HISTOIRE ET RITUELS
L'OBSERVATION DU SIKU EN PAYS BEEMBÉ
(République populaire du Congo)

Marie-Claude DUPRÉ
C.N.R.S.

Présentation

Née au cours du XIXe siècle d'une fusion entre groupes téké et émigrants kongo, la société beembé (matrilinéaire et virilocale) apparaît active, dynamique et inventive. Sa prospérité due à la commercialisation de produits agricoles variés et abondants repose en majeure partie sur le travail intense des femmes. L'artisanat, l'élevage et le transport, occupations masculines, sont également importants. Les gros villages où les maisons de brique sont de plus en plus nombreuses offrent au voyageur une image de rigueur et de prospérité ; déserts pendant le jour, ils se peuplent à la nuit tombante d'hommes fatigués qui attendent leur repas, de femmes harassées et d'innombrables enfants. Le réseau scolaire est dense et la sous-préfecture compte plusieurs collèges d'enseignement secondaire dont l'un fut entièrement construit et meublé par l'association des parents d'élèves (1). Dans cette sous-préfecture qui inclut deux P.C.A. (poste de contrôle administratif) téké, téké-laali et téké-tié, le culte adressé à l'esprit de l'eau *Nkisi* refleurit depuis 1972. L'une des cérémonies les plus spectaculaires de ce culte, celle à laquelle sont conviés le plus de témoins est le *siku*, cérémonie nocturne au cours de laquelle des femmes seront possédées (2) par l'esprit et seront ainsi désignées pour lui être consacrées au cours des cérémonies suivantes, la découverte des pierres sacrées dans une rivière, le sacrifice du cochon, le choix entre le vin et l'eau. Dans cet article, l'observation du *siku* à partir des notes « brutes » de terrain servira de base à une recherche qui s'efforcera d'élucider la pratique mise en jeu et, par-delà la dimension symbolique, d'atteindre une dimension plus spécifiquement sociologique.

Le 16 juillet 1973, au village de Nkila-Ntari et le 1er août au village de Moandi, aux deux extrémités du pays beembé, j'assistai pendant la nuit à la cérémonie du *siku* par laquelle commence la consécration de nouvelles prêtresses-interprètes *(nganga)* de l'esprit *Nkisi*. Malgré des différences sensibles et des improvisations évidentes, la succession des scènes est suffisamment semblable pour que l'on puisse affirmer qu'il s'agit bien, dans les deux cas, d'un même culte. L'intérêt de ce rituel, ce qui explique à la fois ses différences et son expansion dans tout le pays vient de ce qu'il succède à une décennie d'éradication de tous les « fétiches » en pays beembé. En effet, de 1966 à 1973, beaucoup de Beembé sont allés, isolés ou en famille, porter à Croix Koma, non loin de Brazzaville, chez Malanda Victor, les objets recélant des forces magiques qu'ils avaient hérités ou dont ils se servaient (3).

Auparavant, l'action des *Nkisi* avait été sporadiquement affaiblie par l'influence des missions et surtout par l'engouement pour l'Armée du Salut qui apparaît, en 1940 et 1941 comme le premier des cultes anti-sorciers en pays beembé. Les rituels du *Nkisi* d'eau refleurissent ainsi sur les ruines de

(1) Sur l'organisation sociale et l'histoire des Beembé, voir les recherches de G. DUPRÉ, « Les naissances d'une société », à paraître.

(2) Le terme possession est particulièrement ambigu et criticable, comme le démontre bien G. ROUGET (La musique et la Transe, 1980, Gallimard). Ici, l'usage de ce terme signalera les instants où les femmes entrent en relation avec les esprits explicitement invités à se manifester. Le mot « *siku* » signifie « appel aux esprits par la musique et une nombreuse assemblée ».

(3) Voir J.-F. VINCENT : « Le mouvement Croix Koma », *Cahiers d'Études Africaines*, 1966, vol. VI, 4e cahier : 527-563.

la magie maléfique considérée comme destructrice de l'ordre social. Il faut souligner l'absence totale de précision dans son nom : *Nkisi* (1) nomme tous les esprits ambivalents qui peuplent en abondance la nature environnante, différents des *Nkuyu*, les esprits des morts, auxquels ils sont parfois associés.

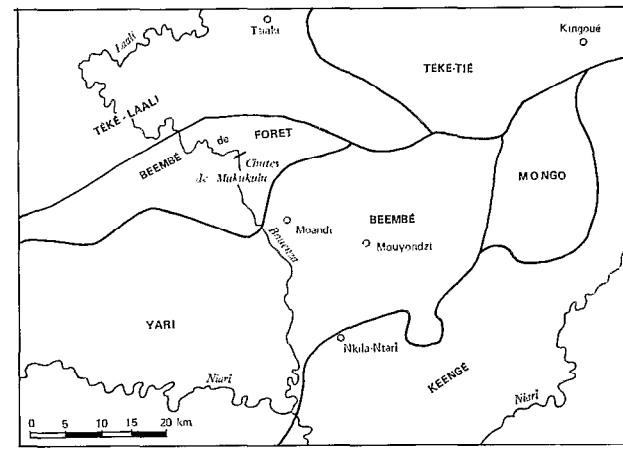
Pour donner à cette description de deux *siku* une allure d'exercice et de démonstration, je citerai pour commencer une définition des mots « rite » et « cérémonie » donnée par des dictionnaires spécialisés. Ces définitions sont utilisées pour fournir un premier cadre d'observation et pour servir de point de départ à une réflexion concernant le rite beembé de façon plus spécifique. « Le cérémonial public ... se caractérise par sa structure dramatique ou théâtrale ... Il implique une succession obligatoire d'actes qui sont l'accomplissement d'un mythe ou d'un dogme ... Il tend à détacher momentanément le groupe des participants des adhérences multiples de la vie profane en lui permettant de « revivre » des événements situés hors du temps historiques » (2).

« Le rituel est un ensemble strictement codifié de paroles proférées, de gestes accomplis et d'objets manipulés et correspondant à la croyance en une présence agissante d'êtres ou de forces surnaturels » (3). Ces deux définitions, choisies parce qu'elles sont les plus récentes, insistent sur la stricte répétition qui permet un contact fructueux avec des forces surnaturelles et un retour aux temps mythiques. Les commentaires qui accompagneront le compte rendu de l'observation du *siku* s'attacheront à mettre en relief les lignes d'interprétation fournies par ces définitions : le caractère théâtral, le caractère répétitif, la nature des forces surnaturelles, le détachement de la vie profane et le retour au temps mythique.

Du 16 au 17 juillet 1973 à Nkila-Ntari

Les premiers chants ; introduction au mode d'action des *Nkisi*

Deux maisons proches l'une de l'autre délimitent une partie de l'espace où brille le feu central. Deux musiciens, l'un assis sur un tambour à membrane *(ngomo)*, l'autre accroupi derrière un tambour à lèvres *(mukondzi)*, font approximativement face à la maison où vit la femme malade pour qui la cérémonie a lieu. Cette femme, qui paraît très



Carte 1.

affaiblie, ne peut guérir que si, en étant possédée par l'esprit *Nkisi* c'est-à-dire en se mettant à danser d'une façon particulière, à « trembler » pour reprendre le mot beembé, elle confirme à la fois l'origine de sa maladie et la maîtrise qu'elle peut en avoir en acceptant de devenir la prêtresse-interprète de l'esprit *Nkisi*. Elle occupe l'un des pôles du lieu, assise sur une natte, adossée au pignon arrière de sa maison, les jambes étendues, tenant une poule blanche aux pattes liées. Pour l'assister dans cette épreuve, des femmes de sa parenté sont assises près d'elle, portant chacune un collier de fibres de palmier tressées, ayant toutes les jambes allongées devant elles car si l'on croise les jambes l'esprit ne peut venir. Une *Nganga-Nkisi* est venue d'un autre village pour diriger la cérémonie. Tous les gens du village, hommes, femmes et enfants, dont beaucoup sont pourvus de hochets, graines contenues dans des boîtes de conserve pour les hommes, dans de petites calebasses pour les femmes, ont également mission de participer à cette transformation, si elle est possible. Tout le monde est assis sur des bancs improvisés qui entourent le lieu de la cérémonie.

L'assistance est nombreuse ; certains bavardent, d'autres agitent les hochets pour accompagner les tambours. Un jeune homme entre dans le cercle autour du feu et esquisse quelques pas de danse en exhibant un phallus de tissu qu'il fait osciller

(1) Le travail de refonte idéologique et religieuse se marque dans l'usage exclusif par les Beembé de la forme au singulier : « *Mukisi* ». Le même terme recouvre chez les Lari des rituels thérapeutiques dédiés à des *Nkisi* individualisés par des noms différents et des pratiques spécifiques (Sources : Missenguè G. dit l'Académicien à Mouyondzi et Diamoneka Diankuka, Faculté de Théologie catholique de Kinshassa).

(2) « L'anthropologie », 1974, sous la direction d'A. Akoun, Vervier, Marabout, p. 100.

(3) Panoff (M.) et Perrin (M.), 1973, Dictionnaire de l'ethnologie, Paris, Payot, p. 233.

rythmiquement. Il disparaît au milieu des rires et revient avec un vieil homme habillé d'un pagne noué sous les aisselles à la façon des femmes et qui imite une femme qui danse. Le rythme des tambours s'accélère un moment au milieu des cris et des rires, puis retombe. Il est 22 h 40 ; la soirée vient de commencer.

La *nganga-Nkisi* pose à terre le petit panier qui contient ses *bilongo*, les objets chargés de la force du *Nkisi*, et interpelle la foule. Les tambours s'arrêtent. Elle invite tout le monde à chanter les chants du *Nkisi* avec les rythmes appropriés. On lui apporte un litre de vin de palme. Les chants commencent. Ils sont brefs, soulignés par un refrain par lequel la foule affirme sa participation « je suis là ». La brièveté des phrases modulées par la *nganga* reste déconcertante pour l'étranger, même après traduction et l'invite à explorer le champ sémantique très vaste recouvert par un seul mot. Trois thèmes sont évoqués à plusieurs reprises et accueillis bruyamment par la foule. Après deux phrases préliminaires où la *nganga* annonce sa venue : « Je n'étais pas là, me voici » et « vous étiez abandonnés », on entre dans le vif du sujet : « Que cherchons-nous ici? une descendance nombreuse. » « Quand on est deux, voici la jeune pousse de palmier. » « Respectez les mariés, eux qui sont deux. » « Que chacun des *nganga* mette la jeune palme. » Toutes ces phrases expriment le souhait permanent des Beembé : celui d'une descendance nombreuse, de mariages féconds. La descendance se dit *mbongo*, comme la richesse, comme les graines conservées pour les semailles. La première pousse du palmier annonce l'arbre futur porteur de régimes de noix dont on tirera l'huile, dispensateur de la sève qui donne le vin de palme. La jeune palme est celle que l'on tresse en colliers que portent ceux qui sont susceptibles d'entrer en contact avec les *Nkisi*. C'est pour cela que, outre la *nganga-Nkisi*, la malade et les femmes de sa parenté portent au cou ce collier protecteur et médiateur. Au cours de la soirée des adresses seront faites aux *Nkuyu*, esprits des défunts morts depuis peu qui errent encore autour des villages. *Nkisi* et *Nkuyu*, et parfois ils se confondent car c'est l'esprit d'une *nganga-Nkisi* défunte, proche parente de la malade, que l'on cherche à attirer, ne sont pas spécialement maléfiques. Ils appartiennent à ce domaine de l'ambivalence toujours prêt à basculer vers le maléfique ou le bénéfique selon les actions des vivants. Si on les néglige, si certaines actions sont commises, les *Nkisi* et les *Nkuyu* alors se manifestent par des maladies ou des décès qui s'abattent sur les habitants du village. Certaines particularités permettent d'attribuer ces malheurs tantôt aux *Nkuyu*, et c'est le chef de famille qui alors entreprend de les pacifier par une cérémonie sur les tombes, et tantôt aux *Nkisi* et alors il faut découvrir quel *Nkisi* a été mécontenté et quel traitement, individuel ou collectif, médicinal ou religieux, serait capable de l'apaiser. Les innombrables *Nkisi* du pays beembé pouvaient toujours basculer totalement dans le domaine du maléfique et être asservis à des sorciers ou à des *nganga* dont l'ambivalence était alors fortement teintée de maléfice. Mais, je l'ai dit, tous les « fétiches » ont officiellement disparu du pays beembé et ce *Nkisi* pour lequel on organise maintenant des cérémonies de plus en plus nombreuses n'entre pas dans la catégorie de la sorcellerie malgré son ambivalence reconnue. Si la définition des *Nkisi* est si peu précise, c'est parce qu'ils n'existent que dans leur rapport aux vivants et que ce sont les actes des vivants qui leur donnent vie et pouvoir. En allant poser ses « fétiches » chez Malanda, chaque détenteur de ces matérialisations du pouvoir magique se trouve désormais dans l'incapacité d'entretenir des relations avec les *Nkisi* autrefois fréquentés et, par là-même, on espère qu'ils ont été dépossédés de tous leurs pouvoirs sur les vivants. C'est depuis ce nettoyage énergique et presque exhaustif qu'une catégorie particulière de *Nkisi* prend un relief soudain parce que c'est la seule que l'on continue à honorer et dont le culte se développe. On dit volontiers chez les Beembé que Malanda lui-même a reconnu sa dominante bienfaisante et a renvoyé chez elles les *nganga* de ce *Nkisi* avec la permission de continuer leurs pratiques, bien qu'il ait gardé le support matériel de ces pouvoirs susceptible d'avoir été « contaminé » par d'autres *Nkisi* car, pour ajouter à la complexité de la situation récente chez les Beembé, chaque spécialiste entretenait des relations avec plusieurs *Nkisi*.

Le *Nkisi* que l'on souhaite voir se manifester en cette nuit du 16 au 17 juillet 1973 fait partie de ceux qui peuvent avoir une influence sur la fécondité des mariages et sur les maladies des femmes puisque celle qui devrait devenir *nganga* ce soir est malade. Unique survivant de la campagne contre la sorcellerie des années précédentes, il est *a priori* bienveillant bien que son existence soit d'abord révélée par les décès et les maladies que les errements des hommes et des femmes l'« obligent » à provoquer et qui sont conçus comme autant de symptômes de son existence. C'est ainsi qu'une partie importante de la cérémonie est réservée à la « confession » des principaux acteurs : la malade, les femmes de sa parenté, le chef de leur famille. Ce mot emprunté à la tradition chrétienne recouvre une réalité bien spécifique : se confesser c'est dire le *musangu* traduit par le mot de regret au sens très fort, c'est exposer les raisons, les doutes, les rancœurs qui ont rendu un être humain capable d'actualiser les pouvoirs maléfiques d'un *Nkisi* ; tristes pensées qui, en

l'isolant, en l'enfermant dans sa rancœur, l'ont transformé en porte-malheur pour lui et pour son groupe. Une personne qui garde en elle le *musangu* est à la fois malheureuse et dangereuse ; malheureuse car elle se sent délaissée par les autres membres de son groupe et dangereuse parce que cette rancœur accumulée l'éloigne de ses semblables et la transforme en ennemie potentielle. Devenue ennemie, étrangère, elle est alors vulnérable, selon la théorie beembé, et les *Nkisi* peuvent l'attaquer et augmenter d'autant le malaise qui devient général.

Les confessions des femmes

Les chants traduits plus haut sont répétés plusieurs fois au début de la soirée. Ils précèdent des exhortations et des scènes sans parole soulignées par les tambours, les hochets et parfois des rires. Ils alternent avec des périodes sans musique où les commentaires vont bon train dans l'assistance.

Après le salut initial de la *nganga*, toutes les compagnes de la malade, une par une, signalent leur présence aux esprits puis s'approchent tout à tour de la guérisseuse et la saluent cérémonieusement. Chaque femme pose ses mains ouvertes sur ses épaules, paumes cachées, puis touche les paumes de la *nganga*, bras étendus, et repose ensuite ses mains sur ses épaules, paumes visibles cette fois. Puis le vieux bouffon vêtu d'un pagne vient danser avec des déhanchements exagérés devant le petit groupe des femmes et leur donne une pièce de monnaie, comme des spectateurs font pour encourager des musiciens ou de bons danseurs. Cela est interprété comme une invite à poursuivre la cérémonie qui paraît à l'étranger à peine amorcée. Il est à présent 23 h 05. La *nganga-Nkisi* prend la parole et souligne que les esprits ne viennent pas et qu'il faut « dénouer » cette situation, ôter les nœuds ; « que celles qui ont des nœuds, dit-elle, les dénouent pour que les esprits puissent venir, car si je les découvre moi-même il y aura des amendes ». Les parentes de la malade commencent alors à égrener leurs rancœurs et exposent ainsi pourquoi et comment elles sont devenues source de dangers pour leur groupe. Après chaque phrase l'assistance attentive et silencieuse se détend et scande fortement les mots d'apaisement dits aux enfants qui pleurent « *yobo, yobo* » ; le mal est exposé, rendu public ; la situation va s'éclaircir.

En quoi et comment ces femmes ont-elles pu troubler le cours souhaitable de la vie sociale au point de rendre cette cérémonie nécessaire ? On attend une énumération de rancœurs spécifiquement féminines qui, en même temps soulignerait la position-clef des femmes chez les Beembé. En effet, il s'agit bien d'enfants et de santé. Femmes stériles, enfants morts-nés, femmes malades, c'est le groupe entier qui est menacé dans sa vitalité, c'est le malheur concret immédiat et à long terme. Les femmes expriment en même temps leur déception de voir que le voyage chez Malanda n'a pas fait diminuer leur lot de misères spécifiques et leur certitude qu'une société ne peut vivre sans maintenir des rapports avec les *Nkisi*. « Tu es allée chercher le *Nkisi* et, sans même t'asseoir, il t'a fallu aller chez Malanda » (sous-entendu « pour t'en débarrasser ») dit la première. « Nous sommes allées prendre le *Nkisi* et, de retour, nous sommes allées au Dieu de Malanda ». (Nzambi, Dieu, terme retenu par les missions. Malanda en effet fut un converti fervent et espérait contribuer au développement de la religion des missionnaires par sa lutte contre la sorcellerie). La troisième femme explicite la situation : « De retour de chez Malanda, on ne retrouve toujours pas sa santé. » « Comment voulez-vous qu'on n'ait pas de rancœurs ? », conclut une quatrième. « Je m'étais dit que je ne m'occuperais plus du *Nkisi*, mais puisque les défunts de ma famille le désirent, je le ferai », reprend une cinquième et la sixième pleine de remords déclare : « s'il reste encore des enfants dans mon ventre, qu'ils viennent ; je ne les détesterai plus. » « J'ai moi aussi envie d'eux », dit la septième et la huitième ajoute : « J'irai rechercher le *Nkisi*. » Une neuvième enfin conclut : « C'était une grande rancœur que j'avais ; je renonce à cette rancœur. » La scène a duré dix minutes et les femmes sont libérées de leur fardeau. La succession de ces brèves déclarations a bien décrit leur situation et la conscience qu'elles ont d'être à la fois impuissantes (il a fallu aller chez Malanda et renoncer à honorer ce *Nkisi*), supportant passivement un état de choses qui ne leur a pas apporté d'amélioration sensible, et potentiellement si chargées de puissance qu'elles se sentent dangereuses pour le groupe tout entier. La sixième femme est la plus explicite : elle ne mettait au monde que des enfants morts-nés et avait renoncé à enfanter car elle savait que c'était le *Nkisi*, autorisé par sa rancœur croissante, qui les « mangeait », qui les faisait mourir. Ceci permet d'éclairer encore le processus décrit tout à l'heure. L'ambivalence du *Nkisi* se situe pour les Beembé en deçà de toute action et cette force qui devient, dans certaines circonstances, malveillance absolue, peut être orientée vers son pôle bénéfique, la protection des enfants. En renonçant à procréer, donc à « nourrir » le *Nkisi*, cette femme ne luttait pas de la bonne façon car elle nuisait en même temps aux autres puisque l'esprit, insatisfait, pouvait aller s'attaquer à d'autres femmes. Pour que cet esprit ambivalent devienne bénéfique, il faut l'accepter, « aller le prendre » et — nous le verrons — le nourrir symboliquement afin qu'il ne désire plus « manger » les enfants.

Malanda, certes, a libéré le pays beembé de la sorcellerie mais, en assimilant dans un premier temps ce *Nkisi* des femmes aux esprits maléfiques, il a ôté tout moyen d'action religieux aux Beembé et particulièrement aux femmes sur qui repose, tout le monde en est bien persuadé, la prospérité humaine de la société. Il faut donc réintroduire le culte de cet esprit tout en soulignant dans le rituel ce qui distingue cette cérémonie des manœuvres d'appropriation individuelles propres à la sorcellerie. La spécificité de ce *Nkisi* et la garantie de sa bienveillance résideront donc dans la publicité donnée aux cérémonies qui l'honorent et l'invitent à se manifester. Ce sera également la publicité donnée aux rancœurs si dangereuses des femmes qui trouvent là l'occasion de s'exprimer ouvertement, devant tous, et avec une grande connaissance de leur place et de leur action possible sur le groupe. Ce seront enfin les paroles d'apaisement, les offrandes, l'usage d'objets symbolisant la paix.

Le discours du chef de famille. Histoire et légitimation du culte

Avant de s'adresser directement au *Nkisi* pour le faire venir, il faut encore que le chef de famille *(mpfumu kanda)* donne publiquement son accord et précise la place qu'il assigne au *Nkisi* par rapport au culte anti-sorcier de Malanda par rapport à la pratique de la sorcellerie et par rapport à ses propres relations avec les esprits des défunts. Son discours qui dure quinze minutes est trop long pour être reproduit intégralement ; je me contenterai de citer et de commenter les principales articulations.

Il commence par expliquer son peu d'empressement à venir par le fait qu'il est malade, d'une maladie que les soins les plus modernes dispensés à Pointe-Noire n'ont pu faire cesser. Il souffre depuis longtemps d'étouffements et d'insomnies et la sollicitude de son fils chez qui il logeait n'a pu contribuer à le guérir : « J'étais comme un coq à l'engrais tant j'ai croqué de médicaments (occidentaux) ; j'en ai pris de toutes sortes et mon fils m'en donnait comme on donne du maïs à un poulet. » Voyant cela, il a préféré retourner dans son village et il ne veut surtout pas que son retard de ce soir soit interprété comme un blâme ou une réticence et il va s'appliquer à démontrer l'intérêt qu'il porte à la célébration convenable du *siku*. Il ne refuse pas le culte au *Nkisi* ; il l'a déjà dit à la *nganga* et, bien qu'il ne l'ait jamais pratiqué, « le *Nkisi* n'est pas à moi », il rappelle que sa famille paternelle est aussi celle de Tsoko Madiba, la *nganga*, et il l'exhorte à bien conduire la cérémonie : « Que Tsoko Madiba fasse bien le *siku* de ses pères car ce sont mes pères qui l'ont mise au monde. » Il promet que le lendemain matin il mettra les femmes malades dont il est le chef de famille entièrement sous la dépendance de la *nganga*, comme on confie un malade à un guérisseur, pour qu'elles puissent ce jour-là ramasser dans la rivière tous les *bilongo* du *Nkisi*, y compris ceux que l'on n'avait pas encore rapportés au village lors des précédentes initiations et ainsi neutralisés. Il présente cette cérémonie comme la répétition et le complément de celles qui eurent lieu lors de consécrations antérieures. Il cite les *nganga-Nkisi* qu'il a connues ; Lembé qui a été chercher son *Nkisi* (le support matériel de son *Nkisi*) au pied d'un fromager dans la savane et Bungu Yémé qui a trouvé le sien dans un champ d'arachides tout proche. « Demain, je serai présent pour lui indiquer le chemin », c'est-à-dire : je manifesterai à nouveau mon accord et je donnerai à Tsoko Madiba toute liberté pour agir.

Arrêtons un instant ce discours pour en éclairer quelques passages. Le chef de famille fait un geste bien difficile pour quelqu'un dans sa position. Il s'apprête le lendemain à céder une partie de ses droits sur ses nièces (1), les malades, pour qu'elles accèdent, sous la conduite de Tsoko Madiba, à une « puissance » qu'il n'a jamais possédée. C'est là un renoncement exemplaire, preuve de bonne volonté et condition nécessaire pour que ces femmes puissent trouver tous les *bilongo*, faute de quoi tout serait à recommencer. Il accepte que son pouvoir de chef de famille soit diminué pour le bien général. Même si cet effacement est temporaire, il n'est pas sans danger ; le même mot en effet *(ku yakasa)* désigne le fait de confier un malade à un guérisseur et celui de livrer quelqu'un à un sorcier mangeur d'âmes. Il faut donc bien que le *Nkisi* que l'on honore ce soir soit tourné vers le pôle bénéfique du monde magique et que le chef soit assuré du bien-fondé de son geste. C'est pourquoi il rappelle l'autorité qu'il a sur la *nganga* et qui lui est conférée par une lointaine parenté (parenté qui exprime très probablement d'anciennes relations de servitude). C'est pourquoi il souligne aussi l'ancienneté de cette pratique et il énumère les deux *nganga* qu'il a connues et qui ont, elles aussi, trouvé leurs *bilongo* dans des conditions que les auditeurs du discours sont invités à supposer semblables. Ce rappel historique destiné

(1) Les villages beembé sont fortement endogames, et cela depuis longtemps. Les femmes d'un même lignage ne sont donc pas toutes dispersées dans les villages de leurs époux, comme c'est la règle dans les sociétés voisines. Elles forment un groupe cohérent où l'entraide est assurée (voir G. Dupré, « Les naissances d'une société », à paraître).

à légitimer la cérémonie en cours souligne cependant une différence notable entre les lieux de ramasage des *bilongo* de l'ancien temps et celui qui a été choisi pour le lendemain. Lembé et Bungu Yémé ont trouvé leurs *bilongo* dans la savane, l'une au pied d'un arbre et l'autre dans un champ d'arachide ; or Tsoko Madiba s'apprête à emmener les femmes vers une rivière et à trouver leurs *bilongo* dans l'eau de cette rivière. Aucun indice cependant ne permet d'assigner à cette différence une importance quelconque ; le compte rendu du deuxième *siku* pourra peut-être éclaircir ce point.

Après avoir utilisé les arguments jugés les plus décisifs pour prouver sa bonne volonté, le chef de famille poursuit son discours en soulignant l'importance de l'assistance et le rôle qu'elle va être appelée à jouer. Il commence par indiquer le caractère officiel de sa présence : il est venu parce qu'on lui a dit qu'il y avait du vin pour lui (du vin de palme, de la sève de palmier fermentée). Or l'absorption de vin par le chef de famille marque tous les rituels beembé. Boire le vin, par exemple, au cours des tractations précédant un mariage est le signe que le mariage pourra se faire ; le chef de famille ne boit jamais sans avoir versé au préalable quelques gouttes de vin sur le sol pour satisfaire les ancêtres et s'assurer de leur accord. Le vin est symbole de pouvoir et de paix, offrande privilégiée faite aux morts. Cette partie du discours est très claire et marque bien l'accord du chef de famille : « Que les morts et les vivants ne disent pas que je n'ai pas bu de vin ; buvez ce vin que je viens de goûter ; que Tsoko Madiba fasse bien le *siku*, de bon gré. » Il analyse ensuite la situation qui a fait de lui un chef de famille avec des responsabilités qui s'étendent à plusieurs autres familles et les circonstances particulières, qu'il ne détaille pas, qui l'ont privé ce soir de la présence de personnes (en particulier d'une femme) plus qualifiées que lui pour prendre la parole ce soir. Il conclut : « Maintenant nous tous morts et vivants nous sommes ici présents. Que les morts qui ne s'intéressent pas au *Nkisi* me suivent chez moi (il s'apprête à partir car il a quitté son lit seulement pour faire ce discours). Que ceux qui s'y intéressent fassent trembler les malades à merveille (les femmes possédées par le *Nkisi* dansent d'une certaine façon appelée « tremblement ») ; que les cœurs contrits se réjouissent ; que les femmes stériles retrouvent leur santé, qu'elles soient de ma famille ou d'une autre. Réjouissez-vous époux et épouses, voici la *nganga* qu'on cherchait ; c'est en quelque sorte votre enfant et elle est venue vous délivrer de la prison où vous étiez. Ouvrez vos cœurs afin de recouvrer la santé. »

Tous les éléments sont à présent réunis pour que l'esprit puisse se manifester. Les dernières paroles du chef de famille dont la force spirituelle transparaît à travers l'imparfaite traduction ont englobé les défunts du village. Elles soulignent le rôle actif qu'ils vont jouer lors de l'arrivée de l'esprit et ceux qui auraient l'intention de troubler la cérémonie sont invités à s'éloigner. Le chef de famille en effet se définit surtout par sa position charnière, entre les vivants et les morts, qui lui donne capacité à agir sur les défunts ; l'une de ses tâches principales consiste à empêcher ces défunts *(Nkugu)* d'intervenir dans la vie du village. La fin du discours rassemble en peu de mots les exhortations et les chants du début : « Nous sommes tous présents ; réjouissez-vous époux et épouses » ; les preuves de l'inocuité de la cérémonie : « C'est en quelque sorte votre enfant qui est venue vous délivrer » ; et le rappel du modèle d'action du *Nkisi* : « Ouvrez vos cœurs afin de recouvrer la santé. » Une femme lui succède alors pour souligner l'inefficacité du voyage chez Malanda et la nécessité d'« accepter » à nouveau ce *Nkisi* qui est celui des ancêtres et dont il semble qu'elle fut *nganga* autrefois.

Parenthèse

Il me faut ici revenir quelques heures en arrière et insister sur un événement que j'avais cru sans rapport avec le *siku*. Lorsque j'arrivai à Nkila Ntari vers huit heures du soir, le village était en émoi et plusieurs personnes étaient groupées autour d'une femme qui, loin du feu déjà allumé, gémissait et se tordait de douleur couchée sur le sol. La scène faiblement éclairée semblait dramatique ; la femme se plaignait bruyamment, sans aucune retenue et les témoins, gênés, parlaient d'annuler le *siku*. Cependant, lorsque je proposai d'emmener la malade à l'hôpital en voiture, les Beembé qui reconnaissent depuis longtemps les bienfaits de cette institution refusèrent tout net. La situation était irritante. D'une part on refusait de soigner cette femme que l'on disait prête à mourir, d'autre part on parlait de reporter le *siku* à une date inconnue. Impatiente et désappointée je m'étais rapprochée du feu et désintéressée de cette femme que j'avais oubliée lorsque la cérémonie commença enfin. Ce fut le lendemain, lors de la traduction de l'enregistrement que je remarquai l'embarras du chef de famille « obligé » de parler à la place d'une femme, dont le nom n'était pas cité, que la maladie avait empêchée de venir. En décrivant ici la fin du discours, l'intervention d'une voix féminine répétant ce que les « confessions » avaient déjà abondamment souligné me parut étrange. Pour prendre la parole, à contretemps semblait-il, cette femme ne pouvait être qu'une ancienne *nganga*. Quand on travaille sur des notes déjà vieilles et loin du « terrain », des remords de ce genre débouchent rarement sur une explication ; il est plus simple de négliger ce lambeau

d'information qu'on ne peut traiter. Ce texte, insatisfaisant, fut mis à l'écart pendant un an, puis repris, corrigé, partiellement réécrit. Ce fut lors de la dernière lecture que les trois « faits » furent enfin rapprochés. La cérémonie du *siku* avait bel et bien commencé avec la chute de cette femme. Cette brusque maladie était bien en rapport avec la reprise d'un culte négligé et la crise de cette *nganga* qui ne me fut pas présentée comme telle marquait l'importance et les dangers de l'entreprise. Le chef de famille n'est pas le seul à se déssaisir de ses pouvoirs pour favoriser le culte au *Nkisi* d'eau ; les anciennes *nganga*, médiatrices auprès d'autres *Nkisi*, *Nkisi* de terre par exemple, doivent elles aussi céder devant le développement de l'influence du *Nkisi* d'eau. Cela ne se fait pas sans douleur. Le chef de famille quitta le lieu de la cérémonie, courbé sous le poids des *Nkuyu* récalcitrants et cette femme, surmontant son appréhension, vint enfin donner son accord.

L'histoire au présent

La première partie qui définissait le lieu, le temps, les ressorts d'action et les personnages est à présent terminée. Il est 23 h 30. La personnalité du *Nkisi* qui va se manifester ce soir est délimitée de façon suffisante. Il est le *Nkisi* qui préside à la santé et à la fécondité des femmes, qui, de ce fait (?) réside dans l'eau, celui qui échappe à la définition des autres *Nkisi* maléfiques dont Malanda a débarrassé le pays. C'est un *Nkisi* bon et puissant qui a marqué son mécontentement d'être confondu avec les *Nkisi* maléfiques. Il a toujours (?) été honoré en pays beembé et le moment est venu de l'honorer à nouveau. Le *siku* du 16 juillet 1973 est ainsi unique et fortement localisé dans l'histoire beembé. Aucun *siku* ne peut être pareil à un autre car les circonstances, bien que globalement semblables, varient de village à village en fonction des traditions religieuses, des événements passés et des acteurs rassemblés. Les définitions du rite proposées dans les dictionnaires postulent une a-temporalité qui n'a rien de général, que rien ne vient vérifier dans le cas des Beembé. Le *siku* ne se propose pas de « détacher le groupe des participants des adhérences multiples de la vie profane ou quotidienne en lui permettant de « revivre » des événements situés hors du temps historique ». Il se propose au contraire de faire vivre aux Beembé un moment capital de leur présent en rappelant l'existence des anciennes *nganga-Nkisi* et la nécessité pressante de remettre en honneur un culte abandonné à tort. En outre, aux yeux de l'observateur extérieur, la cérémonie du *siku* ne peut reproduire une cérémonie antérieure ; les hiatus provoqués par l'implantation des missions, puis par l'« acclimatation » de l'Armée du Salut et enfin par les voyages chez Malanda ont été suffisamment nombreux pour provoquer des modifications importantes dans l'univers des *Nkisi*. Des recherches menées peu après chez les Beembé ont montré que celui que l'on vénère ce soir n'était autrefois qu'un *Nkisi* parmi d'autres, et même plutôt mineur ; mais il est devenu le seul dont le culte soit à présent légitime et nécessaire. Le chef de famille, en faisant allusion aux *bilongo* ramassés autrefois dans la savane confirme (involontairement?) qu'on aura affaire ce soir à une réinterprétation d'éléments autrefois répartis dans un espace symbolique plus vaste. L'appel au *siku* des ancêtres est une affirmation de la légitimité de ce *siku* ré-inventé. Rien ne permet de conclure que le rituel suivra strictement un ordre défini depuis des temps immémoriaux et d'autres éléments du discours déjà mentionnés indiquent que certaines circonstances sociales ont été fortement modifiées : la suppression de la sorcellerie n'aurait pu avoir lieu sans un changement profond de la société beembé et cela seul souligne bien la nécessaire quantité d'innovations qui caractérisera la cérémonie de ce soir. Enfin un dernier élément qui est totalement absent des diverses définitions du rite, du rituel ou du cérémonial est l'explication du système d'action du *Nkisi* qui est ébauchée dans le discours du chef et dans les rancœurs des femmes. Cette explication apparaît d'abord conforme à la façon de penser des sociétés dévolues à l'ethnologie : il existe des forces para- ou supra-humaines qui peuvent agir sur les hommes et réagir à certains comportements humains. Mais, et cela je crois n'a guère été observé à propos des rituels, elle fait preuve d'une grande perspicacité sociale et d'une grande connaissance des ressorts d'action profonds des individus. Je n'ai pas outrepassé les droits et les pouvoirs que me donne ma situation d'observateur étranger spécialisé en affirmant que les *Nkisi* n'existent que dans leur rapport aux vivants et que ce sont les actes des vivants qui leur donnent vie et pouvoir. Je n'ai fait que commenter, avant de les citer, les rancœurs des femmes beembé. Lorsque ces mêmes femmes lient l'efficacité de l'intervention des *Nkisi* à la récitation publique de leurs rancœurs, lorsqu'elles disent leur certitude que cette paix de l'âme nouvellement acquise dénouera leur corps et leur permettra d'enfanter à nouveau, elles ne font qu'exprimer une des lois les plus universelles du comportement que notre science commence à peine à formuler. Elles délimitent en même temps une pratique dont l'efficacité est certaine : connaître (ses conflits) et accepter (son passé et son ambivalence), « ouvrir son cœur », c'est aussi maîtriser son devenir.

Nous voici loin des explications mécaniques du rite qui ne font que reprendre en les rigidifiant les discours-masques généralement proférés pour

les idéologies « primitives ». Et ceci exactement quand le début des possessions va donner au *siku* l'aspect énigmatique et spectaculaire qui caractérise de la façon la plus extérieure les cérémonies « primitives », comme si, après cette parenthèse que j'ai largement soulignée, le rite beembé décidait de se conformer à son moule ethnologique, non sans le déborder par ses pirouettes et ses improvisations.

Début des possessions et fin de l'observation

Après cette ultime confession, Tsoko Madiba verse du vin sur le feu où sont censés résider des *Nkisi* (il ne s'agit évidemment pas du *Nkisi* auquel on s'adresse depuis le début de la soirée, mais je n'ai pu en apprendre plus ; on verra plus loin les rapports de l'eau et du feu). Une femme apporte un bâton de kaolin *(mpembé)*. La guérisseuse demande qu'on éteigne un feu qui brûlait derrière une des cases pour que le *Nkisi* ne puisse hésiter sur sa destination. Elle trace ensuite sur la malade et ses compagnes des traits avec le kaolin : un trait sur le front, un sur chaque tempe, un sur chacun des bras, près de l'épaule. Pendant ce temps l'assistance chante : « Ha, brillant, brillant, luisant » ; « on me peint avec le kaolin brillant » et continue avec le chant décrit comme spécifique du *Nkisi* : « Quel oiseau s'est peint de blanc? c'est le corbeau *(kinkwaka)*. » Le kaolin est un élément essentiel de ce culte ; il intervient dans chaque relation avec le *Nkisi*. Chaque fois que l'on déploie le morceau de raphia tissé extrait du panier où l'on conserve les *bilongo*, une pincée de cette argile qui « baigne » tous les objets est déposée, à l'aide de coquillages, dans la paume de chaque témoin qui l'avale avec respect. J'en ai moi-même mangé plusieurs fois, invitée à cela pour des raisons ouvertement mentionnées qui étaient autant de définitions de ma personne : étrangère dont la présence constitue pour le *Nkisi* un danger à neutraliser, femme semblable aux femmes beembé à conserver en bonne santé et enfin mère de jumelles spécialement concernée par ce *Nkisi* et visiblement bénie par lui malgré mes origines lointaines. Ouvrons ici une parenthèse qui résulte de mon travail avec des *nganga* de diverses obédiences. Plus encore que la cendre, ce feu éteint, dont on marque le front des adversaires après la résolution d'un conflit, l'argile blanchâtre est symbole de paix et de calme. En relation avec l'eau puisqu'on la trouve sur les berges des rivières, elle en possède certaines propriétés : le froid, la fluidité. Avec les pierres du *Nkisi*, galets de rivière longuement polis par l'érosion fluviatile, ou tufs sculptés par le bouillonnement d'une cascade qui, elles, sont identifiées par leur « chaleur », elle représente, à nouveau pulvérisée dans le panier de la *nganga*, l'eau solide, transportable, emprisonnée, apprivoisée, socialisée, à la fois signe et garant de la bienveillance foncière du *Nkisi* ambivalent. C'est également un médicament « laïque » fort utilisé et la carrière de Nzaou fournit sur les marchés du pays beembé des alignements de cylindres de la grosseur du bras que chacun peut acheter à bas prix et qui sont exportés jusqu'à la capitale.

Dans la cérémonie de ce soir, les marques au kaolin créent un lien entre les femmes et le *Nkisi* qui sait désormais chez qui il peut se manifester en toute légitimité. Ceci pour reprendre les explications beembé. En fait, et les Beembé sont aussi pleinement conscients de cela, la résolution des conflits latents par l'exposé des rancœurs va permettre au groupe présent de manifester collectivement sa solidarité. Les malades « trembleront » mais ce sera grâce au soutien actif de toute l'assistance. Il est 23 h 50. La *nganga* procède alors au dédoublement de son panier. Elle y puise quelque chose et un morceau de tissu dans lequel elle l'emballe et dépose le tout dans un autre panier qu'elle met sur la tête d'une des femmes assises. Toute femme beembé possède au moins un de ces paniers *(futu)*, réduction des grandes hottes qui sont les instruments de portage. Ces paniers finement tressés, parfois ornés de motifs rougeâtres ont une sorte de couvercle, autre pièce de vannerie semblable à une petite assiette creuse qui s'emboîte sur l'ouverture, le creux à l'intérieur. Dans ce panier les femmes, dès l'adolescence, conservent de menus objets insolites issus du règne végétal, animal ou minéral qu'elles considèrent comme autant de signes de leur alliance avec le monde naturel et qui entretiennent en elles l'espoir qu'un *Nkisi*, un jour, les déclarera, au moyen d'une trouvaille plus explicite, dignes de devenir son interprète.

A minuit cinq, l'esprit ne s'est pas encore manifesté. En revanche le tambour ne résonne plus convenablement. Une personne s'y est introduite, comme l'avait fait lors d'un précédent *siku* le jeune homme qui, deux heures auparavant, avait exhibé le phallus de tissu. La personne est expulsée, invisiblement, et le joueur approche le tambour du feu pour redonner à la peau une tension convenable. La femme qui a reçu le panier a effectué une sorte de danse assise, a été agitée de quelques soubressauts. Tsoko Madiba pose à présent le panier sur la tête d'une autre femme, puis elle verse du vin autour du feu, puis le vieil homme vient exécuter à nouveau sa danse obscène. Les deux femmes qui ont porté le panier un moment sur leur tête se lèvent tandis que la troisième qui l'a laissé tomber le pose entre ses jambes. Le jeune bouffon se manifeste à nouveau. La spécialiste est mécontente ; si l'esprit ne vient pas, c'est qu'il y a encore des nœuds, des résistances, quelque part. La malade se lève alors tenant la poule blanche et un litre de vin de palme et l'assistance

crie pour appeler le *Nkisi*. La malade demande qu'on lui laisse la place de danser ; elle fait mine plusieurs fois de sortir de l'espace central mais elle recule vers le feu. Vers 0 h 30, la possession est déclenchée chez elle. Quelqu'un lui donne alors une cuvette émaillée qu'elle tient tout en dansant. Une autre femme entre en transe et danse à genoux ; une autre encore se lève ; peu à peu toutes les femmes s'animent et dansent autour du feu. La malade fait alors le tour du feu et asperge la foule de vin de palme (pour en offrir aux *Nkuyu* massés derrière les vivants?). Les femmes dansent en se heurtant, évoluent ensemble un moment puis se séparent. Certaines tournoient sur un pied, bras déployés ; d'autres glissent dans la poussière sans lever les pieds. La plupart ont des mouvements très accentués du bassin. L'assistance les encourage de cris rythmés par les tambours déchaînés et par les hochets. Vers minuit quarante, on apporte une dame-jeanne de vin palme aux joueurs de tambour. A une heure quinze, l'une des danseuses mime une scène où elle est poursuivie par un homme.

C'est à ce moment que la fatigue me fait cesser l'observation. Le magnétophone tourne à vide depuis longtemps, depuis l'épisode du kaolin. Le lendemain à six heures, au lever du jour, les danses cessent enfin ; les chants (non enregistrés) mentionnent *mukongolo*, l'arc-en-ciel, autre symbole du *Nkisi* d'eau. Les femmes se réunissent près du feu mourant pour partir à la rivière, acte fondamental de la « prise » du *Nkisi* d'où le public est exclu. Seule la *nganga* et les futures *nganga* peuvent y aller et je les vois s'éloigner en file dans le sentier bordé d'herbes ployant sous la rosée et disparaître dans le brouillard du petit matin.

Le rite en action

L'observation incomplète de cette dernière partie met en relief l'épreuve de force constituée par de telles cérémonies. Certes le public s'est beaucoup clairsemé pendant la nuit mais les futures *nganga* vont encore parcourir plusieurs kilomètres avant de rechercher sous l'eau, sur les pierres glissantes, celles qui, par leur chaleur, seront jugées détentrices de la puissance du *Nkisi*. A leur retour, en fin de matinée, une autre cérémonie se déroulera qui fera appel aux joueurs de tambour à peine reposés et l'ultime preuve de leur capacité à devenir *nganga* doit alors être démontrée. Il leur faut désigner lequel des deux paniers renversé à terre dissimule un verre d'eau. A ce stade, les femmes sont titubantes de fatigue et l'assistance revenue en masse fait de son mieux pour les encourager à terminer l'épreuve. Je n'ai pas assisté à ces scènes à Nkila-Ntari.

La fin de l'observation montre que malgré tous les préalables, toutes les assurances, tous les gestes jugés efficaces, la possession est lente à se manifester. Cette lenteur fait partie du rituel au même titre que les épisodes burlesques qui alternent avec les ultimes tentatives de Tsoko Madiba pour persuader l'esprit de venir. Jusqu'au dernier moment l'issue demeure douteuse et chacun des acteurs et des participants s'efforce de rendre la situation irréversible. L'effort, l'espoir, la prière exprimés par le comportement de tous, les danses obscènes qui rappellent l'activité procréatrice des femmes, les constats d'impuissance de la *nganga* viennent contredire ce que le rite pourrait avoir de mécanique et d'assuré. A Nkila-Ntari, un seul *siku* précéda la prise du *Nkisi* dans la rivière et il dura jusqu'au matin. A Moandi, trois *siku* successifs furent nécessaires et le quatrième projeté fut annulé à cause de l'épuisement des futures *nganga*. C'est que nous avons affaire à un rituel en cours d'élaboration, à la reprise et à l'extention d'un culte naguère délaissé, situation peut-être plus fréquente qu'on ne le dit en Afrique. Les modifications intervenues entre temps dans la société se répercutent sur le rite qui est véritablement une re-création dotée d'enrichissements récents et de variantes locales. Ici, la souplesse du rite souligne la situation d'innovation ; les variations témoignent d'une modification des apparences liée à un changement de sens. Il ne faudrait pas que, par un souci exagéré d'exactitude, on en arrive à figer cet aspect des sociétés autres, à réduire leurs manifestations religieuses à une succession strictement codifiée de gestes et de paroles : en refusant d'accorder de l'importance à certaines variations, à certaines « anomalies », l'observateur peut déclarer tout changement impossible, inconvenant, voire contraire à la « vérité » intemporelle dont il a affublé cette société.

> Allez à Moandi : mes grands-mères sont toutes *nganga* ; c'est la religion de l'avenir. Abbé Nkala Benjamin.

Du 1er au 2 août à Moandi

Les acteurs

L'observation de ce *siku*, le troisième en trois jours, va permettre de souligner la dynamique de ce rituel en pleine expansion. Le *siku* était sur le point de commencer lorsque j'arrivai, peu avant 21 h 30 et il était quasi terminé lorsque je décidai de repartir peu après 1 h 10. Je ne disposais pas ce soir-là d'un magnétophone si bien que seule une faible partie des chants, des confessions et des discours est brièvement résumée grâce à des questions

hurlées dans l'oreille de mon interprète et à des réponses faites de la même manière. En revanche c'est un village où je revins souvent par la suite et où je pus observer les deux cérémonies importantes qui suivent le *siku* : le retour de l'eau et le sacrifice du cochon qui, là, précéda la « découverte » du verre rempli d'eau. Le *siku* de Nkila-Ntari avait été vu par hasard sans que je puisse y revenir et enquêter sur le groupe social qui y avait participé. L'interview préalable de la *nganga* le 27 juin n'avait porté que sur sa consécration à elle et aucune information recueillie alors n'indiquait que les *siku* seraient nombreux cette année-là pendant la saison sèche. A Moandi la fête est plus longue qu'à Nkila-Ntari et rassemble davantage de participants. Deux *nganga* principaux sont nécessaires, un homme et une femme ; deux familles sont représentées : les Mimbéri, avec un homme et quinze femmes et les Bakoyi avec un homme et cinq femmes. Le *siku* est officiellement pour Bulému, une femme de Mimbéri, mais les Bakoyi, alliés aux Mimbéri, y prennent une part active ; ce soir ils comptent trois spécialistes, un homme et deux femmes.

Les acteurs principaux sont donc plus nombreux : 24 personnes auxquelles il convient d'ajouter le vieux chef de famille des Mimbéri qui sera, au cours de la soirée, accusé de sorcellerie, son successeur désigné, les trois joueurs de tambour et le danseur obscène assisté d'autres bouffons occasionnels. La disposition est à peu près la même qu'à Nkila-Ntari ; l'espace au centre duquel brille le feu est délimité par la maison de Maniékou, le chef actif des Mimbéri, contre le pignon de laquelle s'adossent au début cinq femmes et les deux *nganga* chargés d'ordonner la cérémonie. Ces femmes seront désignées dans le récit tantôt comme les malades, bien que seule Bulému soit réellement atteinte, tantôt comme les futures *nganga*, tantôt comme les femmes, distinguées ainsi des spectatrices ou des femmes spectatrices. A droite de la maison sont les deux tambours, *ngomo* et *mukondzi* ; en face, les spectateurs hommes et mon fauteuil à côté de celui du vieux Mukoko, chef des Mimbéri ; à gauche la foule des femmes spectatrices et des enfants avec quelques hommes. A la périphérie rôdent les grands collégiens en vacances dont certains sont munis de magnétophones hélas en trop mauvais état pour que je puisse faire déchiffrer une seule cassette. Parmi eux se trouve le fils jumeau survivant de Mungélé, une *nganga-Nkisi* présente ce soir. Les deux officiants, Nguala, l'homme et Mayengo, la femme sont vêtus de rouge. Nguala porte un pagne noué à la taille sous une chemise rouge ; tous deux portent des peaux de *mbala*, un carnassier nocturne proche du renard, Mayengo dans la main et Nguala attachée à la taille. Nguala fait tinter des clochettes de métal.

L'entrée en scène et le « marquage » des acteurs principaux

Au début, tous les *nganga* réunis autour du feu discutent. Les tambours jouent sans ardeur, les spectateurs parlent entre eux. Une scène m'échappe alors qui m'est racontée le lendemain. Le long du mur de la maison, du côté où le feu n'éclaire pas, Mayengo soigne les maux de dents. Une lampe à pétrole posée à terre éclaire à peine l'obscurité diffuse ; elle passe la main rapidement et légèrement le long de la joue douloureuse et recueille un petit coquillage marin qu'elle offre à son patient : le mal de dents disparaîtra peu de temps après. Beaucoup d'amateurs se sont présentés car le prix des soins soir-là est offert par le chef de famille, alors qu'une intervention individuelle coûte 100 F.C.F.A. (2 F). Le coquillage ira rejoindre les objets rares du *Nkisi* dans le petit panier dont j'ai parlé tout à l'heure.

21 h 40. Nguala empoigne le tambour de peau et se rapproche des femmes assises en frappant sur la peau. L'autre tambour le suit, puis les instruments s'éloigneront et Nguala cédera sa place au joueur attitré, un homme de Bakoyi. Le tambour à lèvres est frappé par Mbuku, homme de Mimbéri et gendre de Maniéku qui fera aussi une fois le bouffon.

21 h 45. Un homme, un bouffon, vient danser quelques secondes devant les femmes avec de grands mouvements du bassin d'avant en arrière. Son apparition est soulignée par des cris. Les tambours accélèrent le rythme, les hochets suivent ; le bouffon se glisse dans le cercle des *nganga* : c'est Toto Nkombo qui finira par s'enivrer au cours de la soirée. La première chanson concernait les jumeaux. Je n'en ai ni le texte ni le résumé, mais les jumeaux, nous l'avons vu, sont liés au *Nkisi*, étant, de toute évidence, une démonstration de la fécondité des femmes. Une grande femme avec un bébé dans le dos se trémousse un peu : c'est Bilongo qui fut une *nganga-Nkisi* et dont la consécration doit être (prochainement?) refaite ; elle est la mère d'une adolescente, Mbumba, dont on reparlera par la suite. C'est la seule qui m'avait accueillie chaleureusement, les autres ayant paru considérer ma présence comme un mal nécessaire. Un autre bouffon, un adolescent cette fois, vient de temps en temps, brièvement, se déhancher avec force. On chante une deuxième chanson concernant les jumeaux.

21 h 50. Une femme, Kimpolo, *nganga* depuis longtemps me dit-on, la première de toutes, vient saluer la foule. Elle porte une pagne rougeâtre, des peaux de carnassier et une cloche de bois. Le feu semble prêt à s'éteindre.

21 h 52. Il y a une pause. Les musiciens regagnent leur place et cessent de jouer. Quelqu'un vient me

réclamer de l'argent parce que j'ai demandé le nom des participants.

21 h 53. Nguala chante : « Je suis présent » accompagné au tambour. Le feu a été ravivé. Après ce bref chant, les *nganga* se concertent à nouveau. Je remarque la *nganga* Mungélé qui tient aussi des peaux. Il est **21 h 55** ; les tambours se rapprochent un peu du feu et ne se déplaceront plus ensuite. La musique recommence avec plus d'ardeur ; les hochets sont secoués avec vigueur ; les *nganga* se concertent toujours près du feu. La musique s'arrête puis reprend pour une autre chanson de jumeaux où il est question de l'oiseau *kogo* celui qui, comme le corbeau, a des plumes blanches. Les femmes reçoivent les traits de kaolin. Le *siku* a lieu officiellement pour Bulému, une grosse femme qui souffre d'une maladie envoyée par le *Nkisi*. Elle a au début quatre compagnes, proches parentes, dont deux habitent Pointe-Noire et sont venues profiter des pouvoirs thérapeutiques du *Nkisi*. En réalité, tout le monde espère que la grande Mbumba, une femme qui ne figure pas dans le groupe initial, âgée de 35 à 40 ans, acceptera enfin de se laisser posséder par l'esprit. C'est de l'avis de tous l'héritière de la première *nganga-Nkisi* décédée depuis longtemps qui était la mère de Maniéku et l'ancêtre de presque tous les Mimbéri réunis ce soir.

Pour annoncer que les femmes vont recevoir les marques tracées au kaolin sur la figure, on chante : « Quel oiseau a des taches blanches? Quel oiseau se peint de blanc? C'est le *kogo* ». Les *nganga* se peignent le visage, traçant les *mpili* ou traits : un trait vertical au-dessus de l'œil, deux traits horizontaux sur les tempes dans le prolongement de l'œil et un trait sur le gros orteil à la racine de l'ongle. Puis le conciliabule reprend. Je m'aperçois alors que l'assistance s'est étoffée ; le cercle des spectateurs est à présent continu, hommes et femmes séparés, les hommes groupés vers les musiciens, les femmes en face d'eux. Nguala marche le long du groupe des hommes dont les premiers rangs sont assis à terre en agitant un hochet. Ici, tous les hochets sont faits de courges creuses. A 22 h 04, le chant sur l'oiseau *kogo* reprend. Nguala et Mayengo peignent les femmes, les autres *nganga* se peignent entre elles ; je reconnais Bilongo déjà ornée qui peint une des *nganga*. Deux spectateurs laissent tomber leur hochet ; des enfants se précipitent pour les ramasser.

22 h 07. Une demi-minute de silence, puis Nguala prononce quelques mots que l'on me qualifie de prière. Vient alors, à 22 h 08, longuement scandé, le chant qui, à Nkila-Ntari, avait accompagné le traçage des traits et conclu les confessions : « *ngoyo* », brillant. On me dit que c'est le chant d'entrée ; les hochets intensifient leur cadence, une *nganga* attardée dessine sur ses orteils la dernière ligne blanche assise près du feu. D'autres *nganga*, à peine visibles dans l'obscurité, tracent des traits au kaolin sur la figure des hommes de Mimbéri. Le vieux Mukoko qui semblait somnoler se lève alors pour rajouter du bois dans le feu. On entend des cris et des rires dans le groupe des spectatrices et les jeunes gens discutent vivement derrière moi, au delà du groupe des hommes.

22 h 12. Un silence termine cette partie. Les *nganga* alors se saluent deux par deux, face à face. Chacun touche les paumes de l'autre puis pose ses paumes sur sa poitrine au-dessus des seins puis jette de côté le bras droit puis le bras gauche. Le nom de la salutation n'apprend rien ; c'est « *mboto* ». On se salue journellement des dizaines de fois en se disant « *mboté* », ça va.

Appels au *Nkisi*

22 h 14. La musique a repris, plus scandée qu'auparavant. On répète le mot « *nziinga* », prenez-le, attachez-le, devenez-en propriétaire, mot réservé aux esprits *Nkisi* et *Nkuyu*. Puis après un bref silence vient un chant qui accompagne le retour de la rivière après la « prise » du *Nkisi*. On me le résume ainsi : « Nous sommes allés à l'eau, Mayengo Oyé » (Oyé est une acclamation de joie utilisée dans les circonstances les plus variées, y compris les meetings). La musique est plus calme ; la phrase plusieurs fois répétée prend des allures de litanie. Nguala verse du vin autour du feu. Deux *nganga* se saluent encore. **22 h 22.** Nguala fait tourner la poule blanche autour du feu, lui enlève quelques plumes qu'il jette dans le feu, danse un moment en tenant une bouteille de vin. Cette poule, c'est la poule des esprits, celle qu'aiment les esprits. Chaque Beembé garde les poulets blancs de sa maison pour les sacrifices. Celle-ci a été fournie par la famille des Mimbéri. Son propriétaire n'est pas connu et ce détail apparaît sans intérêt. Je note qu'il y a à présent environ 15 femmes près du pignon de la maison. Le rythme s'amollit. **22 h 24.** C'est le silence, brusque et presque total, intervalles séparant chaque progrès de la cérémonie. Puis Nguala entonne : « apportez le vin », c'est-à-dire : donnez ce qu'il faut pour attirer les esprits. Il fait mine plusieurs fois de verser du vin autour du feu. La foule l'encourage ; on crie. Le bouffon reparaît. Cette fois c'est une vieille femme aux déhanchements grotesques ; elle fait, m'explique-t-on, la danse obscène du *Nkisi* qui provoque, choque et fait rire. Mon interprète me glisse à l'oreille que les tremblements (les possessions) commencent.

22 h 25. Un homme paraît. Il danse en sautant sur un pied et en tournant sur lui-même. Il se tient

très droit. Des cris s'élèvent. Il porte une chemise rouge, un pagne tacheté et une peau de civette, autre carnassier nocturne lié aux pouvoirs des *nganga* en général. C'est Nguému, de la famille des Bakoyi. Les femmes tremblent-elles aussi? ce n'est guère perceptible.

« La terre tremble » ; premières possessions

22 h 26. Une pause encore qui permet d'entendre chez les spectateurs des rires et des commentaires.

Vient un chant fortement rythmé concernant la cérémonie de consécration des *nganga*. Je note le mot « *bunganga* »; on me le traduira le lendemain par : « Ne m'empêchez pas d'exercer mon art ». L'art, c'est *bunganga*, la transformation d'une personne en *nganga*. Les femmes à présent debout près du feu s'agitent davantage. Mayengo danse sur un pied, puis sur l'autre et tourne sur elle-même, comme Nguému. (Ici se place dans mon cahier une notation curieuse, notation que je n'ai pas eu l'idée d'éclaircir malgré les nombreuses explications que je me suis fait donner par la suite sur cette soirée ; j'ai écrit simplement : « la terre tremble ».) Aussitôt après, Bidilu, une femme de Bakoyi, devenue *nganga* en même temps que Nguému, se met à tournoyer. L'interprète se penche vers moi pour hurler « elle est vraiment prise ». Les Beembé distinguent deux sortes de tremblement, celui qui fait tourner et celui qui fait sautiller sur un pied. Les deux *nganga* combinent ces deux formes, signe d'une forte possession.

22 h 29. Un bref silence souligne l'ardeur précédente ; puis on chante sans grande force les paroles qui parlent de « *mvungu* », la bougeotte. Cette « qualité » définit un attribut essentiel des *nganga* ; ils ne sont pas « tranquilles », ils s'agitent sans cesse (sans doute voyageaient-ils beaucoup au temps où personne n'osait s'aventurer hors du village). Chez les Beembé, comme dans tout le Congo, être remuant n'est pas une qualité. Les enfants qui ont la bougeotte sont considérés avec inquiétude et beaucoup se voient dotés d'un nouveau nom '*Isakala*', assieds-toi, tiens-toi tranquille. Cela souligne les caractéristiques psychologiques particulières des *nganga* qui les désignent à la fois comme des êtres à part et inquiétants.

22 h 38. Un autre chant que je n'ai pas noté. Nguala tend plusieurs fois la poule et les peaux de carnassier vers les musiciens. Ce geste les inciterait à jouer plus vigoureusement. Les *nganga* sont groupés vers les malades. Leur disent-ils quelque chose et quoi? C'est bien trop loin pour entendre quoi que ce soit, puis ils reviennent dans le cercle. Mayengo semble les exhorter (à quoi?).

Discours des *nganga* des deux chefs de famille ; confessions des femmes

22 h 40. Nguala imitant la voix que l'on attribue aux esprits s'adresse aux musiciens d'une voix éraillée. Il tient toujours la poule mais il a posé devant la porte le litre de vin aux 3/4 plein. N'ayant pas pu saisir un mot-clef de son discours, je n'ai pu en susciter le souvenir chez mon interprète le lendemain. Les spectatrices crient des acclamations *(milolo)*. On chante un chant qui rappelle le vin que l'on donne aux esprits. Les *nganga* sont toujours face aux malades.

22 h 05. Une femme se met à tituber, allant vivement de la porte au feu, là où sont réunies malades et *nganga*. Elle chante et chaque phrase est soulignée par les hochets. L'interprète traduit, profitant des interruptions : « l'esprit veut aller chez une femme », hochets, « le nom de cet esprit est Mbumba », cris et hurlements, « deux malades vont encore trembler ce soir ». Le véritable but de la réunion est annoncé par la cousine parallèle (sœur chez les Beembé) de Bilongo qui n'est pas *nganga-Nkisi*. Nguala et Mayengo dansent tous deux. Nguala saute sur un pied, la femme tournoie. Il est **22 h 46.** Mayengo et une autre *nganga* jettent de la nourriture aux esprits par-dessus les spectateurs ; des petits morceaux arrachés à un tubercule de manioc bouilli, nourriture habituelle des Beembé et des pincées de pâte de graine de courge, l'un des mets les plus savoureux et les plus appréciés chez les Beembé et dans tout le Congo. Le feu est très haut et très brillant. L'opération s'accompagne de cris. Une pause suit. Mayengo se tourne vers les spectatrices et les harangue. Les discours vont commencer et je ne pourrai n'en obtenir que des bribes le lendemain. Le vieux Mukoko se lève pour parler brièvement. Des cris soulignent ses paroles. Mayengo à nouveau, selon mon interprète, demande en pleurant qu'on la laisse consacrer de nouvelles *nganga*. On lui répond par des cris, par une intensification et une accélération de rythme des hochets et des tambours. L'expression « pleurer » employée par mon interprète souligne la gravité de l'enjeu de ce *siku*. Il faut que Mayengo réussisse à faire ces consécrations sans cela les conséquences seront terribles, aussi affreuses que des décès. Et peut-être y aurait-il vraiment des décès si cette cérémonie ne pouvait aboutir.

22 h 48. Nguala tourné vers les jeunes gens massés derrière les tambours chante : « Ce que mon ancêtre a fait, je le ferai aussi ». Les jeunes répètent les paroles ; les hochets sont secoués très rapidement, les pas de danse sont aussi plus rapides.

22 h 50. Un homme entre dans le cercle et salue les *nganga*. Nguala explique quelque chose avec

véhémence. Le silence s'installe. Les confessions vont commencer.

22 h 52. Une femme dit ses rancœurs : certains de ses enfants sont morts et elle accuse Mukoko de les avoir fait mourir par sorcellerie. Puis elle chante ; les spectatrices répondent « *yobo* », comme à Nkila-Ntari. Le vieux Mukoko est resté dans le cercle, le dos au feu. Maniéku, le *mpfumu kanda*, tient à présent une lampe à pétrole allumée ; il dit quelque chose. Une deuxième femme se confesse.

23 h 01. Maniéku parle à nouveau et Nguala répond : « hier, dès le début, les malades ont tremblé ; pas ce soir ; il y a quelque chose qui ne va pas ». Nguala brandit la bouteille de vin : « Ce sont les parents (la parentèle) qui empêchent de trembler. » Maniéku répond : « Parfois aussi les spectateurs » et sa réponse est accueillie par de telles acclamations que je me sens pâlir. Certes, je suis venue sans être invitée. Mais je me sens autorisée à rester. N'ai-je pas commencé à m'informer sur les *Nkisi*? N'ai-je pas passé la journée dans une des familles d'origine de ce groupe de villages, au delà du pays beembé, chez les Téké-tié? près de 200 km sur ces routes impossibles ; une plongée dans le passé comme on en fait rarement, puisque cette famille s'est scindée il y a 7 générations ; mais aussi un aperçu vertigineux et simultané du présent et du futur puisque là-bas aussi les possessions recommencent. Je sais bien que je gêne, mais je ne veux pas qu'on me chasse. Mais non, il s'agit là d'une remarque rituelle, au sens vulgaire de sans conséquence, et au sens plein de totalement opératoire ; l'avoir dénoncé suffit à affaiblir l'obstacle.

23 h 05. Nguému, le deuxième *nganga* masculin parle. On scande ses phrases avec le mot « *yobo* », comme pendant une confession. Il se fait un grand silence. Mukoko se tient entre le feu et les tambours. Les femmes sont massées en demi-cercle vers la maison avec Maniéku et les *nganga*. Tout le monde écoute et scande « *yobo* ».

23 h 08. Une pause. Les hommes *nganga* échangent du tabac. Mukoko va se rasseoir puis revient et, comme le chef de famille de Nkila-Ntari, fait l'historique du culte au *Nkisi*. Accompagné par les clochettes de Nguala et par des *yobo* vigoureux, il énumère le nom des anciennes *nganga* de la famille. Il dit ce qu'il a donné pour la fête : la poule, l'argent pour ôter les maux de dents, le vin, le cochon (qui sera immolé 6 jours plus tard). Ce résumé donné à vif, à voix basse cette fois à cause du silence, est hélas insuffisant. Mais on peut penser qu'il répond à l'accusation de sorcellerie lancée tout à l'heure et que Mukoko entend ainsi prouver sa bonne volonté par sa participation au culte du *Nkisi* bénéfique. Mukoko vient ensuite se rasseoir près de moi, guidé par un enfant, car, m'explique-t-on, il voit très mal.

Cette unique démonstration de faiblesse est peut-être destinée à souligner la perte d'une partie de ses pouvoirs. Tout comme le chef de Nkila-Ntari qui avait confié ses nièces à la *nganga* et s'était ainsi déssaisi de son emprise totale, Mukoko vient d'affirmer (à nouveau, il sera obligé de jurer sur Croix Koma le jour du sacrifice du cochon) qu'il renonce à la sorcellerie et qu'il s'en trouve tout affaibli. Un sorcier qui renonce à la sorcellerie se condamne à mort car les esprits maléfiques qu'il ne « nourrit » plus se retournent contre lui et le « mangent ». Nguala le harangue ; Mukoko répond sans bouger de son fauteuil. Puis Maniéku prend la parole. Les *nganga* sont assises à terre près du feu. Mayengo parle à son tour ; le silence retombe pour quelques secondes. Alors Nguala entonne un chant, tourné vers les musiciens. La musique reprend, bruyante et bien rythmée.

23 h 20. La jeune Mbumba, une adolescente de 12 ans, fille de Bilongo Tutu, en qui on a déjà discerné de précoces dispositions pour « trembler » et qui de ce fait n'a pas été envoyée à l'école, pénètre dans le cercle et commence à dire ses rancœurs. L'interprète qui avait écouté sans manifester la moindre réaction me traduit : « elle se plaint parce que sa mère a refusé de lui donner une nouvelle hotte ». Il me paraît extravaguant qu'une telle plainte soit digne de publicité et que les spectateurs puissent la mettre sur le même plan que l'accusation de sorcellerie dont Mukoko vient de faire l'objet. Mais, apparemment, vu l'absence de rires ou de sourires chez mes voisins, je dois être la seule à penser cela. Plus même, le silence respectueux qui a accueilli cette déclaration faite d'une voix si fraîche ferait croire qu'il s'agit d'un moment important de la soirée. La musique reprend et aussitôt les femmes commencent à danser. Deux grosses brassées de bois sont jetées dans le feu. On crie ; le rythme s'accélère. La jeune Mbumba fait une démonstration de sa capacité à trembler et pose ses mains, paumes cachées, au-dessus des seins, comme une *nganga* qui tient des peaux de carnassier pour une divination ; puis elle disparaît dans la maison. Les hochets scandent le rythme de plus en plus fort mais aucun autre signe de possession n'apparaît. Les femmes destinées à trembler tiennent chacune une peau de carnassier, une main tenant la queue, l'autre tenant l'autre extrémité.

23 h 22. Le feu brille. La jeune Mbumba revient et danse, mince et légère. On acclame, puis le silence tombe brusquement.

Un chant s'élève : « Ici le *Nkisi*, ici le tambour » que l'on me traduit par « le tambour de peau est

indispensable au *Nkisi* ». Toutes les femmes dansent en suivant le rythme et sur leurs deux pieds, donc sans être possédées.

23 h 24. Nkengé, qui tout à l'heure avait annoncé la venue de l'esprit de Mbumba défunte demande que l'on continue encore les confessions. Elle a découvert une femme qui n'a pas tremblé. La confession suit. Nkengé la souligne de grands gestes des bras. Mayengo entonne une chanson dont j'ai le texte le lendemain : « un enfant (ou un inférieur) dit quelque chose à quelqu'un ; ce peut être un conseil d'adulte » ; texte traduit sur place par : « quelle que soit la petitesse (en âge ou en situation sociale) d'une personne, elle peut dire quelque chose de bon ». Allusion à une situation bien connue : d'abord la grande libéralité et la bienveillance des vieux Beembé en général envers les jeunes ; ensuite l'intervention de la jeune Mbumba ; le fait que les principales interprètes du *Nkisi* soient des femmes ; le fait que les premières *nganga-Nkisi* aient été des femmes serves et qu'au début du siècle, comme l'a montré la suite de mon enquête, les chefs de famille beembé donnaient à un esclave, choisi pour ses capacités, l'exercice de certains pouvoirs magiques dangereux à manipuler. La même allusion aux capacités de l'« enfant *nganga* » avait été faite à Nkila-Ntari.

Quoi qu'il en soit, ce chant est stimulant. Le rythme s'accélère à nouveau. Les femmes spectatrices poussent des cris perçants, ce sont les *milolo*. Les *nganga* immobiles font face aux élues massées vers la maison. Celui qui frappe le tambour de peau bondit dans le cercle. Il mime une danse obscène avec Mayengo, acclamé par des cris et des rires. Il retourne à sa place. Maintenant les femmes sont en cercle autour du feu. Nguala et Nkengé tremblent ; Bilongo, l'enfant toujours dans son dos, tremble avec eux.

STAGNATION - REPRISE

23 h 35. Après une pause, la musique reprend. Les danses ont peu d'ardeur.

23 h 37. Nguala s'adresse aux femmes *nganga* d'une voix rauque, imitant le ton qu'on attribue aux esprits. On chante ; les danses se sont arrêtées. On me traduit hâtivement le chant : « l'oiseau *kogo* n'a pas de force ; le *Nkisi* ira à l'eau ». L'oiseau est-il potentiellement puissant comme l'enfant? ou bien, veut-on dire : « la soirée traîne en longueur mais prenons patience ; tout se passera bien ».

23 h 42. Mukoko va haranguer les futures *nganga* ; les femmes *nganga* sont massées derrière lui. Je croise les jambes pour changer de position mais l'interprète me demande de les décroiser car l'esprit ne pourrait plus venir. Mukoko harangue à présent les musiciens. Quelqu'un parlemente du côté des femmes ; Mukoko se tourne vers elles et hurle quelque chose. Il n'y a pas de musique.

23 h 45. Quelqu'un remarque que la famille n'est pas complète. Certaines femmes sont restées chez elles. Il s'agit probablement de deux *nganga-Nkisi* des Bakoyi effectivement absentes.

23 h 50. La musique reprend sur un chant de Nguala qui se chante lui-même. On me traduit : « Nguala est allé à l'eau ; il y conduira les gens. » Les *nganga* accompagnent par de faibles mouvements du corps. Nguala alors se penche au-dessus des femmes à nouveau assises près de la maison.

23 h 57. Kimpolo, la *nganga* des Bakoyi se met à trembler. Les possessions vont se déclencher à de brefs intervalles au moment même où je note : « je suis déçue, j'ai si sommeil, je pense que les gens vont abandonner ».

Après Kimpolo, Nguala et Nkengé tremblent. Les femmes spectatrices hurlent de joie. Je ne vois plus les femmes, séparée d'elles par Nguala et Nkengé derrière qui sont massées les autres *nganga*. Mukombo, une femme de Mimbéri, en deuil, le crâne rasé, qui n'aurait pas dû venir ce soir ne peut s'empêcher d'avancer dans le cercle et de trembler. Elle combine deux formes de tremblement ; dansant d'un pied sur l'autre et tournoyant ; signe qu'elle est fortement possédée. Une autre femme commence à trembler. La musique s'arrête brusquement quelques secondes puis reprend avec les cris des spectatrices. Mukombo continue à trembler. Un jeune vient m'inviter à trembler moi aussi avec une brève danse obscène exécutée devant moi, à la grande joie des voisins ; des gamins l'imitent aussitôt. Il s'agit du joueur de tambour à lèvres, gendre de Maniéku. On chante : « il faut danser pour réjouir les esprits, les esprits des vieilles mamans déjà mortes ». C'est une allusion à Mbumba, la mère de Maniéku.

Une femme parmi les malades vient danser escortée de gamins qui se déhanchent avec ardeur. C'est Ngunga. Trois femmes à présent tremblent. Nguala, tout en dansant, se dirige vers le groupe des futures *nganga* décidément lentes à se laisser posséder. Quelqu'un a remis du bois dans le feu.

0 h 03. Une pause après cet épisode musical le plus long depuis le début. Une femme harangue les malades. Toutes les *nganga* sont tournées vers elle. C'est Mayengo qui leur dit : « vous n'avez pas d'enfants parce que vous avez négligé l'esprit de votre famille ».

0 h 07. Mayengo chante. Un rire énorme balaie l'assistance, on répète le chant ; les hochets se

déchaînent. L'interprète encore secoué de rire traduit rapidement : « Qui peut aller dire à Nguala que le *Nkisi* est vraiment dans l'eau, au point que le courant l'a emporté ? » On apporte une dame-jeanne de vin pour les musiciens, mais Mukoko se la fait donner. Le moment ne serait-il pas venu? Pas de transe pendant ce temps.

0 h 30. Pause. Les *nganga* de nouveau le dos au feu font face aux femmes massées vers la maison. Mayengo chante, les femmes répètent, viennent autour du feu mais ne dansent pas. La moitié des *nganga* dansent. On implore Dieu en chantant « Nzambi, Dieu, fait ce qu'il faut faire ».

0 h 16. Pause. Les musiciens réclament leur vin. On remet encore du bois, puis la musique recommence. Bidilu et Mayengo tremblent. Le bouffon va chercher la dame-jeanne.

LES NŒUDS SE DÉNOUENT — MBUMBA EST POSSÉDÉE

0 h 18. Pause. On parle, on réclame des verres. La dame-jeanne est posée — est-ce un compromis ? — devant la porte de la maison de Maniéku et non près des musiciens. Une des femmes se confesse alors : « Hier j'ai eu le tremblement mais on m'a dit que ce n'était pas vrai et j'en ai eu de la rancœur » (voilà pourquoi l'esprit ne vient pas ce soir). Il semble que toutes les futures *nganga* vont étaler à nouveau leurs griefs. Mais Mbumba prend la parole, Mbumba pour qui le *siku* a lieu. On me résume : elle aussi a des rancœurs. Voici que déjà des femmes de sa famille sont allées à l'eau (sont devenues *nganga*) et la maladie continue. Mais elle doit cesser de parler car elle tremble. Commentaire satisfait de l'interprète, collégien de 17 ans : « c'est bien l'esprit de Mbumba, sa grand-mère maternelle qui l'a saisie ». Mbumba cependant réussit à achever sa confession : « elle voit bien à présent que le *Nkisi* l'estime ; elle consent à aller à l'eau ». Elle se met alors à sautiller sur un pied.

0 h 26. Les chants s'arrêtent. Mbumba continue à sautiller ; elle s'essouffle. Une femme se confesse. J'en profite pour aller chercher une couverture dans la voiture car le froid est vif. Quand je reviens, les *nganga* se reposent assises près du feu ; une autre femme se confesse. La dame-jeanne est vide à présent. Une autre confession hâtivement notée : « Quand j'étais mariée, on disait que mon mari ne faisait pas d'enfants avec moi (me délaissait? était impuissant? stérile? mal accordé?) ; j'ai divorcé ; alors on m'a traitée de prostituée ; j'en ai eu de la rancœur ; je ne regrette plus ».

0 h 34. Mbumba qui danse toujours commence un chant où je saisis le mot *lulembu*, la jeune feuille de palmier qui sert à tresser les colliers protecteurs et médiateurs. Les *nganga*, dont certaines sont assises et d'autres debout, contemplent Mbumba. Elles dansent un peu à nouveau. Une d'elles a activé le feu en rapprochant le bout des branches non brûlé.

0 h 36. Bulému, la seule à être réellement malade, tremble assise. Mayengo chante ; on me traduit : « Voilà, cela se réalise ». Nguala tient de nouveau la poule. Les spectatrices poussent des cris de joie. Quatre des *nganga* à présent tremblent de la façon la plus accentuée : tournoyant sur un pied ; trois des malades les accompagnent. Nguala agite la poule ; les acclamations continuent. J'aperçois Mukoko qui emporte discrètement la dame-jeanne et les verres sans avoir besoin de personne pour le guider. Les gamins reprennent leur danse obscène. Toutes les futures *nganga* sont à présent debout. Elles dansent toutes sans ordre autour du feu. Certaines s'en approchent de très près ; l'une d'elles disperse les braises avec ses pieds. Mbumba fait de même, puis d'autres encore, mais c'est Mbumba qui balaie les braises avec son pied le plus souvent. Mbumba traverse le feu encore très rougeoyant sans cesser de sautiller et éparpille les braises. Les acclamations deviennent des hurlements et je m'entends à peine hurler avec tout le monde. La majorité des femmes restent à la périphérie des braises. Les danses sont plus variées que le tournoiement et le sautillement. Une grande femme garde une jambe allongée sur le côté, l'orteil effleurant le sol ; Mungélé danse un moment les jambes écartées. Mukiétu, une femme qui est allée à l'eau en même temps que Mungélé mais qui n'est pas la gardienne du panier, traverse à son tour le feu et tremble. Des gamins en profitent pour envoyer prestement des braises sur les spectateurs qui les renvoient vers le feu.

0 h 44. La joie est à son paroxysme ; on ne voit presque plus rien à cause de la poussière soulevée par les danses. Le feu réduit en braises est largement étalé. On n'entend plus les tambours ; seuls les hochets rythment les danses à présent frénétiques. Mbumba s'est enfin arrêtée mais Mukiétu danse. Le tambour reprend. Le bouffon du début maintenant bien ivre danse en brandissant une bouteille de vin vide.

0 h 47. Les danseurs se reposent. La musique continue ainsi que les cris et les chants. On rapporte un peu de bois. Nguala vient me demander de l'argent ; je lui donne 1000 F C.F.A. Il dit qu'il va les partager.

0 h 50. Mbumba danse à nouveau, lentement ; seule puis Mayengo se met à danser. Le feu rassemblé brûle de nouveau.

0 h 53. Les *nganga* font cercle autour du feu avec les malades. On danse sans transe.

0 h 54. Arrêt de la musique. Mbumba fait un solo. Entonne un chant qu'on reprend avec les hochets auxquels vient s'ajouter le tambour. Elle danse sur un pied, lourdement pendant trois ou quatre sautillements puis change de jambe. Une jambe reste raide, les orteils effleurant le sol. Puis elle fait des petits pas rapides, la croupe sautillante, les mains à la hauteur des épaules (comme si elle tenait les peaux de carnassier). Cris et hurlements l'encouragent. Une autre vient danser accompagnée par le bouffon. Mbumba danse à nouveau sur un pied et agite spasmodiquement l'autre jambe, puis l'étend raide, l'orteil effleurant le sol. Elle danse à petits pas, les jambes agitées de tremblements. Ngunga, une femme qui a été « découverte » ce soir, l'entraîne à travers le feu. Acclamations. Deux autres femmes dansent mais je remarque que le cercle des spectateurs s'est éclairci. Une *nganga* fait le tour du feu en dansant et repousse habilement avec un pied les braises éparses autour du feu.

1 h. Pause. Mbumba sautille toujours. Le batteur du tambour de peau est parti ; on utilise le Mukondzi, le tambour à lèvres.

1 h 02. Mbumba danse toujours, plus alerte encore que tout à l'heure. Les autres regardent ou discutent. L'assistance continue à se disperser. Une *nganga* saute à travers le feu. C'est à présent le jeune Maniéku, héritier de Maniéku, qui bat le tambour à lèvres. **1 h 05.** Mukoko s'avance vers le feu et le reconstruit avec du bois neuf en forme de cône. On chante un chant qui accompagne le départ vers l'eau qui n'aura lieu qu'au petit matin (plus tard en fait à cause de la grande fatigue des futures *nganga*) « Allons à l'eau, Mayengo, Oyé. »

1 h 06. Une pause de quelques secondes. Une femme tient une poule près du feu. C'est Diébé Justine, une femme de Mimbéri qui n'a pas tremblé et qui n'ira pas à l'eau. Elle tient la poule devant son pubis les pattes tendues en avant (?).

1 h 08. Pause. Makoko, chaque fois qu'il se rassied arrange sa couverture autour des épaules et sur sa tête avec soin. Les chants ont repris ; les femmes sont groupées près du feu. Quelques-unes tressautent de la croupe. Mais à présent, le rythme n'est plus le même ; des spectateurs se hasardent dans le cercle. C'est la fête laïque qui va se prolonger encore. Un homme vient me demander l'heure. Je lis 1 h 10, sa montre marque 0 h 40 ; il a l'air catastrophé.

C'est fini pour moi ; d'ailleurs le cahier est plein. Avant de partir, je demande à mon interprète de noter, comme je l'ai fait ce soir, le retour de l'eau qui aura lieu demain à une heure indéterminée et je lui laisse ma montre.

Comparaison entre les deux siku

Ces deux observations livrent des scènes à la fois semblables et différentes. Cela tient d'abord à la façon de noter la succession des événements. A Moandi, j'ai cherché à compenser le handicap causé par l'absence de magnétophone par des notations aussi exhaustives et aussi fréquentes que possible. Je n'ai rajouté dans les pages précédentes que les explications recueillies par la suite strictement nécessaires à la compréhension du déroulement de la cérémonie. Elles concernent le sens des bribes de chansons, leur texte parfois donné en plus de la traduction approximative notée sur le vif et surtout la définition sociale des acteurs. A Moandi, j'avais l'avantage d'une expérience précédente et de plusieurs interviews avec des *nganga-Nkisi* qui m'avaient donné accès à l'essentiel des *siku* et m'avaient déjà introduite à l'idée de variantes locales. En revanche, je n'ai pas eu le détail des discours. Certains, comme les concertations entre *nganga* et les harangues aux femmes malades massées vers la maison auraient été impossibles à enregistrer. Mais, autre avantage du travail à Moandi, j'ai pu, les semaines suivantes, revenir fréquemment et interroger toutes les *nganga* présentes, sauf Nguala qui a refusé, prétextant la fatigue. J'ai aussi pu disposer d'observations presque complètes sur le cycle cérémoniel. Hormis les deux *siku* des deux jours précédents dont je n'avais pas été informée, et l'épisode de la collecte des pierres de *Nkisi* qui est réservée aux seules futures *nganga*, j'ai le compte rendu de trois moments importants : le retour de l'eau noté par mon interprète ; le sacrifice du cochon le 6 août suivi par le choix entre le vin et l'eau ; l'ouverture du panier avec exposition des pierres au soleil, observation spontanément faite par mon interprète alors bien entraîné (12 août).

Une seule *nganga* à Nkila-Ntari ; un homme et une femme à Moandi assistés d'un homme et de trois femmes résidant au village. Une seule famille à Nkila-Ntari, deux à Moandi. Un seul *siku* qui dure jusqu'à l'aube, trois *siku* dont le dernier s'arrête peu après une heure du matin. A Nkila-Ntari, c'est la reprise d'un culte délaissé au moins depuis les voyages chez Malanda ; à Moandi, la reprise est plus ancienne, marquée dès 1959-63 et accélérée en 1972 après l'intervalle dû à l'emprise de Malanda. A Nkila-Ntari, il s'agit de guérir une femme atteinte d'une maladie assez éprouvante ; à Moandi, le même prétexte s'accompagne de la ferme volonté de persuader une autre femme désignée depuis longtemps (par quoi? essentiellement semble-t-il par sa place dans une généalogie, place soulignée par

son nom) de reprendre l'héritage d'une grande *nganga-Nkisi*. A Nkila-Ntari, les femmes dansent à la périphérie du feu, à Moandi elles le traversent et sautillent longuement dans les braises. Dans les deux cas, l'arrière-plan, le décor sur lequel se détache cette cérémonie est le renoncement à la sorcellerie. A Moandi, je n'ai pas entendu d'allusions à Malanda et l'interprète n'avait pas traduit les épisodes au cours desquels Mukoko avait été accusé de sorcellerie. Mais, après le sacrifice du cochon, le vieillard accusé à nouveau de sorcellerie se défendra énergiquement en invoquant son voyage chez Malanda et protestera de son innocence sur la croix qu'il trace dans la poussière. Porter la croix chez Malanda est l'un des épisodes principaux du renoncement à la sorcellerie.

L'ancienneté de la reprise et le nombre de participants permettraient de penser qu'on aura affaire à Moandi à un rituel plus complexe et plus élaboré. Mais, contrairement à cette supposition, la confrontation terme à terme et quart d'heure par quart d'heure de ces deux *siku* montre qu'il n'y a pas complexification mais seulement répétition des épisodes et quelques interversions. En gros l'armature est la même et la succession des séquences très semblable. Dans les deux cas, un « détail » donne à la cérémonie une dimension autre, accrochant le déroulement du rituel à l'opposition sexuelle. A Nkila-Ntari, c'est l'ex-*nganga*, une femme, qui revient sur son refus et qui, prenant la parole après le chef de famille, autorise la poursuite du *siku* et en cautionne le résultat. A Moandi, c'est la plaisanterie féroce de Mayengo qui, en pleine cérémonie, laissant entendre que Nguala n'a pu retenir le *Nkisi* parti au fil de l'eau, constitue un détail étonnant à première vue. Cela se situe à 0 h 07, quelques minutes avant que le vin soit apporté aux danseurs (signe à Nkila-Ntari du bon déroulement de la soirée) et peu de temps avant que Mbumba se décide à « accepter » le *Nkisi*, à reprendre le rôle de sa grand-mère. Cette plaisanterie sacrilège est à rapprocher des confessions qui « dénouent » et permettent la manifestation de l'esprit. Malgré l'existence de vieux *nganga-Nkisi*, d'ailleurs simultanément serviteurs d'autres *Nkisi*, et bien que l'impulsion de ce renouveau du culte au *Nkisi* d'eau ait été donnée par Nga Ntaba, un homme, le développement actuel de ce culte semble être l'apanage des femmes. Ici, Mayengo porte atteinte à la légitimité de Nguala et le déclare moins compétent qu'elle pour servir l'esprit puisqu'il l'a peut-être laissé échapper dans la rivière. Cette phrase amplifiée par les rires de l'assistance et répétée plusieurs fois affirme la supériorité des femmes dans ce culte et remet en ordre une cérémonie (peut-être) partiellement troublée par le rôle dominant de Nguala.

A l'appui de cette explication. Il faut noter que, le plus souvent en Afrique noire, les femmes sont les principales actrices des rituels de possession. Chez les Kongo décrits par K. LAMAN, les *Nkisi* d'eau qui provoquent l'« extase » ont une notable proportion de *nganga* féminines. Chez les Tsaayi, les femmes sont les plus nombreuses dans le rituel *Mukisi* ; mais les rares hommes possédés selon le rituel concurrent *Nkila*, accèdent très rapidement au stade de *nganga*. Pour en revenir à Nguala, il apparaît le seul homme initiateur, et, dans la longue liste de consécrations au *Nkisi* d'eau établie à Moandi, il apparaît associé à des *nganga* féminines différentes ; ni sa supériorité ni son exclusivité ne sont évidentes dans la pratique.

Enfin, le lecteur le moins attentif ne manquera pas de souligner les « inconséquences » de cette description qui parle tantôt du *Nkisi*, tantôt des *Nkisi*, tantôt des *Nkuyu*. On ne voit pas très clairement qui est, ou qui sont, les esprits « possesseurs », esprits de la nature venus de l'eau, de la terre ou du feu, esprits des morts errant dans les villages. On ne voit pas très bien non plus s'il s'agit de possession, temporaire ou permanente, ou d'une réincarnation qui serait alors permanente. Ces flottements de termes ne visent qu'à restituer la difficulté de l'observation et souhaitent rester conformes à la présentation beembé de la cérémonie. Plutôt que de vouloir trop hâtivement classer, étiqueter, naturaliser et fausser les termes, j'ai préféré garder l'imprécision beembé, plus précise peut-être, plus révélatrice en tout cas de la résurgence de formes religieuses polymorphes.

La nécessaire ambivalence

HISTOIRE DES *Nkisi* ; L'AMBIVALENCE DÉTRUITE

Le recensement des *nganga* au village de Moandi en août 1973 a permis de dénombrer 8 *nganga-Nkisi*. Les consécrations sont collectives, mais une seule femme par groupe sera la gardienne du panier et *nganga* au sens strict. Les autres sont des aides occasionnelles ; elles peuvent aussi soigner certaines maladies bénignes attribuées à l'action des *Nkisi*. L'aspect thérapeutique du culte à un *Nkisi* et aux *Nkisi* est important pour la compréhension des divers *Nkisi* et de la théorie religieuse qui englobe leur mode d'action.

Le culte au *Nkisi* d'eau est très ancien chez les Beembé. Le plus vieux récit de consécration que j'ai recueilli m'a été raconté par le *nganga* lui-même et date de 1916. C'était un jeune homme de condition servile. Un autre homme d'une soixantaine d'années a aussi été consacré au *Nkisi* vers 1925 et son frère exerce les fonctions de *nganga-Nkisi*. Ces trois hommes participent au renouveau actuel du rituel,

en conseillant certaines malades et en les envoyant aux femmes *nganga* qui participent de plus près au nouveau culte. En outre ces hommes sont aussi dépositaires d'autres pouvoirs, cumulant les spécialités et les titres de *nganga-Mukomo*, *nganga-Mumpa*, *nganga-Nkondi*, par exemple ; il semble qu'ils aient considéré l'usage du *Nkisi* d'eau comme une spécialité mineure peut-être moins sujette à distorsion vers les abîmes du maléfique. Je n'ai pas trouvé de femme *nganga-Nkisi* aussi âgée qu'eux (enquête non exhaustive), mais avec une assez grande certitude, j'ai pu diviser le pays beembé en deux ensembles géographico-religieux très inégaux : la zone des villages situés entre Moandi et les chutes de la Bouenza (zone I) où fleurissent les *siku* et le reste du pays (zone II) avec Mouyondzi, la sous-préfecture, et Nkila-Ntari. Toutes les *nganga* interrogées dans les deux zones m'ont renvoyée à deux initiateurs, Nga Taba déjà décédé, et Nzumba Lubaki, une femme que je n'ai pu voir et dont les pouvoirs sont si grands qu'elle aurait provoqué la naissance d'un enfant chez une Européenne stérile. Tous deux vivaient dans la zone I et sont originaires de la Sous-Bouenza, partie boisée du pays beembé où les influences des Yaa (Yaka ou Yaka-Laali selon les auteurs) de Sibiti sont aussi fortes que mal connues.

Si je tente de mettre en commun des informations diverses, je peux proposer l'historique suivant : selon une *nganga* de 40 à 50 ans, Malombo (zone II mais originaire de la zone I), il y a un foyer de dispersion situé vers les chutes de la Bouenza au nord-ouest de Mouyondzi, chutes qui alimentent à présent une usine hydro-électrique, grâce à des techniciens chinois. Le « propriétaire » de ces chutes est mort récemment pour avoir déménagé le couple de sirènes qui habitait au pied de la cascade et permis ainsi la construction de la dérivation. Ce foyer de dispersion dessert tous les villages, laali et tié d'origine, qui se trouvent entre la rivière et Mouyondzi (zone I). Un nom a été cité une fois pour désigner la plus puissante des *nganga-Nkisi* Nga Léfutu (Léfutu signifie cendre) que Malombo prétend avoir vue lorsqu'elle était enfant. Elle cite également le nom de 8 autres *nganga* du même village dont une l'a initiée. Actuellement, sans que je puisse affirmer qu'il s'agit exactement des mêmes pratiques, c'est Nzumba Lubaki qui a repris le flambeau et qui a initié un certain nombre de femmes ainsi qu'un seul homme, Nguala. Parmi les *nganga* interviewvées au sud et au sud-est de Mouyondzi (zone II), deux furent consacrées par elle, dont Tsoko Madiba. A Nkila, tout près de Mouyondzi, cette dernière, assistée de Malombo, a consacré *nganga-Nkisi* une femme déjà désignée à une position exceptionnelle par sa place dans son lignage : elle est *nganga-Muziri*, occupant, faute d'héritier, une place dévolue à un homme et assurant le culte aux *Muziri*, mannequins plus grands que nature qui figurent des ancêtres historiquement repérables.

Il m'a été très difficile de dater ces consécrations. Malombo fut initiée avant 1940 puisqu'elle céda une partie de ses accessoires à l'Armée du Salut et le reste à Malanda ; elle parle à présent de se faire consacrer à nouveau. Les deux autres furent initiées séparément dans les années 50 et la *nganga-Muziri* le fut pendant la présidence de Fulbert Youlou (1959-1963). Ce sont là des repères importants car, en me basant sur les rancœurs des femmes j'ai pour hypothèse un renouvellement et une extension du culte. On constate que les initiées de la zone II sont espacées et peu nombreuses. Tsoko Madiba n'a eu une fille spirituelle que près de 20 ans après sa consécration, celle de Nkila-Ntari, Dyambu. En revanche, Nguala et Mayengo que nous avons vu officier à Moandi ont initié directement 4 *nganga* et leurs acolytes entre 1960 et 1972 ; parmi les 4 autres *nganga* de la zone I, 2 vont probablement « aller à l'eau » sous la conduite d'une femme initiée par Mayengo, car leur *Nkisi* pose des problèmes d'orthodoxie.

Dans un cas, zone I, cas de vieilles traditions spatialement bien délimitées, nous assistons à des consécrations en chaîne, dans l'autre à une reprise qui, en 1973, en était encore à ses débuts. Une deuxième initiation était annoncée en novembre 1973 sans que la date soit fixée. L'homogénéité relative du culte est assurée par la filière qui va de Nga Taba à Nzumba Lubaki, à Tsoko Madiba et à Dyambu. Il faut noter ce que cette multiplication de *nganga* a d'exceptionnel. Auparavant les *nganga* des *Nkisi* d'eau étaient peu nombreux. Les trois hommes mentionnés n'ont pas eu de descendance spirituelle ; Nga Taba, après avoir initié Nzumba Lubaki et l'avoir aidée à consacrer Nguala n'a pu procéder à des consécrations supplémentaires malgré deux essais infructueux. Sa mort peu de temps après le dernier échec fut interprétée comme conforme à la loi de succession qui veut qu'un seul *nganga* succède à un autre. (La même loi gouverne en France l'apprentissage des rebouteux aux confins du Forez et de l'Auvergne.) On peut donc penser raisonnablement que ce renouveau ne reproduit pas strictement les anciennes pratiques. L'existence de plusieurs ruptures dans l'exercice de ce culte est indéniable mais l'étude des variations subséquentes est plus délicate à mener. Plusieurs femmes parlent ainsi de la destruction de leur panier qui les a obligées à une nouvelle consécration. Tsoko Madiba dit avoir sollicité son initiation, sur les conseils du plus vieux *nganga-Nkisi* pour remplacer sa sœur décédée dont le panier avait été détruit par l'Armée du Salut.

Les pèlerinages chez Malanda interrompirent le renouveau du culte au *Nkisi* d'eau qui commençait à s'esquisser. Malombo parle de se faire consacrer une troisième fois.

Plusieurs fois interrompu ou réduit à la clandestinité, le culte de ce *Nkisi* est, en 1973, l'un des rares exemples des innombrables cultes anciens dédiés à des *Nkisi* de toutes sortes. Ces circonstances n'ont pas manqué de transformer sa signification, ses buts et ses apparences. Les différences observées dans les deux *siku* résulteraient alors de fragments de cultes adressés à d'autres *Nkisi* et inclus dans le nouveau rituel sous l'influence de traditions plus propres à la zone I. C'est cette hypothèse que je vais examiner à présent.

L'EMPRISE TOTALISANTE DU *Nkisi* D'EAU ; POIDS DE L'AMBIVALENCE PERMANENTE

C'est maintenant que la longueur et l'exhaustivité de ces deux observations prennent de l'importance. Elles ont été faites alors que l'idée d'un développement récent de ce culte était déjà à l'arrière-plan de mon intérêt. Cette idée venait d'un travail antérieur sur un autre culte de possession féminin, chez les Téké-tsaayi, peuple assez proche géographiquement mais très différent socialement où il y avait eu un fort renouveau du culte à l'esprit *Mukisi* depuis 1967. Beaucoup de sociétés africaines connaissent depuis quelques années une extension des cultes de possession, tant féminins que masculins (surtout féminins) sans que ce développement soit utilisé explicitement comme hypothèse d'étude. C'est pourtant une situation particulièrement riche où l'on a des chances de se trouver face aux « auteurs du catéchisme » et de pouvoir les interroger directement, comme l'avait souhaité Marcel MAUSS.

La grande similitude dans le déroulement des deux cérémonies, similitude qui inclut nombre de variantes, d'interversions, de répétitions et d'ajouts, souligne la souplesse du rite qui se présente plutôt à l'observation comme une suite de variations sur un thème plutôt que comme un ensemble de séquences rigides. Ce culte au *Nkisi* d'eau se déploie dans un univers religieux d'où le pôle maléfique a été rejeté, où l'ambivalence des forces extra-humaines (innombrables *Nkisi*, *Nkondi*, *Mukomo*, etc.) est considérée comme nuisible puisque l'histoire récente des Beembé a convaincu chacun que l'ambivalence menait tout droit à la sorcellerie. L'invocation à Nzambi, Dieu, faite à Moandi montre que ce culte au *Nkisi* d'eau s'intègre dans le pôle bénéfique (ou plus exactement anti-sorcier) représenté par le Dieu des missionnaires et des divers cultes syncrétiques si nombreux au Congo depuis les années 30. Mais, sans doute, la religion apportée d'Europe est-elle trop tranchée dans sa conception du monde ; elle ne tient pas compte de l'ambivalence essentielle et s'avère impuissante à lutter contre le mal (la sorcellerie) qu'elle croit éliminer en ne détruisant que ses représentations matérielles. Le dernier espoir des Beembé qui ont repris à leur compte cette forme de lutte contre la sorcellerie, a été mis dans Malanda qui leur semblait concilier les pouvoirs de la religion européenne avec leurs propres représentations. Mais lui aussi s'est montré trop rigide ; il a confondu *Nkisi* et *Nkisi*, *Nkisi* à pôle maléfique avec *Nkisi* à pôle bénéfique. C'est le sens de la dernière intervention faite à Nkila-Ntari par l'ex-*nganga* avant le début des possessions : « Nous avons tous porté la croix (chez Malanda) et ce qui en réalité nous faisait du mal, c'est le (bon) *Nkisi* que les ancêtres nous ont légué. Que tous, vivants et morts, ouvrent leur cœur, hommes comme femmes, afin que les malades tremblent pour qu'on les conduise demain à l'eau ; et qu'elles n'oublient pas d'y prendre le reste des *bilongo* (des pierres sacrées). Je me disais que je n'honorerais plus le *Nkisi* car je m'étais convertie à la religion de Malanda. Maintenant, j'accepte le *Nkisi* (d'eau) ».

Bien que l'allusion au « *Nkisi* des ancêtres » et au « *siku* de nos pères » ait été faite, il est clair à présent qu'il ne s'agit pas d'une simple reprise d'un culte ancien. Au thème « Nous sommes allés chez Malanda et pourtant la maladie continue » succède vite « J'ai voulu renoncer à ce *Nkisi* et la maladie continue ». Une question importante se pose ici. Pourquoi, parmi les si nombreux *Nkisi*, un *Nkisi* d'eau a-t-il été retenu pour incarner à nouveau l'ambivalence du monde et la nécessaire utopie? Le danger et l'ambiguïté de toute action qui crée une situation inextricable est dénoué par le procédé qui consiste à rechercher dans le cœur des êtres humains les racines et le fonctionnement de cette ambivalence.

Une réponse à cette première question avait été esquissée dans un texte où je tentais, à partir des 119 *Nkisi* décrits plus ou moins longuement par K. LAMAN dans le troisième volume consacré aux Kongo, de retrouver le système conceptuel qui présidait à la classification des *Nkisi* et à leur efficacité (1). Cette étude, faite en 1972, était d'ailleurs destinée à préparer le travail de terrain sur les Téké-laali et sur les Téké-tié, proches voisins des

(1) 1975, « Le système des forces-*Nkisi* chez les Kongo, d'après le troisième volume de K. LAMAN », Londres, *Africa*, vol. XLV, nº 1 : 12-28.

Beembé car, présupposant chez eux un renouveau religieux, je souhaitais pouvoir délimiter les influences kongo, et effectuer quelques enquêtes de contrôle chez les Beembé. Ce programme fut rempli, au delà des prévisions. La similitude supposée entre les *Nkisi* kongo décrits par les catéchistes de K. LAMAN entre 1910 et 1918 selon un questionnaire qui comprenait 38 rubriques et les *Nkisi* beembé fut confirmée par le plus vieux *nganga-Nkisi* déjà mentionné qui décrivit à son tour un certain nombre de *Nkisi* identiques à ceux du pays kongo. Cependant, l'un des plus importants *Nkisi* beembé, *Nkondi*, existait chez les Kongo sous pas moins de 12 formes différentes possédant chacune des attributions spécifiques (*Nkondi ya Nkoma*, *Nkondi a Mungundu*, etc.), si bien que le *Nkondi* beembé de 1910, décrit par l'un de ces vieux guérisseurs polyvalents semble déjà résumer et cumuler des attributions réparties par les Kongo sur plusieurs *Nkisi-Nkondi*. Le mouvement de concentration que je suppose agissant dans la constitution actuelle du culte au *Nkisi* d'eau aurait déjà eu lieu 60 ou 80 ans auparavant lors de la définition, ou re-définition, du *Nkondi* beembé.

L'étude des *Nkisi* d'après le livre de K. LAMAN décrivait le système religieux (conceptuel et pratique) kongo comme écartelé entre deux conceptions antagonistes du monde, chacune concentrée autour d'un type de *Nkisi*. Ainsi, dans le monde des *Nkisi* d'eau, les hommes et les femmes peuvent être *nganga* ; ils entrent en contact avec le *Nkisi*, par l'extase (la possession) ; ils observent de nombreux interdits destinés à les faire participer à une richesse naturelle, enfants, santé, longue vie ; hommes et femmes acceptent l'ambivalence des *Nkisi* qui sont à la fois bienveillants et malveillants et la nature est considérée comme bonne et harmonieuse. Dans le monde des *Nkisi* de terre et de ciel, les choses sont inversées : seuls les hommes peuvent devenir *nganga* et ils ne connaissent pas la possession ; l'activité de ces *nganga* sera faite surtout de magie imitative et de médication et les *Nkisi* doivent faciliter l'accès à des richesses matérielles, celles que les hommes acquièrent par les voyages, le commerce, l'élevage. Ces *Nkisi* sont aussi destinés à lutter contre la malveillance foncière des *Nkuyu* et surtout des sorciers ; enfin le monde de la nature est considéré comme mauvais et dangereux. Ces deux types de *Nkisi* apparaissent nettement antagonistes et leur répartition autour de deux pôles conceptuels structure deux modes de représentations et d'action. Cependant, comme je le soulignais en conclusion : « C'est la même réalité, indivisible, mais séparée en deux catégories distinctes qui est présente au cœur des *Nkisi* d'eau et des *Nkisi* de ciel. La coexistence des deux systèmes permet aux Kongo d'appréhender le mieux possible cette ambivalence première, base du monde, qui échappe aux raisonnements les mieux construits et les plus logiques... La relation d'antagonisme constructeur définit le plus clairement possible l'existence de cette ambivalence que l'esprit humain ne peut concevoir qu'éclatée en parties opposées ».

Ce partage du monde qui existait aussi chez les Beembé et dont la rigueur apparente chez les Kongo n'a pu être décelée que par une grande minutie dans la classification des *Nkisi*, vient d'être remis en question par les voyages chez Malanda. L'éradication de tous les *Nkisi* ressentie comme nécessaire reposait sur une ambivalence trop orientée vers la sorcellerie qui avait affaibli l'indispensable relation d'antagonisme constructeur. En effet, déjà chez les Kongo, certains *Nkisi* d'eau étaient capables de dénoncer les sorciers. Chez les Beembé, après une telle divination faite par un *nganga* de *Nkisi* d'eau ou de *Nkisi* de ciel, il fallait s'adresser à un *nganga* qui pouvait lutter contre les sorciers ; choix délicat car seul un sorcier peut en vaincre un autre ; chez les Beembé, comme chez les Kongo, on s'adressait à un *Nkisi* de ciel dont le *nganga* devait utiliser le pôle maléfique sans se laisser contaminer. Il arrivait cependant souvent que le spécialiste se mette à soigner le sorcier qu'il venait d'empoisonner à la demande des plaignants. De telles pratiques avaient fini par discréditer nombre de *nganga* de *Nkisi* de ciel ; l'éradication totale de tous les *Nkisi* correspondait à un refus global de cette confusion. Le « retour » d'un *Nkisi* d'eau qui, de par son histoire, ne devrait plus se prêter à de telles confusions, ne supprime pas totalement le jeu de l'ambivalence et l'un des buts du *siku* est de définir sa « constitution », son mode d'action afin d'empêcher un retour en force du pôle maléfique de cet unique *Nkisi* déclaré légitime.

Ainsi se combinent chez les Beembé deux mouvements contraires. L'orthodoxie déclarée du nouveau culte au *Nkisi* d'eau le rend conquérant ; au fil des années, on le verra s'imposer partout, augmentant sans cesse le nombre de femmes qui lui seront consacrées, parfois plusieurs fois, jusqu'à ce que personne n'échappe à son emprise, jusqu'à ce que chaque femme occupe une position plus ou moins élevée dans la hiérarchie spirituelle qui est en train de se constituer. Mais en même temps, les conceptions religieuses qui s'adressaient autrefois à l'interaction des divers *Nkisi* s'intériorisent. Le combat des *Nkisi*, des *Nkuyu* et des sorciers devient celui qui a lieu au fond du cœur de chaque être humain. Ce sont là les bases théoriques de la confession, de l'énoncé des rancœurs les plus profondes considérées par les Beembé comme des forces agissantes de disruption sociale traduite par

des manifestations physiques de mal-être. Je suis allée tout à l'heure aussi loin qu'il me semblait possible dans l'interprétation des phrases « ouvrir son cœur, accepter le *Nkisi*, prendre le *Nkisi* », en disant que se placer ainsi en situation vulnérable, potentiellement dangereuse, relevait d'une connaissance et d'une expérience de l'ambivalence du monde et de soi-même et accordait par là-même une maîtrise accrue sur son devenir.

Le partage du monde selon le *siku*

Il est à présent possible de répondre à une question difficile : Pourquoi les femmes sont-elles choisies comme actrices privilégiées de ce mode de connaissance basé sur l'ambivalence propre à tout être humain et comme supports de l'action que cette connaissance rend possible? L'étude sur les Kongo fournit des éléments de réponse en indiquant que les *Nkisi* d'eau dont les *nganga* étaient souvent des femmes étaient, de tous les *Nkisi*, ceux dont l'ambivalence était la plus orientée vers le bénéfique, ou si l'on préfère, la moins sujette à distorsion vers le maléfique. L'association symbolique de la femme, de l'eau, de la fécondité et du bonheur se retrouve aussi partout en pays kongo. Mais pourquoi chez les Beembé les femmes possèdent-elles cette perspicacité sociale si aiguë qu'elle neutralise, par l'énoncé des rancœurs, le mal qu'elles peuvent causer à leur société par les malaises psycho-somatiques dont elles sont les victimes, en fin de compte par leur seule existence? Il y a là un nœud très complexe de déterminismes que les Beembé savent dénouer, pour le bien de la société globale, d'une manière fort efficace. J'ai mis en relief tout à l'heure la place centrale occupée par les femmes du fait de leurs capacités reproductrices. Par cela, elles sont associées, dans l'idéologie formulée par les hommes, aux phénomènes naturels, aux forces ambivalentes de la nature. Le symbolisme de l'eau féminine, avatar chez les Beembé de la terre humide des ravins *(bengé)* et des cavernes où réside la sirène pose en face, comme nécessairement, celui du ciel et du feu masculins. La prééminence politique, guerrière, économique des hommes qui se présente comme orientée vers le gain et la conquête, pose face à elle l'ambivalence féminine dont les fruits pourtant bénéfiques sont tenus pour aléatoires et subordonnés à l'action de forces que l'homme (le mâle) ne peut faire obéir entièrement à sa volonté. Dans la plupart des sociétés (y compris dans la nôtre), si l'homme est culture, la femme est nature, dotée de pouvoirs obscurs, inaccessibles à l'homme et par là pour lui vaguement maléfiques. L'homme rejette sur elle l'ambivalence, source de bien et de mal difficilement contrôlables à laquelle il refuse, lui le maître, d'être soumis. En contrepartie, il lui reconnaît des capacités de médiation entre lui et les forces naturelles dont il a décrété qu'elle faisait partie et dont, malgré sa mâle assurance, la médiation lui est indispensable. Cette place d'intermédiaire, de médium et de responsable virtuelle de tout désordre fait que la femme est sensible au malheur potentiel, à la moindre dysharmonie, qu'elle interprète en termes de conflit social la moindre maladie, qu'elle tombera malade elle-même, au summum qu'elle deviendra incapable de procréer, s'il survient un dérangement même minime de la paix villageoise. Chez les Beembé, la femme est le meilleur présage, le plus précis des instruments de mesure pour enregistrer les secousses sociales.

Chargée par les hommes d'incarner l'ambivalence du monde, la femme dénonce à son tour les injustices et les ruptures inhérentes au fonctionnement de leur société. La maladie alors, ce désordre de la nature révèle le désordre social. Son symptôme, si l'on n'y prête attention, si on ne le considère pour ce qu'il est, pour un signe avertisseur, peut dégénérer en malheur pour le groupe tout entier : maladies et sorcellerie fleuriront ensemble sans recours. Puisque la lutte contre la sorcellerie par la sorcellerie n'est plus tolérée en pays beembé car elle contribuait en fait au maintien de la sorcellerie, il faut s'attaquer au mal dès sa source et dénoncer non plus le sorcier mais la situation favorable à la sorcellerie.

Le développement du culte au *Nkisi* d'eau chez les Beembé repose donc sur plusieurs bases : l'existence d'anciens *Nkisi* d'eau et de terre plutôt bénéfiques dont les femmes étaient les *nganga*, le rôle symbolique assigné aux femmes, l'éradication de la sorcellerie qui a supprimé les sorciers mais non les dysharmonies sociales. A cela s'ajoute, si l'on sort du discours symbolique et idéologique tenu par les hommes, la situation très particulière des femmes beembé dans le Congo. L'importance du surplus agricole attesté dès la fin du XIXe siècle repose entièrement sur le travail sans cesse accru des femmes qui, dans ce pays de savane, procèdent seules à toutes les opérations agricoles. Pourvues de nombreux enfants, obligées d'observer une conduite morale irréprochable et battues au moindre soupçon d'adultère (on les tuait naguère), elles sont accablées de travail et mènent une vie plus qu'austère. Il n'est pas surprenant alors que ce climat de bienveillance auquel j'ai fait allusion tout à l'heure s'inscrive sur un arrière-plan de grande férocité naguère quotidienne remplacée par la coercition violente de la plupart des époux actuels. Pour un mouchoir dont elle n'aura su dire l'origine, soit qu'il ait été offert par un amant, soit qu'il ait été acheté avec l'argent qu'elle n'a pas le droit de posséder, l'épouse aura les tympans crevés, le bras cassé.

Cependant cette bienveillance qui existe et dans laquelle s'enracine le souci constant des Beembé de construire un mieux-être social, conduit à offrir aux femmes, principales productrices et principales exploitées, des compensations qui ne soient pas entièrement des leurres. Elles sont invitées à exercer leur sensibilité particulière, celle dont les hommes les ont dotées, pour le bénéfice de la société toute entière et d'elles-mêmes en particulier, en premier et en apparence. Les rancœurs exprimées par les femmes concernent toutes leur fécondité ou leurs maladies et non leur fatigue ou leur sur-travail. Alors que dans les sociétés téké voisines, téké-laali, téké-tié, téké-tsaayi, des femmes soignent les stérilités relatives, avortements ou naissances prématurées, par le non-travail, en incorporant dans le rite dédié à *Mukisi* et à *Nkita*, une réclusion plus ou moins longue des femmes enceintes, des malades et des nourrices. Les *siku* qui projettent les femmes au premier plan de la scène sociale et en font les acteurs principaux de la paix sociale oblitèrent totalement leur rôle économique en ne retenant que leur définition essentielle, a-économique, a-politique et a-historique de faiseuses d'enfants. Leur sensibilité sociale, l'interprétation donnée à leurs maladies procèdent directement et uniquement de cette définition. Le bénéfice que retireront les femmes de cette cérémonie sera constitué par des biens non matériels : une plus grande considération, un accord plus profond avec elles-mêmes, une vie plus heureuse grâce à la détente sociale générale qu'elles ont provoquée ; liste intéressante de laquelle il ne faut pas exclure des pouvoirs de production accrus.

Le fait, pour ces femmes, de mentionner dans leurs « regrets » leurs seules capacités reproductrices les empêche en même temps de parler de leur sur-travail et de leur exploitation. Le contresens ne porte pas sur l'origine psychologique des maladies car cette connaissance est ancienne en Afrique et se trouve à la base de pratiques aussi efficaces que diverses ; il porte sur l'origine sociale du mal-être des femmes qui est escamotée. En mettant l'accent sur l'aspect psycho-somatique de la vie des femmes, et d'elles seulement, ce rituel contribue à dissimuler une contrainte sociale fort pesante qu'il ne diminue en rien : les *siku* ont lieu au début de la saison sèche, au moment où l'activité agricole est la plus faible.

Vie « rituelle » et vie « profane »

Mais, dans cet exposé, que sont devenus les auteurs du catéchisme chers à Marcel Mauss ? Où est leur parole ? Je n'ai fait jusqu'à présent qu'expliciter l'histoire des anciens *Nkisi*, et par-delà leurs avatars, j'ai décrit l'intériorisation récente de l'ambivalence de tout comportement humain. L'enseignement des auteurs du catéchisme a ainsi été formulé car aucun d'entre eux ne dévide un discours de même forme que le nôtre. Le catéchisme austère, réducteur et didactique que nous connaissons n'a aucune parenté avec le type de connaissance, de pratique et de langage qui structure le *siku*. Je n'ai fait que déployer de mon mieux les circonstances de création de ce rituel et dévider tous les tenants et les aboutissants de l'éradication de la sorcellerie suivie par ce renouveau religieux. Ce long commentaire d'une phrase choisie dans l'énumération des rancœurs : « J'ai voulu renoncer au (bon) *Nkisi* et la maladie continue », s'est efforcé de traduire la pensée beembé sans la trahir. La seule mention du nom de Malanda évoque dans l'esprit de chaque Beembé tout le panthéon déchu, le mode d'action de la sorcellerie, l'originalité du *Nkisi* d'eau, la nécessité de créer une société où chacun (chacune aussi) soit plus à l'aise sans cesser de produire davantage. Chacun sait aussi que les *siku* sont plus nombreux d'année en année, qu'ils sont plus nombreux dans les villages du nord-ouest (zone I), que la danse dans le feu n'est pas répandue partout, que les *Nkisi* des ravins et des cavernes sont prépondérants dans le sud-est du pays. La portée historique, au plein sens du mot, des *siku* est évidente. Le renouveau n'est pas le fait du hasard ou de quelques *nganga* ambitieux ; il s'inscrit dans le vide religieux beembé provoqué par les voyages en masse chez Malanda où, souvent contre leur gré, les *nganga* mineurs et majeurs, les chefs de famille, les simples individus ont déposé tous les signes matériels d'une pratique religieuse, magique ou maléfique.

Il faut ici ôter son apparence simpliste au terme unificateur de *Nkisi* d'eau. Dans le rituel développé par ce renouveau, l'eau, la terre et le feu sont intimement mêlés et seul le souci de privilégier le côté bénéfique de l'ambivalent *Nkisi* a conduit les Beembé à mettre l'accent sur l'eau. Les femmes « vont à l'eau » chercher les pierres, supports et symboles du *Nkisi*, pierres qui sont chaudes dans le courant froid, refroidi encore par les basses températures du petit matin. Nous avons vu le symbolisme de l'argile, eau solidifiée et proche parente de la cendre qui est feu refroidi, potentialisé ; celui des tufs, connu par un autre rituel disparu à présent, les apparente à de l'eau jaillissante pétrifiée. Le cochon est sacrifié dans une dépression humide annonçant la source qui ne coule que plus bas, lieu où l'eau et la terre sont indistinctement mêlées. Enfin le feu, la danse dans le feu est un des éléments récents des *siku* actuels ; elle ne fut pas toujours associée au *Nkisi* d'eau puisque la *nganga* de Nkila-Ntari n'a pas dansé dans le feu lors de sa consécration. Cette danse est plus accentuée chez les voisins septentrionaux des Beembé, les Téké-laali où l'on m'a parlé de *nganga* qui entrent dans les flammes et disparaissent entièrement sous terre. Rappelons que la renaissance du *Nkisi* beembé

s'inscrit aussi dans les rapports anciens et conflictuels entre Laali et Beembé, se développe par rapport aux cultes laali à *Mukisi* et à *Nkira* et que son lieu de départ se situe dans cette partie du pays beembé où Téké-laali, Téké-tié et Kongo ont été historiquement le plus intimement mêlés.

Dans le spectacle du *siku*, les costumes des *nganga*, les accessoires, les gestes, les paroles, la dialectique de la musique et du silence, celle de la musique et de la danse, celle de l'attente et de l'accomplissement et celle, invisible mais combien prégnante de la lutte entre les *Nkisi*, la présence/absence des *Nkisi* et des *Nkuyu*, le poids de l'intervention des spectateurs, tous ces « éléments » présentés séparément dans le récit sont perçus et vécus par tous les Beembé avec une grande intensité. L'esprit quelque peu frondeur des collégiens a rapidement abouti à de la ferveur. Cette représentation prodigieuse que l'observateur étranger décrypte si laborieusement livre aux Beembé, immédiatement, tout ou partie de ses significations, de ses racines et de ses intentions. Pour comprendre, même imparfaitement, ce rituel il faut connaître l'histoire des Beembé, celle de leur constitution en tant que groupe social, celle de leurs cultes et de leurs *Nkisi*, celle de leur système de production, celle de leur idéologie sans cesse remaniée. Plus encore, il faut comprendre que le « discours » du *siku* est aussi une interprétation donnée par les Beembé de leur histoire récente, un condensé de leur passé, une projection de leur avenir. Mieux qu'une représentation, mot auquel un observateur occidental accordera un sens trop passif, le rituel du *siku* recrée, dans le temps présent, non la reconstitution d'une scène des temps mythologiques, mais la connaissance vécue d'une histoire complexe dont les leçons orientent de façon concrète l'appréhension du futur. Il est inexact de dire que le rite détache les participants du monde profane. Cette perspective fort répandue a pour résultat d'isoler les pratiques rituelles du quotidien et de rendre bien improbable l'influence régénératrice que l'on accorde au rite en même temps et de façon parfaitement contradictoire ; elle suppose que les acteurs de ces pratiques rituelles sont capables de se dédoubler, de sortir d'eux-mêmes, de vivre la grande majorité du temps en profanes détachés du monde rituel. Voilà une bien piètre façon de concevoir le rite, la religion et la pratique symbolique. Nous venons de voir que les Beembé, loin de diviser leurs individus en moitiés alternées jamais réunies ont une conception fort claire et fort efficace de cette ambivalence première qui est exclue de la définition occidentale et ethnologique du rite.

Le rite est inséparable de la vie quotidienne ; il s'enracine dans l'histoire ; il ne peut s'accomplir sans la participation active de tous les spectateurs, l'observateur y compris. Il entretient avec la vie profane des rapports complexes d'opposition (à quoi notre vision le réduit) mais aussi de coexistence. Plus, même, il contribue à la genèse de cette vie profane car il la structure à plusieurs niveaux et de plusieurs façons. Le rite offre à chacun un raccourci, aussi puissant que riche, de son histoire, de ses conceptions religieuses, de son organisation sociale. Ce spectacle donne à voir, à vivre et à connaître tout un système d'oppositions irréductibles et dynamiques : sans le feu, l'eau n'a pas de sens ni de puissance ; sans la sorcellerie potentielle de tous les *Nkisi*, le *Nkisi* ne peut renforcer le côté bienveillant de son ambivalence ; sans les traits tracés au kaolin les *nganga* pourraient sans cesse basculer vers le pôle maléfique car ce sont eux, parmi tous, qui incarnent le plus cette dualité foncière de l'être humain ; sans le sur-travail des femmes, le rite n'aurait pas d'efficacité sociale.

Notre conception du profane et du sacré est trop tranchée. Il est tout aussi vain, pour la compréhension du rite, de rendre sacrées et intemporelles les conduites quotidiennes. Cela conduit à une cécité tout aussi forte car, dans l'aura du sacré qui alors baignerait toute vie, toutes les disparités, toutes les inégalités, tous les contraires s'abolissent. Or, sans le rôle économique de la femme beembé, sans son exploitation continue et (presque) absolue, le *siku* n'aurait guère de raison d'être. Des corrélations commencent à se dessiner, ici et là, au hasard des études, et peut-être du sexe de l'ethnologue, entre le statut économique des femmes et les rites de possession. Rares sont les textes qui lient explicitement les deux ordres de phénomènes. Au cours du *siku* l'impuissance politique et économique des femmes est incarnée dans l'ambivalence du *Nkisi* d'eau, synthèse et symbole de toutes les forces éparses bénéfiques et maléfiques qui peuplent l'univers beembé. Les rancœurs des femmes sont placées en position décisive : si la femme n'accepte pas son rôle, si elle se plaint ou se rebelle, même en pensée, elle devient actuellement dangereuse pour l'ordre social. Par sa soumission au *Nkisi* d'eau, lui aussi potentiellement maléfique, elle écarte (temporairement) le danger et contribue à la cohésion du village, c'est-à-dire au maintien de sa position subalterne. Là peut-être se trouve la réponse à la question posée plus haut : pourquoi les femmes sont-elles les principales actrices du rituel ? Parce que, principales productrices, principales exploitées, il s'agit pour les dirigeants, pour les producteurs d'idéologie de les maintenir à leur place en leur accordant cet honneur redoutable : en leur faisant porter toute la responsabilité des discordes et des malheurs de la société ; en leur faisant reconnaître leur foncière ambivalence. Ce faisant les hommes se dégagent de cette même ambivalence et se placent, seuls, vers un pôle qui ne peut être que neutre (par conséquent bénéfique) et surtout propice à l'action puisque toute action, dans le monde de l'ambivalence,

est dangereuse et génératrice d'angoisse. Cette position qui les met hors d'atteinte des forces invisibles légitime du même coup leur domination persistante.

Mais, parmi ces hommes définis globalement comme les maîtres et les producteurs de l'idéologie, une figure se détache. Le chef de famille, vieillard qui a aussi assumé son ambivalence (plus ou moins bien, on trouve Mukoko le sorcier et le digne homme de Nkila-Ntari), organise les *siku*, fournit le vin et les animaux nécessaires au bon déroulement du rite où tous doivent participer ; les hommes, souhaitant écarter d'eux l'ambivalence, doivent à cette occasion en reconnaître la prégnance. De cette façon les femmes sont chargées d'incarner cette ambivalence non plus à elles seules, mais principalement ; elles rejoignent ainsi le chef de famille et, sans que leurs tâches productives soient allégées, elles participent au rôle éminemment politique du maintien de la paix, de l'harmonie et de la vitalité villageoises.

L'ambivalence retrouvée

Mais qu'est devenue la parole des auteurs du catéchisme ? Elle se trouve replacée dans son contexte social ; elle a perdu la dimension quasi surnaturelle que nous accordons au verbe dès qu'il concerne le monde que nous qualifions de sacré. Elle est devenue récit parmi d'autres récits. Perdant sa toute-puissance de révélation elle a acquis la dimension du discours historique, producteur d'histoire. Elle procède non du Verbe mais de l'histoire en action, en construction, en perpétuelle reconstruction. Ce que les auteurs de catéchisme peuvent livrer, c'est la logique des rapports qui gouvernent l'efficacité, l'existence et la compréhension des ensembles rituels. Dans le *siku* où la parole se fait geste et transe, les symboles dominants de l'eau et du blanc ordonnent les autres éléments venus de rituels parfois contradictoires. Ainsi se trouvent subordonnés à la paix, à la bienveillance et à la fécondité le feu ardent, les pierres chaudes, la terre sèche, la férocité des carnassiers nocturnes, l'ambivalence des morts et des esprits de la nature. L'observation du *siku* décryptée grâce aux paroles conjointes des femmes, des *nganga*, des chefs de famille permet d'accéder à la compréhension de la pratique symbolique. Cette pratique qui est plus évidente dans les phénomènes qualifiés de religieux est aussi à l'œuvre dans la vie quotidienne. Ce que j'ai appelé tout au long de ce texte ambivalence pourrait être appelé nécessaire coexistence des contraires, chose que notre pensée profane aussi bien que sacrée exclut de son champ d'investigation. Au cours du décryptage du *siku*, j'ai plusieurs fois saisi la force de l'ambivalence, force qui surgit d'un rapport dynamique des contraires, qui réside dans cet antagonisme constructeur ou, mieux, structurant. Cette conceptualisation de la coexistence des contraires permet de dépasser la dichotomie paralysante de notre pensée et de décrire les relations dynamiques mises en œuvre dans ces couples apparemment inertes d'oppositions : bénéfique/maléfique, sacré/profane, rituel/quotidien, histoire/temps présent, culture/nature, homme/femme. C'est dans l'observation de ce dernier couple d'opposition que la description a été la plus tranchée puisque j'y décris les femmes comme totalement exploitées. Une phrase pourtant signalait, à propos des bénéfices retirés du *siku*, qu'il offrait une compensation qui n'était pas totalement un leurre et une autre phrase soulignait le rôle politique des femmes né de leur rapprochement avec le chef de famille.

Le développement des rituels consacrés au *Nkisi* d'eau s'inscrit non seulement dans un passé dont j'ai largement souligné le rôle constructeur, mais aussi dans un devenir déjà perceptible où les relations économiques entre les hommes et les femmes ne seront plus si inégales. Le succès du rituel et son avenir s'enracinent dans l'accès des femmes à l'indépendance économique. Au cours de sa confession, la jeune Mbumba s'était plainte de ne pas avoir reçu de sa mère la hotte neuve qu'elle demandait. Cette phrase, si différente des rancœurs des femmes adultes avait été écoutée avec une si grande attention qu'elle gardait, dans mon souvenir, une allure quelque peu prophétique ; je n'avais pu en déchiffrer le sens. Or, maintenant, je pense que Mbumba, représentant la génération montante, réclame le libre accès aux moyens de production et qu'elle symbolise le lent et partiel accès de ses mères à l'indépendance économique. Cette confidence, si surprenante, a bien valeur d'oracle. Il est bien vrai que certaines femmes, devenues commerçantes, ne donnent plus à leur mari la totalité de leurs gains ; il est bien vrai que les sociétés d'entraide, exclusivement masculines lors de leur création, accueillent, avec parcimonie encore, des femmes inscrites sur leurs registres comme ménagères ou cultivatrices ; inversement, certains hommes se mettent à cultiver l'arachide. Tous ces indices d'une redistribution des rôles, d'une modification profonde du statut des femmes témoignent de cette construction sociale inlassable et incessante qui est la caractéristique des Beembé. Le monopole cultuel du *Nkisi* d'eau, l'orthodoxie encore mouvante dont il se réclame, la quasi-exclusivité des femmes dans le rite, tous ces « détails » tirent leur force et leur dynamisme de la définition économique des femmes qui est en pleine mutation. Le monolithisme intégrateur du nouveau rituel recouvre et structure le mouvement d'émancipation des femmes beembé si faiblement et si nettement perceptible à la fois.

Viverols, janvier 1977-février 1978.

Manuscrit reçu au Service des Éditions de l'O.R.S.T.O.M. le 18 janvier 1981.