

*Babantu mingi Mvulusi ke na kusoigner; mais si bamebeluka bakekwenda diaka na banganga. (m).*

(32) *Tala! Nganga si kesalila nge bouteille, même na kiminu ya Nza:mbi nge kezaba vè secret ya bouteille yina. Tantôt même mwana ya nge kufwa na kati na bouteille yina, tantôt nge mosi. Nganga kekanga nzutu ya nge, chance ya kusala. (m).*

(33)- *Wapi côté vwandaka?*

*- Na nganga.*

*- Wapi maladie yina nganga mesoignée? Maladie nionso ke tete na yandi! Mama ya yandi ya nkisi si mutu mesauvé yandi. Nganga yina zola baka esprit ya yandi! Maladie yina ke na yandi ya ke na bandoki. Esprit ya yandi mekwenda na maza grâce na mama ya yandi ya nkisi si. Famille ya mama bantu meloka yandi! Benô mekuwa ko? (m).*

(34) Les *citomi* subissent ce dédoublement protecteur de la part des divinités considérées comme leurs "vrais parents", et non de leur "génie de naissance".

(35) Rachel décèdera le dimanche suivant avant que l'on ait pu la ramener au centre pour y recevoir ces soins.

(36) *Bayakaka, avant na kukwiza na Mvulusi, bakekwenda tete na banganga. Kuna nganga kezonzila yandi: "Voilà, ni ngwankasi ya nge mutu meloka nge, ni tata ya nge ya kuluntu, ni tata ya nge ya lêki." Or, Mvulusi kesala faso yina vè. Yina ke yimbi, samu ti oncle menionga na bamambu yina nganga mezonza, nge lenda vwanda mbote vè; maladie lenda lutila. (m).*

(37) *Ma:si mandi:nga; cf. p. 23.*

(38) *Nkwi:sa, nde:mbo.*

(39) L'origine de ce terme reste incertaine. Le bain relatif à l'hygiène est appelé en vili *liobila*.

(40) Posée de manière à offrir au regard sa partie concave, l' 'écorce' (*lula*) est dite *luyaluka*. Dans la position inverse elle est *lwadukuma*.



(41) *Yê:so siatuba ku vê ti mutu kubutu ya kufwa. Ke ba:ntu bakuntabula:nga luzi:ngu lubaya:wu. Ba:na bakota na Mvulusi, lombanu bê:na. Mu:tu vo wakubetabula luzi:ngu lwi:nu. Lufwa lwi:nu ke ntangwa:ndi. A:wu mi:nu Ta Lusiê:mo yatuba.*

(42) *Nza:mbi yidikaka mutu na date ya yandi ti untel, date ya yandi yawu yayi. Date ya nge melunga nge aussi nge kekwenza na date yina. Mais tala! L'heure yayi maintenant, même si date ya nge melunga tete vê, commencer kuzenga nge. (...) Surtout que bafêtes yayi mekuma. Déjà, bayakaka mekuma na kati ya listes. (m).*

(43) *L'heure yina vwanda bankoko, beto vwanda kufwa mingi vê, mais bubuyayi bamambu mekuma mingi. L'heure yayi bandoki ke na kuzenga beto luzingu samu beto kufwa; mais Mvulusi memanga mambu yina. Il faut beto yidika ntoto. Beno ketala lêki na yaya, ngwankasi na mwana nkasi bakenwana samu na mambu ya kindoki. Il faut beno zaba celika ya Mvulusi. (m).*

(44) *Beto bakisi basi, beto metala bwala meningana. Mupepe ya ngolo ke na kukwiza. Yandi kebouger bafamilles nionso! Attention, bana ya Mvulusi! Bake na kuningisa bandoki! Attention! Mvula memanisa, bandoki metelema! Dikayabu bake na kusosa; bawu kuzwaka yawu vê na fêtes; donc beno sala attention! Bandoki medasuka. Beno vwanda tranquilles. Bawu mezonza ti il faut bakuzwa yawu na bangondi yina kekwiza.*

*Lomba mingi, nge mwana ya Mvulusi, samu mupepe ya yimbi yayi ke na kukwiza ya kuzwa nge vê. Mupepe yayi kemwangisa bafamilles nionso. Beno mosi metala faso bantu mekufwa na bafêtes yayi! Mais, mwana ya Mvulusi, bamekuzwa yandi vê! Ni yawu yina bawu nionso bamesala convoi samu na kuzwa mwana ya Mvulusi. Beno lomba mingi, bapangi ya munu! Beno sala ngolo mpipa na ntangu! Yayi mambu ya nene ke na kukwiza! Beto bakisi basi, beto metala! Beto ke na kuzabisa beno na kuvwanda na mayele, bapangi! Beno lombeno mingi! Beto ke na kutala bawu bana ya Mvulusi, madia ya mbote na bawu yake ya yimbi. Mu penser ti madia ya mbote ni yina bapangi ya beno ke na kudia. Si beno zola yawu vê yina ya metala beno mosi! (m).*

(45) Cf. pp. 32-35.

(46) *Singolo sinyi:mbi.*

(47) Le terme *bine:nga* désigne en vili une classe d'insectes remarquables à la fois par leur petite taille et les douleurs ou démangeaisons qu'ils occasionnent, ainsi que les lentes de poux et les oeufs d'insectes, que l'on presse habituellement entre deux ongles comme on le fait de quelque pustule... opération rendue par le verbe *kune:nga* qui signifie aussi par extension "écraser" quelqu'un.

(48) Haïr : *kule:nda*.

(49) Cf. p. 69.

(50) Dicton vili.

(51) Proverbe bien connu : *susu nlia sele:ngu ma:lu nanguna nanguna* : le poulet mange les magnans en levant alternativement chaque patte.

Les fourmis magnans appartiennent à la famille des Dorylidae.

(52) En vili : *ntête*.

(53) Le verbe *kobama* signifie ici le fait d'être transpercé et retenu prisonnier comme par un hameçon. Ce proverbe vili s'énonce comme suit : *munga ntête kuvio:ka, munga liyi:lu kobama*.

(54) Pluriel : *bikaku binyi:mbi*.

(55) *Kubula* : frapper, détruire.

(56) Pluriel : *sinto:ndo*.

(57) *kukaba* : partager, livrer.

(58) "Le *nga:nga* qui enquête par voyance".

(59) Cf. AUGÉ : Théories des pouvoirs et idéologie.

(60) Le terme kikongo *buku*, qui vient du mot anglais book, apparaît en munukutuba et en vili.

(61) *Kuvi:nga* : attendre.

(62) Réunion, rassemblement : *luzutunu, Iku:ngu, ludukunu*.

(63) Le verbe *kuvingasana* désigne également le fait de se livrer à ces transactions.

(64) Ceux-ci les tueront eux-mêmes à moins qu'il ne les livrent vivants aux créanciers qui décideront de leur sort.

(65) Ce terme désigne aussi, en munukutuba, la tontine.

(66) - *Mama, depuis beno na papa mekuma babana yikwa?*

- *Tete vê.*

- *Barègles, wafaso? Yikele vê?*

- *Wapi.*

- *Oui Papa, yayi kento ya nge, yandi ke na pinga. Balari kezonzaka kitemo, Basundi kitwadi. Telema na kumbu ya Ma Meno Véronique . Beto kesoigner yawu très bien .*  
(m).

(67) Cf. p. 67, note 14.

(68) Cf. p. 176.

(69) Aux effets de celle-ci s'ajouteront alors les maux provoqués par le maléfice.

(70) Cf. p. 194.

(71)- *Oui, mama, nzutu ya nge ke ndombe. Batula na nge kima kevwanda sunga, yina bakebolaka kingungu. Beto kesukula sunga yina! Wapi mbakala ya yandi?*

- *Yikele vê!*

(...)

- *Yiki? Nge kekwalaka?*

- *Mu vwandi ya mbakala! Makwêla mekufwa.*

- *Ayiki nge kekwêla diaka vê? Nge penser que mutu, si yandi ke na sunga na nzutu yandi, lenda diaka kukwêla? Nge ke trop bordel! Ni yawu yina bameloka nge na mbakala yina nge mangaka. (m).*

(72) Rappelons que sont considérés comme des diables soit un *nkulu* (ou *lintengo*) semant désordre et terreur après avoir échappé à son maître, ou s'attaquant aux proies que celui-ci lui désigne, soit un *cinko:ko* animal orienté vers une cible également choisie par le *ndoci*. Le double de ce dernier, après la dissociation de sa personne, est aussi concerné par cette appellation, dans son acception la plus générale.

(73) Pluriel : *bimaka*.

(74) Pluriel du terme *liba:sa* qui désigne l'angoisse.

(75)- *Oui papa, mu metala bamambu ya nge nionso. L'heure nge kesonika na l'école, nge ketala flou. Luvunwê?*

- *Ya celika.*

- *Babima yina kesonika moniteur, moyen ya kutanga yawu yikele vê. Luvunwê?*

- *Ya celika.*

- *Wapi tata ya nge?*

(...)

- *Mwana ya nge, l'heure yandi kesonika, yandi kepenser ni yandi kesonika; or, mutu ya kufwa mutu kesonikaka.*

(...)

- *Mwana ya munu, nge penser que ni tata ya nge, mutu buta nge, yandi mesumba nge bacahiers, nge penser que ni yandi mutu diaka metula nge diable na nzutu? Luvunu! Kaka côté ya nge mosi, côté ya famille, côté ya mama. Si nge zola, kwiza kota awa, beto kekatula diable yina ke na nzutu ya nge, beto kesukula kento ya nge ya nkisi si yina butukaka na nge. Depuis bamvula yayi meluta nge keavancer vê na l'école. Luvunwê?*

- *Ya celika.*

- *Nge kesala baexamens, nge kekuzwa vê. Luvunwê?*

- *Ya celika.*

- *Si nge simba kulomba nge ketala mvula kekwiza changement. Si tata ya nge ke na mayele yandi nata balêki ya nge nionso awa. Telema na kumbu ya Mama. (m).*

(76) Le cimetière est situé à quelques km de la ville, dans la zone faiblement peuplée de Mongo Nkamba.

(77) *Lumbu nge kekuzwa mwa ntangu, nge kwenda zonza na fumu ya bwala mambu nionso yina ke na nge na ntima, na yina nge kesalaka na côté yina kekwendaka samu fumu ya bwala kuzwa moyen ya kusukula nge figure na bamambu yina nge kesalaka.* (m).

(78) Gabriel fait ici allusion au *cibu:ngu* et aux "cachettes nocturnes".

(79) Pluriel : *singa:nga simaboka* ; chargés d'éclaircir les affaires de sorcellerie particulièrement graves, ces voyants effectuent parfois un voyage chamanique dans le *nyi:mbi* pour y traquer un criminel ou y libérer le double d'un patient, prisonnier de ce dernier. Si certains de ces spécialistes, le plus souvent formés au Gabon, se stimulent en absorbant des fragments d'écorce et de racine de 'Tabernanthe iboga' (*liboka*), on considère en pays vili et yombe que les plus puissants d'entre eux s'en dispensent. SORET et BOUQUET ne mentionnent pas l'usage rituel de cette plante chez les Kongo nord-occidentaux, qui semble s'être généralisé avec une avancée méridionale des Lumbu. Selon plusieurs informateurs, il s'agit d'une pratique récente "apportée par les Gabonais" qui s'est substituée au *nkisi* Nia:mbi, jadis invoquée aux mêmes fins.

Certains de ces "féticheurs" m'ont en effet affirmé qu'autrefois -avant que la danse de la *liboka* ne soit introduite par "des gens du Gabon"- la voyance antisorcellerie était opérée par un *nga:nga* titulaire d'un *nkisi* appelé Nia:mbi. Cette précision n'est pas sans importance, qui souligne l'interférence du monde des *nkisi* et de l'invisibilité sorcière. SALLEE (1985 : 139-140) s'interroge, au demeurant, sur les prolongements méridionaux du culte du *bwiti* : "Les choses sont d'autant plus confuses que, si des éléments culturels du Loango se sont manifestement propagés vers le Nord, ils ont été rétrogradés par le biais du Bwiti qui, lui, est descendu vers le Sud vraisemblablement à la fin du siècle dernier. C'est en tout cas ce qui apparaît avec le Bwiti des Lumbu qui (...) est resté proche de l'original tsogo. Mais que dire de la liboka des Vili-Yombe du Congo (...) dont il est impossible de décider s'il s'agit d'un modèle ancien du Bwiti ou au contraire d'une adaptation récente." Signalons la discrétion de BOUQUET, quant aux usages rituels de Tabernanthe iboga chez les Vili et les Yombe (op. cit. : 67).

(80) Mellivora capensis. En raison de la puanteur du liquide sécrété par ses glandes périnéales, réputation est faite à cet animal d'immobiliser ses proies en les enfermant dans un cercle d'urine infranchissable.

(81) Cf. p. 169.

(82) Nom lumbu.

(83) Il s'agit ici d'un pluriel désignant la "menthe des Pygmées". Ayant frictionné son front avec des feuilles de cette plante, le voyageur est assuré de ne rencontrer aucun mauvais esprit. Filtrée après avoir contenu des feuilles pilées de Laggera alata, de l'eau est versée dans une gourde ou une bassine pour interdire l'entrée de la maison aux *nkulu*.

(84) "Fausse canne à sucre" ou "Herbe à éléphants".

(85) *Ma:si mandi:nga*; cf. p. 23.

(86) BOUQUET signale que "Parmi les nombreuses indications de ce végétal, la tachycardie est celle qui revient le plus souvent dans la bouche des féticheurs. (...) Le jus des feuilles est utilisé pour soigner les fous et les épileptiques." (*op. cit.* : 49).

(87) Pluriel : *bisasi*; cf. p. 96.

(88) Cf. p. 128 et suivantes.

(89) Ce verbe signifie également "invoquer".

(90) Considérés comme des victimes de ces stratégies, certains voleurs sont pardonnés et soignés.

(91) *Kukota* : entrer.

(92) Cf. pp. 55-56.

(93) Cf. p. 55.

(94) Cf. pp. 55-56.

(95) Cf. pp. 46-47.

(96) Cf. p. 26, 54-55.

(97) Cf. p. 71, 118.

(98) Selon JACQUOT *lukululu* est un nom formé à partir de deux lexèmes contenus dans *kuku:la* (mettre en pièces, démonter, extirper) et *kukula* (chasser, expulser). Il précise que "Théoriquement on devrait avoir *luku:lulu* et *lukululu*, mais en vili, il y a neutralisation de la quantité vocalique sous voyelle brève dans le lexème en cas de dérivation (économie d'énergie articulatoire), d'où la forme unique *lukululu* avec voyelle brève dans le lexème, et les deux sens correspondant à *ku:l* et *kul*" (Communication personnel).

(99) Cf. p. 56.

(100) Cf. pp. 150-153.

(101) Cf. p. 118.

(102) Cf. p. 47 : polysémie du terme *nkisi*.

(103) En vili : *civumu*.

(104) Cf. p. 47 ; polysémie du terme *nkisi*.

(105) Le 30 octobre 1983.

(106) La voyante n'utilise pas ici le terme de *nziê:ta* (pluriel : *manziê:ta* ) qui désigne communément les vertiges. Ceux-ci sont généralement attribués à une redoutable "marmite nocturne" appelée *nzu:ngu madu:ngu*, particulièrement lorsqu'ils se produisent au début d'une crise d' 'épilepsie' (*madu:ngu manziê:ta*).

(107) Appelé en yombe (dans la région de Pounga) *simabikali*, *Quassia africana* est un petit arbre peu fréquent dans le Mayombe et sur la façade maritime du pays. BOUQUET signale que les Kongo nord-occidentaux lui attribuent de nombreux pouvoirs magiques (1969 : 229). Cela explique l'évocation par la voyante d'un *nkisi* ainsi dénommé, au sujet duquel je n'ai d'ailleurs pu recueillir aucune information. L'association entre *Sikibikali* et la notion de vertige, peut trouver une explication dans l'une des principales utilisations médicamenteuses de *Quassia africana* : celle-ci réside dans un traitement vermifuge constitué par le décocté des écorces et des feuilles de l'arbre (BOUQUET : 229), composition à laquelle plusieurs villageois questionnés non loin de Pounga incluent également les racines. En effet, des vertiges pouvant s'aggraver chez les enfants jusqu'à des manifestations de type convulsif font partie du tableau clinique des helmintiases intestinales avec taux élevé d'infestation, particulièrement dans l'ascaridiose.

(108)- *Si nge mekudia wafaso nge ketala kivumu? Même satu nge kivumu nionso na kati ke serré? Mbu:mba ke na kati! Et puis mēso kediengilaka. Beno mosi kebukila yawu bavertiges mais beto kwaku nkisi Sikibikali ke na yandi. Mama, nge mebuta babana yikwa?*

- *Mebuta kaka mwana mosi mais yandi kufwaka.*

- *Yina Mbu:mba ke na kusala nge faso yina! Yandi mutu kangisa nge mabuta! L'heure ya ntama bankoko vwandi buta na yawu, mais, l'heure yayi, bandoki mebalula Mbu:mba na mpipa. Ni yawu yina bamebaka Mbu:mba kutula na matwala, yandi mutu na manima ti nani mesala faso yina.*

*Mbu:mba! Mbu:mba yandi mosi lenda kangisa mutu mabuta vê! L'heure ya nge ya kubuta keluta kwandi ya pamba. Yandi mosi Mbu:mba mutu kwiza na nzutu ya nge vê; ni babantu bantu tula yawu! Nge mekuwa? Ndoki ya famille ya nge metula yawu. Kuzonza ti yandi mosi Mbu:mba mutu mekatuka na maza et yandi mekwiza kota na kivumu ya nge luvunu. Wa faso nge zola? Basoigner nge awa?*

- *Eêêê!*

- *Nge mezonza : "Munu mu zola beno katula munu na mpasi. Mu mesouffrais trop; bambongo mekwenda trop; mu zola mu vwanda mwa bien." Nge mezonza faso yina. Beto aussi kezonza oui. Mu kesoigner nge. (m).*

(109)- *Mbu:mba vwanda kilokulu ya bakento ya kubutila. Fu:nza vwanda na bafamilles yina ke na yawu. Si mwana mebasika na cikumbi, yandi kekwenda kubwa na kivumu, kivumu mekangama! Luvunwê?*

- *Ya celika!*

- *Bakisi zole yina, bantu na kubuta na kati ya famille yina mayele yikele vê. Bawu manga*

*ya bawu kudia bantu. Bawu kebakaka kaka menga ya bakento na kusalila bisalu ya bawu.*  
(m).

(110) Pour plus de précisions, se référer à mon étude intitulée "Note sur la signification du *cinko:ko* dans la représentation culturelle de la maladie (Sud-Congo)" ; cf. bibliographie.

(111) Nom d'origine inconnue.

(112) *Nzu:ngu* : marmite; *madu:ngu* : pénis, excroissance; ce terme est intégré à la dénomination des maux localisés dans les zones génitales et se caractérisant aussi par des protubérances et des tubérosités telles que les hernies ou les hémorroïdes, ainsi qu'à l'appellation des pièges qui les infligent.

(113) Achatina fulica.

(114) Rhinobatos albomaculatus.

(115) Sardinella aurita Valenciennes, Clupeidae.

(116) Cricetomys gambianus.

(117) Mélange de sable et de sciure de bois de "Padouk".

(118) Cf. p. 130.

(119) *Maboko*, *madu:ngu makukenyi*.

(120) *Madu:ngu malukuciku:mbu*.

(121) Cf. p. 194.

(122) Pluriel : *simpati*.

(123) *Nsu:mbi*; Combretum racemosum . Cette grande liane est fréquemment utilisée dans la confection rituelle de pièges ou de défenses "nocturnes" en raison de ses fortes épines axillaires.

(124) Pluriel : *sintéo* ; cf. p. 179.

(125) Cf. p. 179.

(126) Cf. p. 142.

(127) Le terme *nkulu* peut désigner le double d'une personne soit à l'issue de sa dissociation volontaire, pendant sa vie terrestre, soit après sa mort, dénommant alors l'esprit du défunt. Il qualifie donc à la fois le sorcier dédoublé et les esprits de l'au-delà qui lui sont inféodés.

(128) Cf. p. 38.

(129) L'affaire n'était pas définitivement réglée lorsqu'elle me fut relatée.

(130) Allusion au leader du "Christianisme Prophétique", accusé jusqu'à sa mort par la rumeur publique de commercialiser les pouvoirs que lui remettaient les néophytes, lors de leur conversion.

(131) *Bwala mekuma tiya. Bantu mingi ke na kwenda regretter, samu na yinki? Samu mambu yina bavwanda sala mbuku mekwenda barrer yawu. Bake na kuregretter samu na bima ya bawu yina bamepêsa na fumu ya bwala. Na mpipa moyen ya kubaluka diaka yikele vê. Bapangi ya munu, bantu mingi ke na kuregretter. Baidées mekuma double-double...*

*Allez! Yandi commencer kwenda regretter. Yandi vwanda, si yandi mesala mwa geste mutu mekangama. Bavwanda sala bamambu ya yimbi mingi na banzutu ya bantu. Bubuyayi, bacommencé souffrir na Mvulusi. Beno metala ko? C'est bien ça? Wapi côté beto na beno mekuma? Mazono vwanda tour ya nge; bubuyayi mekuma tour ya bakisi basi. Beno mosi bantu mekwiza pêsa bima yina na fumu ya bwala, l'heure yayi beno mekwenda kangila fumu ya bwala figure. Ya bakaka kekwiza kwaku na Centre na mpipa : "Oh! Papa! Munu ke malade! Oh! Papa! Kento ça ne va pas!" Or, yake moyen ya yandi ya kukwenda causer na Papa, na kati kuna, samu bawu kuzwa moyen ya kudemander binko:ko ya bawu, yina bawu mepêsa fumu ya bwala. Mais Papa kepêsa vê yawu; ni yawu yina bacommencer kwenda kukanga fumu ya bwala figure... Mambu mingi mefuluka na kati ya bantima ya bawu. Na mpipa yandi keessayer faso yayi. Moyen yikele vê! Yandi kebouger faso yayi. Moyen yikele vê! Yandi kebaluka faso yayi. Yandi ketala nzutu mekuma serré. Colère yina kekwiza kumanisa yawu na fumu ya bwala. Ya bakaka na kati ya bafoyers ya mekuma tiya : "Oh! Ni nge kento mutu provoquer munu! Ni nge mezonzila munu na kukwenda na Nza:mbi ya beno yina!" Bubuyayi ya mekuma maintenant faute ya kento!*

*Mais, pangi ya munu, nge yayi mu ke na kutala! Ni na nge mu ke na kuzonzila bamambu yayi! Wapi faso baidées ya nge yina ko? Nge mendima déjà na kufungula ntima ya nge, nge mendima na kupêsa bima ya yimbi yina vwanda na nge! Bakisi basi metala! Bamesoigné nge. Bamendima na kuyidika nzutu ya nge, mais wapi faso ya mekuma? Wapi faso mambu mebaluka? Et pourtant na l'heure yina nge mekwiza kuna bamepêsa mubuku; nge mepêsa ntima ya nge nionso. Mais bubuyayi nge medasuka... Bubuyayi ya mekuma : bubuyayi kukwiza, mbasi kumanquer! Bubuyayi kukwiza, mbasi kumanquer! Ya mekuma faso tambour ya nge! Ya mekuma ndudi na kukwiza kunwa mubuku... Beno bika kuregretter na babima ya beno yina beno mepêsa na sika ya fumu ya bwala. Beno bapangi, beno vwanda na sayi! Ah! Ah! Ah!... Mvula memanisa! Bandoki ke na kusosa mbisi ya kudia! Bandoki metelema! Beno sala attention, sinon bana ya Mvulusi mingi kekwenda faso kusakana! Mutu ni mutu na kisalu ya yandi, yandi kusimba kisalu ya yandi. Beno bika bamambu ya luvunu! Beno bika luvunu! Sinon! Ah! Bapangi ya munu! Mu ke na kuzabisa beno ti awa ya mekuma tiya! Kusakana diaka vê. Mvula memanisa! Il faut yakuma changement ya kaka na kati ya Centre! Mutu ni mutu ke na mambu na ntima ya yandi, yandi kwiza pêsa yawu na sika ya fumu ya bwala. Nge lomba mingi samu bakisi basi bakatula nge na mpasi. Côté yina nge kesala, côté yina nge kekwenda, mambu ni mambu nge kesosa, kaka kulomba samu nge kuzwa yawu, na ngolo ya nge mosi, na kiminu ya nge, na mayele ya nge, nionso yina samu prière ya nge ya simba. Mais si nge tula diaka muvusu, yina metala nge mosi. Nge mepêsa déjà ntima ya nge; bika bamambu*



nionso ya mpipa. Si nge mebumba mwa mambu nge ketala mpasi. Pangi ya munu! Nge sala attention... Si nge mendima, kundima kaka na ntima mosi. Si nge mepêsa, kupêsa kaka na ntima mosi. Bapangi ya munu! Beto mekwiza awa na kuzabisa beno mambu nionso yina ke na kuluta kwaku na kati ya Centre. Beto ke na kutala que bantu mingi mekuma na badifficultés mingi samu na kukwenda nionga babima yina bapêsa kuna na sika ya fumu ya bwala. Bayakaka, bantima ya bawu ke normal. Bayakaka, bantima ya bawu ke vê normal samu bake na kupenser babima yina bapêsa papa Comité... Et pourtant, na l'heure yina nge mekwiza kukomer, bazabisa nge bamambu nionso yina Mvulusi kezola, na yina yandi kelutter. Pangi, kuvwanda na bamambu ya yimbi na kati na ntima vê! L'heure melunga! Il faut kusala bamambu nionso yina Mvulusi zonzaka! Si nge ke na kulanda Mvulusi vê, nge ketala bampasi mingi na nzutu ya nge! Nge mekwiza déjà kunwa mubuku, ngolo ya nge yimene! Nge lenda diaka vê kusala bagestes ya nge yina! Si nge essayer, Mongo Nkamba ke na nge!

Kusala tembe na beto vê, sinon attention! Mu ke na kuzabisa nge : nge lenda sala faso ni faso, kumonter côté ni côté, nge lenda diaka vê kutelema. Bayina ke na kulanda nge, nge ke na kutala bawu? Mu penser kumbu ya nge mekuma "kwenda kukwiza", "kwenda kukwiza". Mambu nionso yina nge ke na kusala, beto ke na kutala nge. Si bamepêsa nge mubuku, kusala diaka bamambu kili kili vê! Nge mekangama! Bantu mingi ke na kuregretter babima ya bawu : bacamions, bapirogues, baavions, bambele, babibulu, banzungu bampipa, nionso yina Mvulusi melosa yawu, yandi mekatula puissance nionso ya bima yina. Mwana ya Mvulusi, yiki nge ke na kutalisa nzutu ya nge mpasi faso yina? Bika bamambu ya mpipa! Sala bamambu ya ntangu! Mongo Nkamba aussi ke na kudemande bantu! Yandi aussi il faut population ya yandi ya progresser! Yandi ke na besoin ya bantu mingi! Si nge mutu nge sala buzoba nge kekwenda na Mongo Nkamba!

Mambu mingi beno ke na kwenda penser. Ya bakaka bamekonda samu na bima yina. Ya bakaka kekwiza :

- Oh! Papa! Il faut nge pêsa munu bima yina mu mepêsa nge.
- Hein? Nge penser ti mu ke prophète? Si nge sakana na beto, mba nge kekwenda na Mongo Nkamba. Nge mepêsa bima na beto, kupenser vê ti beto kekwenda babima yina! C'est trop tard!" Mu ke na kutala surtout yina ke na kusala mambu yina; na côté yina yandi yikele; na côté yina yandi mevanda; na côté yina yandi ke na kutala. Ni nge, surtout, ya ke na kusala nge mpasi mingi. Beno ke mingi bayina ke na kunionga, mais surtout nge yayi mu ke na kutala, mutu ke na kunionga trop. Bika kusakana na bakisi basi! Ah! Faute ya beto vê! Mvulusi ke protéger nge mais nge kesakana na Mvulusi! Mvulusi keprotéger beno nionso bayina kelanda nzila ya yandi. Mupepe ya nene ke na kwiza na ntoto! Beno lomb mingi! Beno telema beno nionso, faso bana ya tata mosi na ya mama mosi! Mais surtout nge ke na comportement ya yimbi! Ah! Pangi ya munu! Vwanda na mayele! Lomba mingi! Landa misiku ya Mvulusi! Bakisi basi kepardonner nge! Mba nge ketala faso nge kekwanda tranquille na yinzo; na faso nge ketala bonheur! (m).

(132) Ainsi que le rappelle PREAUD (1978 : 137), en quelques pages très denses, le terme de mélancolie désigne "un état pathologique mal défini" dont les référents fantasmatiques apparaissent fréquemment dans les écrits des démonologues. Liée à la sorcellerie parce que génératrice de visions, l'attitude du mélancolique (rendue fameuse par diverses oeuvres graphiques, de Dürer à Goya) débouche sur un autre monde, divin ou diabolique. Parmi les visionnaires "on remarquera surtout Antoine ermite, image christianisée de Saturne, par lequel

le diable entre, à peine déguisé, dans nos églises, et le Christ lui même, dont la "folie" s'exprime au long des évangiles. Tous deux sont célébrés au cours des fêtes dont la nature carnavalesque est évidente et dont les nombreux rites d'inversion rappellent irrésistiblement les activités réelles ou supposées des sorcières" (*op. cit.* : 137).

## GENESE ET USAGES DU *CINKO:KO*

(1) Cf. p. 142, 195.

(2) Union de la Jeunesse Socialiste Congolaise.

(3) Petrone : Le Satiricon. Romans Grecs et Latins -1958- Bibliothèque de La Pléiade, Gallimard, Paris.

(4) Je n'ai pu intégrer à une représentation de l'intérieur du corps mes informations sur cet apport "nutritif".

(5) Cf. p. 166.

(6) Cf. p. 67, note 14, p. 187.

(7) *Linjembo* : Roussette paillée (*Eidolon helvum*).

(8) Cf. p. 179 ; *kunwika nkhasa* : faire boire la *nkhasa* . *Kuloluka* : être innocenté à l'issue de cette épreuve.

(9) Cf. pp. 144-145.

(10) J'appris peu après mon départ du Congo que l'intéressé avait fait amende honorable et réintégré le mouvement.

(11) Cf. pp. 35-41, 238-241.

(12) Cf. pp. 200-206.

(13) *Ah, mankhasi! Njey wê:ka nzi:la yinka, ba:wu bê:ka nzi:la yinka! Ba:wu ba:ntu bubi. Koma famille yaku.*

(14) *Bakala ya kaka, l'heure kento vwandi na yinzo, satu na kento yikele vê; mais yina kento mekwiza kota na Mvulusi, satu ya kento meserré bawu.* (m).

(15)- *Eh! Njey mba nlo:mba?*

- *Eééé!*

- *Nga:ngu! Telema kwa:ku! Kakusa nlo:mba ku vê. Cilu:mbu cimwê:kê, bilu:mbu bio:li; cintatu mba:wu bi:ka. Nuni kukoma vê. Nzo ya:ndiê vo ya:ku?*
- *Ya:ndi.*
- *Ndjey podi vê kukatika mi:nda.*

(16) Cf. p. 91, 104.

(17)- *Wapi mbakala ya nge?*

- *Yandi yikele vê.*
- *Samu na yiki yandi ke kwizaka kilumbu ya dimanche vê? Comme nge ke na nkisi ya kukatula, nani mutu kesofier?*
- *Yandi.*
- *Beno, matakú ya ngo, kepêsa yawu kaka ya pamba. Bika kulanda bakala yina. Sosa mutu yina kekiper nge. Si nge landa kaka yandi, zaba ti yandi kesosa kugaspillar nge... Nge kwenda kwêla mbakala vê va satan. Nge mekuwa ko?*
- *Eêêê!*
- *Mama, sala ngolo nge katula nkisi yina ke na nge. A part nkisi, bakala kezola kudia nge. (m).*

(18) Cf. pp. 55-56, 183-192.

(19) *Bayina vwandi fioti, bamekuma nene. Bayina vwandi trop nene, bamekuma fioti... Bilumbu nionso na sika ya bawu, ya mekuma : "Oh, ata, mu mekuma kaka santé!" Maintenant beto mesoigné bawu, bawu commencer kuningisa matakú ya bawu. Beto aussi, beto ketalaka ti malades ya beto mekuma kaka santé. Mais si bamezonza na bawu kukwiza kukota, bawu kezola vê. Samu na yiki? Si beto mesoigné bawu bamekuma na kilengi. Babakala ya beno na bakento ya beno, si beno meduré kwaku, bamekuma kukanga beto figure, samu na yiki? (m).*

(20) *Beno simba babana ya beno. Si nge zaba ti mwana ya nge kedilaka, il faut nge basisa yandi na nganda puisque babana ya kaka, beno kepenser ti yandi ke mwana ya fioti mais yandi ke kuluntu na nge. Yandi ke fumu ya nene, yandi ketala bafumu ya bwala... Yandi kedila, nge kepenser que mwana ya nge mekuma na satu. Or, yandi ke mwana ya bakisi basi. (m).*

(21) Le terme *nkisi* remplace ici celui de *nkisi si* dont le pluriel serait *bakisi basi*.

(22) Cf. pp. 55-56, 183-192.

(23) Cf. pp. 55-56, 183-192.

(24) Dans le parler lumbu de la région de Sintoukôla : *mbisi ndurra*.

(25) Ce terme est un substitut grâce auquel guérisseurs et contre-sorcières ne désignent qu'indirectement chair humaine et *linkundu*, contournant en quelque sorte ou atténuant ainsi les connotations négatives de leur art dues à leur utilisation professionnelle de ces deux éléments essentiels de l'activité sorcière. Plusieurs informateurs signalent, sans plus de précision, qu'il désigne aussi un 'mauvais insecte' (*citu:tu cibi*), considéré comme tel parce qu'il pique, ainsi

qu'un poisson d'eau douce.

(26)- *Kivumu ya mwana kesala mpasi! Trop tard!*

(...)

- *Wapi mama ya yandi?*

- *Munu yandi yayi!*

(...)

- *Kwiza awa! Nani nge vwindi kebikila mwana yayi?*

- *Mwana vwindi bikana mosi na bapangi ya yandi.*

- *Bamepêsa mwana yayi madia ya yimbi! Benô kwenda na l'hôpital ou bien na banganga.*

(...)

- *Nge vwindi bika vê mwana yayi na famille ya nge?*

- *Wapi!*

- *Papa! Baka mille francs ya nge. (m).*

(27) Cf. p. 47.

(28) Piment, graines de muscadier de Calabash, gingembre.

(29) Cf. p. 220.

(30) Il ne s'agit pas nécessairement du mort prétendument utilisé pour l'élaboration du *cinko:ko*, sur le cadavre duquel l'opérateur n'est guère en mesure de prélever facilement des fragments cutanés et organiques. Ce dernier dispose d'une réserve d'éléments anatomiques humains, grâce à divers circuits d'approvisionnement, et notamment grâce aux complaisances du responsable de la morgue, dans un hôpital de Pointe-Noire.

(31) JAENSCH entend par ces deux termes des images spéciales, perçues par les individus pourvus d'une disposition (eidetische Anlage) à voir à volonté des choses imaginaires. Il s'agit ici d'images d'une netteté hallucinatoire. Cf. LALANDE (A.) -1968- Vocabulaire technique et critique de la Philosophie. Payot, Paris, 273.

(32) Sphecidae.

(33) Ce végétal est présenté dans le mythe comme un *cinko:ko*, à l'instar de tout autre instrument ou auxiliaire nécessaire à l'opération.

(34) Le tronc de cet arbre symbolise le corps humain dans certains rituels funéraires, notamment lors de l'inhumation du *Nga:nga Mvu:mba*, Prince du Loango.

(35) Il s'agit d'une substance essentielle de cette composition utilisée, on l'a vu dans tout rituel de transmission d'un pouvoir "mystique", qu'il s'agisse d' "ouvrir" les yeux et l'esprit de quelqu'un au terme d'une période initiatique, ou de signifier à un guérisseur le relâchement d'une emprise maléfique pour lui permettre d'en guérir les effets.

(36) Cultivées ou spontanées, les diverses espèces de Kalanchoe sp. (en vili : *limamatu* ; en

yombe : *liyuka* ) sont indifféremment utilisées par les "féticheurs", ainsi que le note BOUQUET (*op. cit.* : 100-101), pour traiter les affections de l'oreille, du rhino-pharynx et des yeux. Instillations nasales, auriculaires et oculaires sont les modes d'administration les plus courants de la plante. L'auteur observe que "sa présence aux abords de la case rendrait amicales toutes les intentions des gens qui s'en approcheraient". De fait, *Kalanchoe* intervient dans de nombreuses "médecines" d'amour et préparations destinées à s'attirer les bonnes grâces d'autrui... Utilisations liées au pouvoir cicatrisant attribué à la plante en certaines régions du Sud-Congo.

(37) En vili : *lilele:mba* . Le verbe *kule:mba* signifie calmer, apaiser. Les vertus de la plante sont recherchées pour cicatriser les plaies et résoudre les différends.

(38) *Kufulula so:ngu* : "pulvériser le *so:ngu*" -ensemble des ingrédients rituels (*bisemo*), mastiqués par le praticien- sur le corps d'un malade. L'expression désigne soit cette opération médico-magique, soit une pulvérisation sur le support matériel d'une force spirituelle, destinée à 'activer' (*kusakumuna*) celle-ci. Elle sert d'ailleurs couramment de synonyme à ce verbe.

(39) L'origine ethnique de ce terme est incertaine.

(40) *Ma:si mandi:nga*; cf. p. 23.

(41) En yombe : *kia:ka* . L'odeur de cet arbre très commun à proximité des villages écarte les insectes autant que les diables. Ainsi que le remarque WALKER (*op. cit.* : 246) ses gousses sont fréquemment répandues à travers les cultures vivrières pour protéger les récoltes.

(42) "Arbre à ail" ; en yombe : *nfitá* , *muvi:ndza* (BOUQUET, *op. cit.* : 86). Eloigne les mauvais esprits.

(43) Intégrant une part importante de ces éléments végétaux, de nombreuses médecines protectrices et curatives utilisées contre les diables (qui, sortis du *cibu:ngu*, menacent les "vivants") mettent ceux-ci en fuite par une odeur qu'ils ne supportent pas hors de leur lieu de séjour habituel.

(44) Cf. p. 30.

(45) Seul mode d'incorporation d'un pouvoir "mystique" accessible à l'individu dépourvu du *linkundu*, le *nkumu* n'autorise que l'acquisition d'une force relative, limitée et provisoire.

(46) On dit aussi : *cidu:ndu ukeli bi:ka bio:li* : "le double a deux places". Les deux formulations de ce dicton rappellent indirectement que *cidu:ndu* et *nkulu* recouvrent la même représentation du "double-âme-esprit" de la personne dissociée soit après la mort physique et l'extraction du principe spirituel par le *ndoci*, soit à l'issue du dédoublement volontaire de celui-ci. Evoquer le *nkulu* d'un sorcier, c'est parler soit de l'esprit asservi de l'une de ses proies, soit de son propre double évoluant dans le *nyi:mbi* après dissociation de son être. La dualité du terme nécessite souvent précision. Cf. p. 281, note 127.

(47) Les récits et débats de justice relatifs à l'appropriation illégitime de ces pouvoirs concernent plus fréquemment des animaux que des objets ou des végétaux.

(48) Approuvé par quelques voisins, M... Jean-Pierre, de Sintoukola, affirme qu'il est possible de créer des *cinko:ko* avec des doubles étrangers au *lika:nda*, d'en recevoir en héritage ou d'en voler indépendamment de toute question de parenté. Il ajoute que cela évite au sorcier d'être menacé dans sa parenté par un proche du mort désireux de le venger.

(49) Crocodilus niloticus.

(50) Cf. p. 163 : note 15 spécifiquement consacrée à ce sujet.

(51) Fournie par le client, cette volaille symbolise le parent qu'il a donné à l'opérateur et dont le double est nécessaire à l'entreprise.

(52) Neuf graines d'une espèce de piment appelée *lucefo lumphu:mbu* (pluriel : *sincefo simphu:mbu*); neuf 'perles batéké' (*nzi:mbu beteci*) (pluriel : *sizi:mbu sibeteci*); 'sclérote d'un champignon' (*lito:ndi*); un morceau de racine de '*Cyperus articulatus*' (*lusasaku*); un morceau de 'copal fossile' (*nli:nji*); inflorescence de '*Cymbopogon densiflorus*' (*lisasa:ngu*); trois morceaux de 'torche de résine d'okoumé' (*mwi:nda mpaka*); une graine de '*Mammea africana*' (*nkandika*); neuf guêpes maçonnes; un fragment d'oothèque; neuf pincées de terre prises sur neuf collines; neuf pincées de terre prises dans autant de vallées.

(53) Ces piquets sont taillés dans le bois de '*Polyalthia suaveolens*' (*mwa:mba ufio:ta*).

(54) Cf. p. 132.

(55) District de Madingo-kayes.

(56) Initié au Gabon, Jean-Pierre effectue parfois la "danse du *buti*" sous ce hangar dont le pilier central revêt pour cette raison une importance particulière; cf. à ce sujet l'article de SWIDERSKI -1970- "Le symbolisme du poteau central au Gabon" in *Mitteilungen des Anthropologischen Gesellschaft in Wien* : 299-315.

(57) Selon BOUQUET (*op. cit.* : 195), la sève de cette liane "favoriserait la fécondité des femmes et en faciliterait la délivrance".

(58) Cf. p. 32.

(59) Ploceus cucullatus böndorffi Reichenow.

(60) Terme recueilli à Madingo-kayes.

(61) Terme recueilli à Pointe-Noire.

(62) Le terme *liku:mbi* signifie originellement bateau mais désigne aussi l'avion. Sa

dénomination complète souligne donc, ici, non seulement son caractère invisible, mais encore la nature du milieu aquatique ou aérien dans lequel se déplace le véhicule imaginaire.

(63) Cf. p. 229.

(64) Cf. p. 47, 159, 164.

(65) A l'issue de certaine épreuve judiciaire, une épine d'athérure est tenue sous une narine de l'accusé. Lorsque la culpabilité paraît évidente et souhaitable, l'opérateur introduit soudainement et profondément le piquant dans le nez du bouc émissaire, de manière à laisser croire qu'elle lui échappe sous l'effet d'une force irrésistible.

(66) Un siège physiologique de la sorcellerie est allégoriquement attribué à ce rongeur.

(67) Drill ou Mandrill.





# INDEX DES TERMES ET EXPRESSIONS VERNACULAIRES

## A

aaah! Bantu nionso ke na manima ya kivumu ya Ma:ma(m), 190

## B

bantu ya kufwa(m), 76  
ba:wu kusola:nga ba:tu bukeli simbota simboti mu kuvo:nda, 174  
babo:so mpopi, 215  
baciê:to bampapa bunka:mbu kubuta:nga fa lika:nda li:nu, 190  
badibu:ndu(m), 101  
bafumu ya bwala(m), 218  
bakisi, 219  
bakisi basi, 219  
bakisi yayi mekatula na maza bawu mosi vê(m), 191  
bakunkotila fa nkisi, 90  
bakuvangasana makwê:la, 139  
bakwenda baka nkisi yina kekunwaka menga ya bantu, surtout ya bakento(m), 191  
bamindele kekwiza kusala na Mvulusi(m), 87  
bandoki batulaka nkisi na mantwala. Bawu mosi kumbumbana na manima(m), 190  
bandoki mebalula Mbu:mba na mpipa(m), 191  
bantu ke na manima, Nsa:si na mantwala(m), 191  
basukula kikutulu ya yandi(m), 135

bave:nji mu:nu, 214  
bawu kebaka yawu ketula na mantwala, bawu mosi na manima(m), 191  
beno aussi, beno vwanda mayele, beno bana ya Mvulusi(m), 191  
beno nionso, bamekatula beno na liste ya bantu ya moni(m), 191  
beno, baka babakala ya beno na beno mosi mba beno kwiza kunwa mubuku ya bakisi basi(m), 191  
beto kekatula baboulons ya nkaka(m), 139  
beto kesoigner nge, mais famille ya nge kepêsa beto mu:la(m), 187  
bi:ma ya mpipa(m), 201  
bi:na, 127  
bibio:ka, 46  
bikongo, 143, 144  
bikwa:ni, 38  
bilusi biciku:mbu, 221  
bimbangi(m), 61, 94, 95, 96, 113, 117, 141, 200, 216  
bimba:ngu, 131  
bisemo, 47, 212, 220, 225, 227, 230  
bisi:mbu, 47, 231  
bita:ndi(y), 180  
biya:nji bibakisi, 219  
bo:ma, 176  
buba:lu, 168  
buboti, 31  
budafi, 131  
budu:mba, 132  
bufwa, 76  
bundoci, 58  
bunga:nga, 42, 159

buti, 29, 35, 91, (cf. *cinko:ko*)  
 buzitu(m), 140  
 buzoba(m), 213  
 bwa:si, 39  
 bwi:lu, 29, 39, 40, 59, 153  
 bwiti, 36

## C

ci:ka, 230  
 ci:ma, 57, 235  
 ci:na, 127  
 ci:na mukulia, 127  
 cia:ka, 227  
 cia:la mio:ko, 180  
 cia:li, 139  
 ciba:sa, 30, 74  
 cibati, 47  
 cibila, 66, 79  
 cibungu, 29, 30, 31, 32, 35, 75, 129, 176, 227, 230  
 cibula nkami, 169  
 cibulika, 161  
 cibulu cinyi:mbi, 29  
 cibwê:la, 143  
 cido:ka, 170  
 cidu:ndu, 30, 31, 95, 153  
 cifu:mba, 69  
 cifulu, 166  
 cifwa:nga, 176  
 cikaku cinyi:mbi, 169  
 cikalu, 47, 159, 164, 236  
 cikayi, 128, 225  
 cikolo, 128  
 ciku:mbi, 74, 83, 140, 173, 192, 194, 197, 198  
 ciku:mbu, 221  
 ciku:nda, 230  
 cikumba, 128  
 cilêsi nciê:to, 140  
 cilia:ta, 39  
 cilolo cintha:ndu, 129  
 cilu:nzi, 30, 31, 68, 79, 95, 150  
 cilu:nzi ciboti, 77  
 cimaka, 176  
 cimaka cifwa:nga, 176

cimbê:na, 168  
 ciminu, 76  
 cimpa:ndi, 228  
 cinceli, 168  
 cinga:nzi, 113  
 ciniu:mba, 92  
 cinkanji, 125  
 cinko:ko, 24, 25, 29, 30, 31, 32, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61, 62, 78, 80, 91, 111, 124, 127, 128, 130, 134, 135, 149, 157, 159, 160, 161, 163, 164, 166, 169, 170, 171, 173, 175, 176, 178, 184, 185, 187, 189, 191, 192, 194, 197, 198, 199, 200, 201, 205, 206, 207, 210, 211, 213, 214, 215, 218, 219, 220, 221, 225, 226, 227, 228, 229, 230, 231, 232, 235, 236, 237, 238, 239, 240, 241  
 cinza:nza, 139  
 cipoyi cinyi:mbi, 231  
 cipupulu, 183  
 cisia, 69  
 cisia:li, 228  
 cisota, 212  
 cisota fa nkami, 212  
 ciswa, 129  
 cishwê:ku cinyi:mbi, 32  
 citomi, 165  
 citu:nzi cibakulu, 111  
 ciu:la cinyi:mbi, 211  
 civa:ngu ma:mbu, 168  
 civu:nga, 161  
 civu:ngu, 183  
 civulikini, 180  
 ciya:nji, 39, 116  
 ciya:nji cinyi:mbi, 132  
 ciyê:du cinyi:mbi, 59  
 cizikazika, 111

## F

fa mê:so mu sindoci, 170  
 fa ntwala, 183  
 fumu, 219  
 fumu bulo:ngo, 168

fumu bwi:lu, 168  
 fumu nyi:mbi, 39  
 fumu ya nene(m), 218  
 funu ni:li, 194

## I

iko:go (terme lumbu), 36, 37

## K

kamini inyi:mbi, 231  
 kati, 195  
 kia:nga, 118  
 kia:nga kikubuka, 118  
 kia:nga kikukie:nga, 118  
 kia:nga kikutesila 118  
 kia:nga kikuvukila ku:ndi, 118  
 kia:nga kinie:nzi, 118  
 kibulu(m), 163  
 kibutulu(m), 135  
 kifu:ndi, 32  
 kilunzi ya bawu mekuma tama(m), 146  
 kilunzi ya yimbi(m), 153  
 kilunzi(m), 153  
 kimvuka(m), 89  
 kingungu(y), 175  
 kinko:ko, 35  
 kisalu ya bakisi basi(m), 96  
 kisalu(m), 87, 113  
 kisasi(m), 96, 106, 123, 180  
 kitemo, 172  
 kivumu bamambu mingi na kati. Nge kwenda na l'hôpital A. Sicé. Nge kwenda na l'hôpital ya Chinois. Nge mekudia makayabu(m), 221  
 kivumu(m), 190  
 ko:ko nyi:mbi, 231  
 kobama, 169  
 konde, 23  
 kuba:nda mia:nda, 47  
 kubakana, 192  
 kubakimina, 139  
 kubaluka, 201  
 kubalula, 38, 208  
 kubalula ma:si, 83

kubandamina, 131  
 kubasika, 112  
 kubasika mpê:fo, 112  
 kubatikini, 161  
 kubê:la, 98  
 kubila mpolo(m), 97  
 kubindika ma:lu, 205  
 kubo:nda, 23, 97  
 kubondila, 23, 87  
 kubu:nda, 170  
 kubuka(y), 118  
 kubula, 161  
 kubwa:ta, 166  
 kuciê:si ma:mbu, 169  
 kuciêsika, 120  
 kudasukula cibê:do, 169  
 kuducika, 166  
 kudumuka, 84  
 kufula bimba:ngu, 131  
 kufumbula cibê:do, 153  
 kufuta mpi:nga, 172  
 kuka:ka, 179  
 kuka:nga mu:tu, 201  
 kuka:nga nkulu, 179  
 kukanga mabuta(m), 190  
 kukoma mu:tu bilia, 92  
 kukoma mu:tu(m), 92  
 kukoma sindo:ngi, 92  
 kukoma(k), 92  
 kukota ku mpê:fo, 111  
 kukotila, 184  
 kuku:la mia:nda, 188  
 kuku:la nkisi, 218  
 kukula nkisi, 188, 218  
 kuku:nga mba:nda, 131  
 kukula, 56  
 kukula nkisi, 185, 188  
 kukuluka nkisi mu mu:tu, 113  
 kulalasana, 46  
 kulawusi, 183  
 kulê:la bwa:la, 179  
 kulembula mu:tu mu nta:mbu, 150  
 kulendika, 192  
 kulia bilu:nzi, 31  
 kulia nkangulu, 170  
 kulo:mba, 23

kuloka, 161  
 kululika:nu ma:mbu, 190  
 kulumina, 136  
 kumbana, 195  
 kumina, 230  
 kumingina, 139  
 kumona, 32  
 kumona ku bwi:lu, 221  
 kunamika, 38, 142  
 kunanguna(m), 184  
 kune:nga, 168  
 kuningisa(m), 184  
 kunonuna ku:lu, 187  
 kunungasana, 46  
 kusakumuna, 47  
 kusala(m)150  
 kusê:mo bwa:la98  
 kusi:mba, 47  
 kusiba, 180  
 kusitika, 35  
 kusomuka, 29  
 kusomuka:nga, 179  
 kusu:nga, 31  
 kusu:nga mu:tu, 170  
 kusukula, 98  
 kusumbuka, 183  
 kusumbula, 183  
 kusumuka, 127  
 kusumuna mu:tu, 171  
 kuswê:ka, 179  
 kutêba mu bimpêla(m), 214  
 kutemuka, 180  
 kutiamba(m), 140  
 kutoba, 161  
 kutobula mê:so, 30  
 kutu:la, 192  
 kutu:nzi bakulu, 111  
 kutu:ta, 112  
 kutu:ta nkisi, 112  
 kutuba binkambila, 214  
 kutubila simbi, 170  
 kutumina cinko:ko, 161  
 kutumina nkulu, 161  
 kutumina nkulu mu kuvo:nda mu:tu, 176  
 kututisi mu:tu, 113  
 kututuka nkisi, 112

kutwa:la biya:nji, 218  
 kutwê:ka, 157  
 kuva:na mu:la, 173, 217  
 kuva:na nga:nzi, 113  
 kuva:nda, 160  
 kuvandila, 160, 161  
 kuingasana, 171  
 kuyiokilila, 168  
 kuvu:nga, 29, 161  
 kuvu:sa, 208  
 kuvulukini, 180  
 kuvulukuna, 180  
 kuvumbula bimbangu, 131  
 kuvungula, 183  
 kuvutuka na manima(m), 89  
 kuyayumuka, 32  
 kuyikê:ba, 179  
 kuyikê:lê, 179  
 kuzi:nga, 78  
 kuzingisi, 211

## L

lia:mba, 180  
 liba, 32  
 liba:sa, 169  
 liba:wu libakulu, 176  
 liba:wu licio:si, 170  
 libia:lu, 23  
 libo:ndo, 143  
 libo:nzo, 184  
 libu:ndi, 230  
 libumba, 226  
 libumi, 129  
 lice:mbi, 194  
 lika:nda, 22, 124, 187  
 lika:su, 23  
 likabu, 174  
 liko:ndi, 193  
 liko:ngo lilwê:ku lubusu, 214  
 liko:so, 166  
 liku:mbi lima:si linyi:mbi, 231  
 liku:mbi liyi:lu linyi:mbi, 231  
 liku:ndi, 143  
 likusa, 175  
 likwa:fi, 131

lile:nji, 29  
 lilele:mba, 180  
 linkundu, 23, 30, 40, 94, 149, 171, 205,  
 207, 209, 210, 211, 212, 213, 214,  
 215, 217, 220, 221, 225  
 linkundu licibula nguli, 212  
 linkundu liciu:la, 211  
 linkundu limboma, 211  
 linkundu lingu:mba, 237  
 linkundu linguku, 212  
 linkundu linjembo, 212  
 linkundu liwa:nda, 212  
 linkundu liwo:lo, 212  
 lintengo, 30, 32, 111  
 lisasa:ngu, 180  
 liso:mbi, 132  
 lisu:nzi, 194  
 litifu licivumu, 46  
 litona limbi, 173  
 litona limboti, 173  
 livê:ka, 194  
 livita libwi:lu, 35  
 livita linyi:mbi, 169  
 livumi, 194  
 liya:la, 32  
 liya:nji lilikwa:nga, 231  
 liyoyombo, 180  
 liyu:nji, 228  
 lizê:si, 169  
 luba:nda lunyi:tu, 51  
 luba:nzi, 195  
 lubondulu lubakisi, 97  
 lubota, 231  
 lucefo lumbala, 23  
 luceni, 132, 230, 239  
 lufubu, 195  
 lufungulu, 98  
 lufwa lusimpi:nga, 171  
 luketo ya nge ya kufwa(m), 139  
 lukomunu(m), 70, 93  
 lukululu, 188  
 lukululu lumia:nda, 188  
 lukululu lunkisi, 80, 118, 188  
 lulo:nga lunyi:mbi, 231  
 lulo:nga lusindoci, 170  
 lumba:nzi lubwa, 195

lumwê:mu, 193  
 lungwê:na, 68  
 lunza:nza, 31  
 lusakumunu, 230  
 lusele:ngu utaba mwi:la cinti cimba  
 fa:wu, 169  
 lusima, 194  
 lusu:ngu, 37  
 lusuci, 38  
 luva:ti, 195  
 lye:mba, 193

## M

ma:si, 22, 46, 91, 112, 119, 123  
 ma:si mandi:nga, 23, 98  
 ma:si mavula, 98  
 maba:sa, 51, 176  
 mabi:nda, 228  
 mabia:la, 51  
 mabuta(m), 135  
 madasu, 168  
 madu:ngu, 225  
 madu:ngu maciciê:to, 195  
 madu:ngu macikati, 195  
 madu:ngu macikobi, 195  
 madu:ngu mambana, 195  
 madu:ngu manzasi, 195  
 madu:ngu manziê:ta, 194  
 mais l'heure yayi, bandoki mekuma na  
 mayele mingi(m), 191  
 makayabu(m), 153, 221  
 maku:ndu, 24, 58  
 Mamboma cilwa:ngu, 129  
 mami wata, 23, 25, 91, 92, 126  
 mamo:so, mu babo:so, 215  
 mangudi, 125  
 manio:nzi, 69  
 masuba mabi, 132  
 masumu(m), 98, 167  
 matakulu ya mambu(m), 170  
 maye:mbo, 113  
 mba:mba, 180  
 mba:mbi, 195  
 mba:nda, 175  
 mbala, 132

mbengi, 31  
 mbi, 31  
 mbisi mu:tu, 31, 193, 220  
 mbisi nduli, 220  
 mbo:ndo, 187  
 mboma, 52, 53, 130, 169  
 mbota, 32, 174  
 Mbu:mba! Mbu:mba yandi mosi lenda kangisa mutu mabuta vê!(m), 191  
 mbu:ndu, 179  
 mbuku, 92, 93, 96, 97, 98, 101, 102, 105, 117, 119, 124, 127, 132, 133, 134, 140, 143, 144, 154, 162, 174, 178, 179, 191, 196, 197, 201, 202, 209, 213, 221  
 mbulu, 176  
 mbutana nyi:mbi, 170  
 mbwata, 163  
 mbwi:la, 129  
 me:nga, 128  
 mê:sa mênyi:mbi, 231  
 menga yina ketalaka bakento(m), 192  
 mfuma, 32, 46  
 mia:nda, 47  
 miangala, 131  
 mikosa, 39  
 milo:ndo, 164  
 minu:mba, 139  
 misa:nga, 180  
 misiku(m), 98  
 misiku ya bakisibasi, 146  
 mobula mbakala, 231  
 mpa:ngu, 231  
 mpê:fo, 97, 108, 111  
 mpê:fo cibene, 114  
 mpê:fo nga:ngu, 114  
 mpê:fo ya celika(m), 114  
 mpe:mba, 129  
 mpêmo mbi(m), 111  
 mphê:so, 212  
 mpi:ndu, 32  
 mpi:nga, 169, 171, 172  
 mpipa(m), 153  
 mpisi, 31  
 mpopi, 30, 135, 171, 172, 214, 220, 227  
 mpoto, 227  
 mpu cikuku, 193  
 mpuku mphofo, 226  
 mpunyi, 231  
 mpupu, 166  
 mputu, 80  
 mu:la, 67, 173, 187, 188, 210, 217, 235  
 mu:nyi, 30, 31, 39, 171, 193  
 mu:tu, 31, 75  
 mu:tu lumo:nio, 35, 128  
 mu:tu owo wakoma, 93  
 mu:tu vê wunsombuka ku:lu kwa:mi, 187  
 mundele, 88  
 mupa:nzi, 195  
 mutete(m), 169  
 mutu ni mutu ke na don ya yandi(m), 174  
 muvusu(m), 146  
 mvila, 36, 91, 127  
 mvuli, 30  
 Mvulusi, 21, 22, 25, 26, 27, 28, 32, 35, 40, 41, 42, 44, 52, 53, 54, 56, 57, 58, 59, 60, 62, 65, 66, 67, 68, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 87, 88, 89, 91, 92, 94, 96, 98, 101, 102, 106, 107, 111, 112, 116, 119, 123, 124, 125, 131, 134, 135, 136, 140, 142, 143, 144, 145, 146, 147, 149, 150, 154, 155, 156, 157, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 170, 172, 174, 175, 178, 179, 180, 183, 185, 186, 191, 192, 196, 197, 200, 201, 202, 205, 208, 209, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 218, 219, 221, 222, 237, 238, 240, 241  
 Mvulusi bakisi, basi, 66  
 mwa babantu, 150  
 mwa:ka, 180, 227  
 mwa:mba ufio:ta, 46  
 mwa:ngu, 168  
 mwa:nza, 231  
 mwana ya Mvulusi, 139  
 mwi:li unê:na, 225  
 mwi:mi, 75  
 mwi:nda, 27

# N

na:ndi mbakala mu maku:ndu, 168  
 nci:ndi, 166, 210, 211, 225  
 ncia:ma, 31, 53, 78, 97, 179, 230, 231  
 ncie:nzo, 51, 72, 98  
 nciê:to, 195  
 ndêtsi, 132  
 ndoci, 22, 25, 26, 29, 31, 32, 36, 38, 39, 40, 41, 45, 46, 48, 53, 56, 92, 101, 135, 153, 167, 168, 169, 170, 174, 180, 184, 185, 186, 192, 193, 208, 210, 212, 213, 215, 226, 227, 228, 229, 239  
 ndoci bakangila misu:nga, 168  
 ndoci lukabu, 170  
 ndoci nene, 168  
 ndu:ndu, 74  
 ndu:nga, 74  
 ndukudaka, 143  
 nduma, 52, 53  
 ndunguti nyi:mbi, 231  
 nga:ndu, 228  
 nga:nga, 24, 28, 30, 40, 41, 52, 55, 57, 58, 59, 69, 111, 112, 124, 133, 134, 149, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 172, 184, 185, 186, 189, 194, 196, 197, 198, 199, 205, 206, 208, 210, 220, 225, 226, 228, 235, 237, 238, 240  
 nga:nga kute:si, 54, 170, 173  
 nga:nga liboka, 150, 179, 197, 198  
 nga:nga mbuka, 160  
 nga:nga nkisi, 53, 156, 186, 214, 230  
 nga:nzi, 113  
 ngalu, 30  
 ngola, 143  
 ngoma, 119  
 ngongula, 38  
 ngu:mba, 194, 237  
 nguli ba:sa, 125  
 ngulu ma:si, 91  
 ngwa:sa, 38, 226  
 ni beno mosi bandoki bantu mekwenda nanguna na kuningisa bakisi nionso ya maza(m), 191  
 ni yawu yina bamebaka Mbu:mba kutula

na mantwala(m), 191  
 nie:nzi, 118  
 nioka mputu, 119  
 niomi, 221  
 niu:mbu, 116, 237  
 nka:ndu, 127  
 nka:nga, 132  
 nkaku, 32  
 nkalkeni, 210  
 nkami, 169  
 nkangulu sindoci, 170  
 nkata, 23  
 nkê:na, 214  
 nkhabi, 77  
 nkhasa, 92, 179, 210  
 nkhosi, 23  
 nkhu:mbi, 194  
 nkhumula, 142, 195, 196, 207  
 nkhuti, 77  
 nkisi, 21, 22, 23, 24, 25, 26, 42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 65, 66, 71, 72, 73, 77, 91, 92, 97, 111, 112, 114, 118, 119, 123, 124, 125, 130, 133, 134, 135, 136, 154, 156, 160, 161, 162, 164, 175, 177, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 215, 217, 219, 231, 238, 240, 241  
 nkisi cibene, 114  
 nkisi fa ntwa:la, ndoci ku mbusa, 55, 185  
 nkisi ke na mantwala, ndoki ke na manima, 185  
 nkisi ma:si, 42, 51, 53, 92  
 nkisi mo:ngo, 92  
 nkisi nga:ngu, 114  
 nkisi nsitu, 92  
 nkisi si, 21, 22, 23, 24, 25, 27, 40, 41, 42, 44, 48, 52, 53, 56, 57, 58, 59, 60, 66, 67, 68, 71, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 83, 84, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 102, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 114, 116, 117, 118, 119, 123, 125, 126, 127, 131, 136, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 147, 149, 150, 153, 154, 155, 156, 162, 163, 164, 165, 167, 174, 175, 177, 178, 185,

186, 196, 200, 201, 202, 205, 212, 214,  
 216, 217, 218, 219, 237  
 nkisi si lubutu, 93  
 nkisi wakuluka, 112  
 nkisi wamaka nciê:to, 112  
 nkisi ya celika(m), 114  
 nkisi ya lubutu (m), 61  
 nkisi ya luvunu(m), 114  
 nkisi yi:lu, 51  
 nkita, 44, 45  
 nko:ka, 119, 120  
 nko:mo, 132, 221  
 nkoku, 169  
 nku:ku, 150, 208  
 nkufiti, 175  
 nkulu, 24, 25, 27, 29, 30, 31, 32, 35,  
 40, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 52, 53, 55,  
 57, 60, 62, 74, 81, 92, 111, 112, 116,  
 129, 131, 142, 149, 161, 168, 170, 175,  
 176, 177, 178, 179, 180, 196, 218, 226,  
 227, 228  
 nkulu fumu ngana, 30  
 nkulu nka:nda, 30  
 nkulu ukeli bi:ka bio:li, 227  
 nkumu, 227  
 nkwa:la, 120  
 nkwaku, 32  
 nkwi:sa, 188  
 nlêbo, 195  
 nli:mba, 119, 197, 198  
 nlo:ndo, 23, 119, 120  
 nlo:nga sele:ngu, 195  
 nlo:ngo, 53, 159, 236, 237, 238  
 nloko, 161  
 no:ngo, 52 (conte), 143 (poisson-ceinture)  
 nsa:mba, 23  
 nsa:nda, 29, 32  
 nsa:nvi, 32  
 Nsa:si baku:la, mais nkisi mesi uke fofo,  
 kuvanga:nu mu ngolo, 190  
 nsayi(m), 139  
 nse:nga mate:ngo, 180  
 nsi:nga, 163, 195  
 nsi:nga lufubu, 195  
 nsi:nga madu:ngu, 195  
 nsiê:si, 32

nso:ngu, 98  
 nsoci, 168  
 nsu:mbi, 180  
 nsunyi, 79  
 nsutu, 225  
 nta:mbu, 31, 55, 175, 192, 193, 195  
 nta:mbu nyi:mbi, 150  
 ntambikulu(m), 161  
 ntangu ya bankoko(m), 89, 190  
 ntê:lê bwi:lu, 170  
 nteni, 32, 46  
 ntêo, 179, 195, 208  
 nthandu, 47  
 nthomi, 23, 83, 214  
 nto:ndo, 170  
 nto:nzi, 139  
 ntoto, 76, 80  
 ntrrafu, 193  
 ntu:mbu, 143  
 nva:nza, 171  
 nvi:ya, 229  
 nvu:su, 35  
 nyi:mbi, 22, 23, 24, 25, 29, 31, 32,  
 38, 39, 40, 41, 42, 52, 53, 54, 55, 57,  
 59, 60, 81, 95, 111, 149, 150, 153, 159,  
 160, 161, 170, 171, 179, 180, 185, 187,  
 189, 192, 193, 197, 199, 207, 208, 210,  
 211, 212, 214, 219, 231, 236, 237  
 nyi:tu mbi, 173  
 nyi:tu mboti, 173  
 Nza:mbi nionso yandi keyidika kilunzi ya  
 nge yandi meydika ksalu ya nge, 174  
 nzasi, 195  
 nzi, 229  
 nzi:ngu nyi:mbi, 175  
 nziku, 39, 116  
 nzila Nza:mbi, 113  
 nzila ya Mvulusi(m), 61  
 nzo, 32  
 nzolu nyi:mbi, 226  
 nzu:ngu bwi:lu, 194  
 nzu:ngu madu:ngu, 194  
 nzulu, 220, 225  
 nzwa:lu, 38



## P

pinga(m), 154, 172

## S

sayi(m), 81

sese, 77

si, 21, 22, 91

si mwana ya nge beluka ve, kwiza zenga

pantalon ya munu, 177

si nkisi, 59, 92, 112

si:ku cibi:ngu, 227

si:nga mbi:la, 97

si:nzi, 132

sifula, 195

simbi(k), 26, 44, 45

simphe:mba, 51

sindoci bakunkotila fa nkisi bawowo, 190

sintêmo, 180

sisi, 179

sisu, 47, 230

su:mba, 141, 195

susu lika:nda, 38

susu wakokila mu kuvu:sa lufu:ndu

lusindoci, 208

## T

Ta Comité wakoma mu:tu owo, 93

ta:nvu, 195

tembe(m), 87

tombila inyi:mbi, 231

tomobila inyi:mbi, 231

tukula, 129, 194

## U

uke cina:nu mu ma:mbu maku:ndu, 168

uke ngolo, 168

## V

vingila:nu! Fumu bwa:la mu kululika

ma:mbu, 190

## W

wami:nga, 112

wavua:ta, 112

wosoko ntu ka:nda uke libuku, 171

wosoku wu:na beza:ba ma:mbu mu nkisi

na fo kubi:ka. Bê:so twabotula nkisi;

twakulumo:na be:no bo:so bani buke mu

nyi:tu mwa:na, 190

## Y

Yê:so koma, 93

yi:lu, 47



## BIBLIOGRAPHIE

AUGE (M.) -1973- Sorciers noirs et diables blancs : la notion de personne, les croyances à la sorcellerie et leur évolution dans les sociétés de basse Côte d'Ivoire (Alladian et Ebré), in *La notion de personne en Afrique noire*, C.N.R.S., Paris.

-1975- a : *Théorie des pouvoirs et idéologies. Etude de cas en Côte d'Ivoire*. Hermann, Paris.

-1975- b : *Logique lignagère et logique de Bregbo in Prophétisme et Thérapeutique*. Albert Atcho et la communauté de Bregbo. Hermann, Paris.

AUZANNEAU (C.S.S.P.) -1936- *La sorcellerie en Afrique Equatoriale Française*. XIV semaine de Missiologie de Louvain, éditions du Muséum Lessianum.

BALANDIER (G.) -1965- *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI au XVIII*. Hachette, Paris.

BASTIDE (R.) -1960- *Les religions africaines au Brésil*. PUF, Paris.

BERGOUNIOUX & GOETS (J.) -1958- *Les religions des Préhistoriques et des Primitifs*. Je sais-je crois.

BITTREMIEUX (L.) -1936- *La société des Bakhimbis au Mayombe*. Institut Royal Colonial Belge. Libr. Falk fils, Bruxelles.

BOUQUET (A.) -1969- *Féticheurs et Médecines Traditionnelles du Congo (Brazzaville)*. Mém. ORSTOM, n° 36.

BROWN (P.) -1978- *Genèse de l'antiquité tardive*. Gallimard, Paris.

BUAKASA (T.K.M.) -1980- *L'impensé du discours*. Faculté de théologie catholique, Kinshasa.

CAILLOIS (R.) -1970- *L'homme et le sacré*. Idées, Paris.

CAVAZZI (G. A. de M.) -1687- *Istorica Descrizione de tre Regni Congo, Matamba, e Angola*. Milan.

DAPPER (O.) -1676- *Description de l'Afrique ... traduite du Flamand*. Woesberge, Boons et Van Nomenen, Amsterdam.

DENNETT (E.) -1898- Notes on the Folklore of the Fjort. Davud Nutt, London.  
-1906- At the Back of the Black Man's Mind or Notes on the Kingly Office in West Africa. Macmillan and Cy, London.

DOUTRELOUX (A.) -1967- L'ombre des fétiches. Société et culture yombe. Editions Nouwelaerts, Louvain. Béatrice-Nouwelaerts, Paris.

DOZON (J.P.) -1974- Les mouvements politico-religieux. Synchrétismes, messianismes, néo-traditionalismes in La construction du monde. Religion/Représentation/Ideologie. F. Maspéro, Paris.

-1981,1982- Les métamorphoses urbaines d'un "double" villageois. Cahiers d'Etudes Africaines, vol. 21 (1-3), n°81-83, Villes africaines au microscope, 389-403.

DUPRE (M.C.) -1974- Les femmes Mukisi des Teké Tsaayi rituel de possession et culte anti-sorcier (République Populaire du Congo). Journal de la Société des Africanistes, XLIV, I, 53-69.

-1975- Le système des forces nkisi chez les Kongo d'après le troisième volume de K. LAMAN. Africa, vol. XLV, n° 1, 12-28.

-1978- Comment être femme. Un aspect du rituel Mukisi chez les Téké de la République Populaire du Congo. Archives de Sciences Sociales des Religions, n° 46/1, 57-84.

DURAND (L'A.) -1928 - Le paysan dahoméen in Ames des peuples à évangéliser. Semaine de Missiologie, Louvain.

EVANS-PRITCHARD (E.E.) -1972- Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé. Gallimard, Paris.

GLUCKMAN (M.) -1967- Crise morale et solution magique. Economie et Société. Cahier de l'I.S.E.A., n° 2.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.) -1973- Les fondements spirituels du pouvoir au Royaume de Loango. Mém. ORSTOM, n°67.

HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.) -1983- Note sur la signification du cinko:ko dans la représentation culturelle de la maladie (Sud-Congo). Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., vol. 19, n° 2, 203-218.

HEBGA (M. P.) -1982- Sorcellerie et prière de délivrance. Présence Africaine, Paris.

JUNOD (H. A.) -1936- Moeurs et coutumes des Bantous. T. I et II, Payot, Paris.

KIMPIANGA (M.M.) -1977- La psychothérapie dans le système médical traditionnel et le prophétisme chez les Kongo du Zaïre. Psychopathologie africaine, vol. 13, n°2, 149-195.

KIMBEMBO (D.) -1964- Fétichisme et croyances de l'au-delà chez les Bakongo du Congo-Brazzaville. Thèse de Doctorat en Théologie présentée à la Faculté de Théologie de

l'Université Pontificale Urbanienne "De Propaganda Fide", Collège Saint-Pierre Apôtre, Rome.

LAMAN (K. E.) -1953-1968- The Kongo. Almqvist & Wiksell, Uppsala.

LAPLANTINE (F.) -1974- Les cinquante mots-clés de l'anthropologie. Privat, Toulouse.

LEHMAN (J.P.) -1972- La fonction thérapeutique du discours prophétique (Prophètes-guérisseurs de Côte d'Ivoire). Psychopathologie africaine, vol. 8, n° 3, 355-382.

LEHMAN (J.P.) & MEMEL FOTE (H.) -1967- Le cercle du prophète et du sorcier. Réflexions à propos d'une paralysie fonctionnelle hystérique chez un enfant de 13 ans. Psychopathologie africaine, vol. 3, n° 1, 81-119.

LEVI MAKARIUS (L.) -1974- Le sacré et la violation des interdits. Payot, Paris.

MALLART GUIMERA (L.) -1981- Ni dos ni ventre. Religion, magie et sorcellerie. Evrizok-Société d'Ethnographie, Paris.

MARY (A.) -1983- La naissance à l'envers. Essai sur le rituel du Bwiti Fang au Gabon. L'Harmattan, Paris.

MORIN (E.) -1956- Le cinéma ou l'homme imaginaire. Essai d'anthropologie. Les éditions de minuit, Paris.

OGRIZEK (M.) -1982- Mami Wata, les envoûtées de la Sirène. Psychothérapie collective de l'hystérie en pays Batsangui au Congo, suivie d'un voyage mythologique en Centrafrique. Cah. ORSTOM, sér. Sci. Hum., vol. 18, n° 4, 423-431.

ORTIGUES (M. C. et Ed.) -1966- Oedipe africain. Plon, Paris.

OTTO (R.) -1969- Le sacré. Payot, Paris.

PREAUD (M.) -1978- "De Melencolia D.". La mélancolie démoniaque. Les cahiers de Fontenay, n°11-12, 123-137.

RAVENSTEIN (E.G.) (éditeur) -1901- The strange adventures of Andrew Battell of leigh, Hakluyt Society, Londres.

SALLEE (P.) -1985- L'arc et la harpe. Contribution à l'histoire de la musique du Gabon. Ronéo, Paris X.

SORET (M.) -1959- Les Kongo Nord-Occidentaux. P.U.F., Paris.

SWARTENBROECKX (P.) -1973- Dictionnaire Kikongo et Kituba. Français. Série 3, vol. 2, Ceeba.

SWIDERSKI (S.) -1970- Le symbolisme du poteau central au Gabon. Mitteilungen des Anthropologischen Gesellschaft in Wien, 101, 299-315.

VAN WING (S.J.) -1938- Etudes Bakongo. T. 2. Religion et magie. Mémoire de l'I.R.C.B. G. Van Campenhout, Bruxelles.

-1921- Etudes Bakongo. T. 1. Histoire et Sociologie. Goemare, Bruxelles.

VENNETIER (P.) -1968- Pointe-Noire et la façade maritime du Congo - Brazzaville. Mém. ORSTOM, n° 26.

WALKER (A.) & SILLANS (R.) -1961- Les plantes utiles du Gabon. Ed. Paul Lechevalier, Paris.

ZAHAN (D.) -1970- Religion, spiritualité et pensée africaines. Payot, Paris.

*L'auteur tient à exprimer tout particulièrement sa reconnaissance à  
Monsieur Jean Dello, ethno-linguiste au Centre ORSTOM  
de Pointe-Noire, pour ses conseils éclairés.*

*Erratum*

Page 60 : la norme culturelle ... .. causalités du malheur : cf. Lehman, 1972.

Fondé dans le sud du Congo en 1977, le mouvement néo-traditionaliste *Mvulusi* se donne pour mission de guérir l'âme et le corps face à de « nouveaux malheurs » liés à la modernité et décryptés sur le registre de la sorcellerie. S'il s'affirme héritier et gardien de la tradition médico-rituelle propre à sa zone d'émergence et d'implantation (dans la région du Kouïlou, en milieu vili et yombe), il s'en veut aussi le rénovateur en la déclarant pervertie, aujourd'hui, par des professionnels qu'il accuse d'être essentiellement tributaires de leurs accointances avec le monde de la nuit, où gîtent les causes profondes de l'infortune, et auxquels il assène ses anathèmes.

Puisant sa légitimité aux sources prestigieuses de l'ancien royaume de Loango, le *Mvulusi* insiste, cependant, sur la dimension mondialiste de son message. Prônant la complémentarité des soins qu'il dispense par l'eau bénite et la transe, à l'exclusion d'un recours aux pharmacopées locales – et de ceux que fournit « l'hôpital du gouvernement », il met pourtant l'accent sur l'impuissance de la biomédecine face aux causalités « nocturnes » du « mal être ». Définissant sa vocation et posant une « authenticité » qui lui est propre, il emprunte aux conceptions officielles de la Culture et de la Médecine « traditionnelles », s'inspire de la tradition judéo-chrétienne et s'enracine, néanmoins, dans la cosmologie locale... L'élaboration du mouvement autant que de l'imaginaire qui le sous-tend procède d'un remodelage du mythe jugé propice à la restauration de l'identité et de la santé du groupe et des individus. Elle atteste un désir d'adaptation et de préservation à travers les mutations ou les bouleversements socio-économiques et suggère maintes capacités en ce sens, pour peu qu'on soit à l'écoute de ses auteurs.



*Frank Hagenbucher-Sacripanti a intégré l'ORSTOM (Institut Français de Recherche Scientifique pour le Développement en Coopération) après être passé par l'enseignement de la philosophie et le journalisme puis s'être spécialisé en anthropologie.*

*Il a mené ses recherches, depuis 1966, au Tchad, au Cameroun et au Congo.*

PUBLISUD :  
15, Rue des Cinq Diamants  
75013 Paris  
Tél. : (1) 45-80-78-50  
ISBN : 2-86600-432-9