

Introduction à l'étude des techniques de discours dans une secte thérapeutique du Congo méridional

Frank HAGENBUCHER-SACRIPANTI*

« [...] n'oublions pas ceci [...] : c'est qu'il suffit de créer des noms nouveaux, de nouvelles évaluations, de nouvelles vraisemblances pour créer aussi à la longue des "choses nouvelles" ».

NIETZSCHE, *Le Gai savoir*.

« Les grandes religions font toutes une place à la doctrine du Verbe divin dans l'institution du réel. Dans l'ancienne Égypte, le démiurge a créé le monde en prononçant les noms des choses et des êtres. »

GUSDORF, *La parole*.

INTRODUCTION

La multiplication, en Afrique centrale, des « sectes » guérisseuses ou initiatiques — à caractère néo-traditionaliste, syncrétique et prophétique plus ou moins accentué — participe d'une constellation de mouvements qui a longuement servi de cadre de référence à l'analyse des systèmes religieux confrontés au changement social et politique. Elle constitue une réaction face à la détérioration des rapports lignagers, au développement de l'individualisme et à une perte d'identité de plus en plus perceptibles en milieu urbain. La restauration de cette dernière aux plans ethnique et national ainsi que la préservation de l'équilibre physiologique et moral des individus et des groupes comptent parmi les buts fondamentaux de ces

* Orstom, 213, rue La Fayette, 75480 Paris cedex 10.

entreprises de recomposition du mythe (1) qui affirment, dans le même temps, vouloir faire émerger non seulement une conscience africaine mais encore une fraternité transculturelle et universelle.

La prolifération de ces communautés répond au Congo — comme en de nombreuses régions d'Afrique — à l'amplification des situations d'anomie et à l'urgence d'une meilleure adaptation à la modernité. Ces mouvements sont très diversifiés (aux plans rituel et institutionnel) quant à leur rapport à la tradition ainsi qu'en ce qui concerne leurs relations avec l'administration gouvernementale. Ils expriment une tentative collective d'accroissement des capacités de résistance aux nouvelles formes du malheur (chômage, misère et solitude en milieu urbain, rupture des solidarités lignagères, échec scolaire, etc.)

Originaire de la région de Pouna, dans le Mayombe, Ma Meno Véronique manifesta pour la première fois une semblable vocation salvatrice en 1973, avant de fonder le *Mvulusi*. C'est au « centre thérapeutique Mvulusi » implanté au quartier Mbota de Pointe-Noire — où son successeur, Mavoungou Victor, exerça de 1982 à 1987 — que nous avons consacré nos recherches depuis une dizaine d'années.

C'est par la parole fondatrice et réalisante d'un guide (2) et de ses principaux collaborateurs, tous investis d'un pouvoir spirituel socialement reconnu sinon incontesté au sein du groupe, que le mythe est à la fois vécu et remodelé, transformé au gré d'emprunts à la tradition judéo-chrétienne et à travers une réorganisation du panthéon ancestral.

Défiant l'usure due au temps, le poids des événements ainsi que la rationalité de ses modernes contradicteurs, cette parole déroule la trame mythique des causalités de la souffrance humaine. Elle met ces dernières en scène tout en les modifiant. Non seulement elle prédit ou interprète les événements du monde sensible autant que ceux de l'au-delà, mais encore elle les induit, les provoque, ou, pour le moins, les détermine. Génératrice de « réalités » invisibles, de fantasmes qui engendreront des attitudes et des comportements individuels ou collectifs, l'énonciation s'apparente ici à celle que AUSTIN (1970) qualifie de performative.

- (1) Nous attribuons à ce terme une acception globale. Elle nous sert, ici, à évoquer les représentations mythiques de l'homme et de l'univers qui structurent (sous une forme simplifiée en regard de leur complexité maximale et initiatique) le discours des devins, des guérisseurs et de tous les autres « maîtres de Vérité » (cf. DETIENNE, 1981). Nous y incluons les modèles culturels issus de la modernité autour desquels s'organise également le discours sur les causalités de l'infortune.
- (2) De 1978 à 1987, il s'agit de Mavoungou Victor, ex-cuisinier et successeur de la fondatrice.

Ce caractère fondateur du discours investit certaines entités du panthéon vili-yombe (les *nkisi si* [3] lointains ancêtres divinisés, coupés de la chaîne lignagère des apparentements et situés à un niveau ontologique particulier) de fonctions nouvelles, visualisables, manifestement empruntées au monde de la sorcellerie, des doubles et de l'anthropophagie. Sur une scène et dans une distribution propres au *Mvulusi*, les génies usent aujourd'hui des techniques de pointe de la médecine moderne, à l'instar de divers auxiliaires sorciers (dont nous poserons plus loin les définitions) pourvus de finalités bénéfiques mais dont les caractéristiques « impures » sont globalement réprouvées par la secte.

Tout guérisseur doté de pouvoirs dits « nocturnes » — *i. e.* en rapport avec une représentation de l'au-delà non remaniée et « purifiée » de la sorte — est donc condamnable aux yeux du *Mvulusi*, bien que ceux-ci soient officiellement et professionnellement utilisés pour protéger ou soigner.

Cet article constitue une manière d'introduction à une étude du centre thérapeutique du quartier Mbota ainsi qu'à d'autres communautés *Mvulusi* avec lesquelles ses responsables entretiennent des relations préférentielles. Illustrée, entre autres, par des fragments d'homélies et de séances divinatoires, elle portera sur les techniques de discours dont procèdent tant ce changement de représentation de l'« autre monde » que la réinterprétation conjointe des rituels ancestraux au niveau de leur forme et de leur finalité. Nous montrerons que la transformation « mvulusiste » d'une tradition cosmologique et médico-rituelle qui pose depuis de nombreuses années un regard spécifique sur la modernité, et notamment sur la « médecine des Blancs », n'est pas, non plus, sans infléchir cette représentation.

Dans cette recherche qui complétera les données fournies par un ouvrage précédent (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1992), l'analyse des prêches bihebdomadaires visera à mettre en évidence le rôle prépondérant de la parole du *Mvulusi* dans sa modification du mythe ainsi que dans sa définition d'une nouvelle relation à la biomédecine. En effet, une relation déterminante peut être perçue entre, d'une part,

- (3) Le terme *nkisi si* (plur. *bakisi basi*) signifie littéralement *nkisi* du pays. Le *nkisi* (plur. *bakisi*) est à la fois un avatar de la Force vitale, un dynamisme qui traverse la matière et un régulateur social. Selon son identité et sa spécificité, il réagit automatiquement à la transgression de certains interdits ou les châtie après avoir été sollicité et manipulé par un spécialiste qui sait aussi soigner les maux subis par la victime. Plus personnifié, le *nkisi si* est un génie, une sirène, une *mamy wata*. Il est d'ailleurs indifféremment désigné sous l'un de ces trois termes. Il s'incarne dans l'environnement physique (lacs, rivières, montagnes, grottes, bosquets) et est honoré dans un sanctuaire (*cibila*). Pour des raisons de commodité, nous n'employons ces deux appellations, comme beaucoup d'autres, qu'au singulier.

le discours qui recompose le paysage de l'autre monde et, d'autre part, l'attitude des fidèles vis-à-vis de la biomédecine. Elle nous autorise à poser la simultanéité (voire l'identité) de cette réorganisation de la cosmologie locale et de la modification du rapport à la « médecine des Blancs ».

Nous illustrerons aussi la fonction « discriminante » et accusatoire d'un verbe divinatoire et diagnostique essentiellement guidé par une vocation officielle de lutte contre la sorcellerie. Celui-ci impose des configurations étiologiques et dénonce non seulement le sorcier (agresseur indispensable, bouc émissaire et producteur de sens) mais encore le médecin, garant d'une nouvelle sécurité quoique accapareur de prestige et impuissant face aux causalités « mystiques » de la maladie. Parfois, au contraire, mais plus rarement, les génies (médiatisés par la transe ainsi que par la parole des prédicateurs, du chef spirituel et des acteurs du mouvement dont les yeux ont été « ouverts » [4]) insistent sur la complémentarité de la médecine hospitalière et des soins qu'ils dispensent.

Nous soulignerons également la fonction « homogénéisante » et adaptatrice du verbe par lequel un orateur (en l'occurrence, le guide charismatique d'une entreprise à vocation religieuse et thérapeutique comme le *Mvulusi*, ou l'un de ses adjoints) sait harmoniser et fondre en une fresque unique plusieurs ensembles de représentations apparemment disparates et « dépareillés » en regard de la cohérence du mythe. Il s'agit pour lui d'harmoniser sa vision de l'univers ainsi que d'assurer la pertinence de son interprétation des causes d'un bien ou, le plus souvent, d'un mal.

Lorsqu'il parle d'un autre monde qu'il appelle « le pays des *nkisi si* », c'est-à-dire le pays des génies, chacun sait qu'il évoque un secteur de l'au-delà où vivent ces grands ancêtres divinisés, traditionnellement différenciés du domaine effrayant de la sorcellerie, des doubles et de l'anthropophagie. Mais nul fidèle n'ignore, non plus, que ces deux dimensions sont unifiées dans la vision de l'univers instituée par le thaumaturge pour autoriser un combat décisif entre les forces du Bien et du Mal.

Le médiateur fait dans son discours une large place à ce qu'il sait des méthodes et des limites de la médecine moderne. Il y exprime

- (4) C'est pour leur docilité autant que pour leur sagacité que certains fidèles étaient jugés aptes par le thaumaturge (Mavoungou Victor) à exercer la voyance. À cette fin, ils étaient envoyés à Pounga, dans la forêt du Mayombe, où Ma Bondo, tante paternelle du dirigeant, effectuait à leur intention des rituels censés leur dévoiler la forme et le sens cachés des choses. Ces deux acteurs du *Mvulusi* étant récemment décédés, il faudra que leur succession soit assurée pour que l'on puisse évoquer ces rituels au présent.

aussi sa condamnation d'un désordre actuel face à l'insuffisance d'un ordre ancien. Il y exalte, enfin, une harmonie nouvelle, progressivement instaurée, issue de l'innovation permanente par laquelle il ajuste l'imaginaire et la vie quotidienne des sectateurs à la modernité tout en restaurant leur santé et leur identité individuelles ou collectives.

Nous étudierons, dans l'ouvrage projeté, la position évolutive et ambiguë du *Mvulusi* entre tradition et modernité. L'analyse portera sur divers types de discours. Elle se nourrira non seulement, comme nous l'avons précisé plus haut, de prédications ou de propos divinatoires et diagnostiques, mais encore de narrations biographiques, de relations d'itinéraires thérapeutiques, d'entretiens sur des épisodes récents de la course au pouvoir au sein de la communauté (5), de récits de conflits opposant les dirigeants de la secte aux *nga:nga* (thérapeutes et voyants plus authentiquement enracinés dans la tradition) ainsi qu'aux responsables de l'Union nationale des tradipraticiens congolais (UNTC). Elle éclairera le réaménagement cosmologique effectué par la fondatrice (cf. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1992) [définition nouvelle de l'espace et du paysage de l'au-delà, diversification des causalités de la maladie et de la souffrance (6)], ses limites, ainsi que sa relation immédiate avec les nouveautés culturelles apportées par cette dernière. En effet, ce changement, modulé par la nécessité de conserver au *Mvulusi* un ancrage psychologique et culturel suffisant, ne s'exprime pas que verbalement; il apparaît aussi dans la modification des procédures médico-rituelles, qu'il s'agisse de soins purement imaginaires (administrés invisiblement par les génies et dépourvus de support épiphanique autre que l'eau bénite) ou de rites visibles, ancestraux, publics et spectaculaires, le plus souvent liés à un culte de possession.

Cette recomposition de l'univers magico-religieux s'accompagne d'obligations et d'interdits inscrits soit dans ce que le *Mvulusi* conserve de la tradition, soit dans la spécificité du message de Ma Meno. Toujours mentionnés, au cours des homélies et des séances de voyance diagnostique, préceptes et tabous déterminent l'attitude des adeptes vis-à-vis de la médecine moderne. Ils structurent la parole divinatoire qui, conformément au cas particulier de chaque malade, fixe le moment et l'ampleur de son recours éventuel à la consultation et aux soins hospitaliers. C'est donc d'un même discours que procèdent tant

(5) La succession de Mavoungou Victor, décédé en 1987, n'est pas encore assurée officiellement.

(6) A leur représentation « traditionnelle » sont incorporées de nouvelles causes d'infortune liées à la transgression éventuelle, par les adeptes, des tabous et obligations spécifiques imposés à chacun d'eux lors de son adhésion.

le rapport des fidèles au sacré que leur condamnation des *nga:nga* et leur attitude ambivalente vis-à-vis de l'institution hospitalière.

UNE RELATION AMBIGUË À LA MODERNITÉ

Comparable, sur de nombreux points, à celui de plusieurs autres « prophétismes », le discours par lequel le *Mvulusi* définit sa vocation et ses objectifs fustige une modernité jugée responsable de nouvelles formes de « mal-être » et d'infortune. Les incidences négatives de celle-ci sur l'équilibre des individus et des groupes tiennent à de nombreux facteurs parmi lesquels il faut compter les contraintes liées à la juridiction moderne. Le système matrilignager est, en effet, lésé par l'actuelle primauté juridique de la relation d'ego avec le père.

L'antinomie apparaît également au plan religieux, entre, d'une part, l'identité collective, lignagère d'un individu en prise avec un vaste ensemble de forces et d'entités spirituelles immanentes à la nature et, d'autre part, l'exigence chrétienne d'une conscience individuelle de soi ainsi que d'une affinité exclusive et personnelle avec la transcendance.

La vie et l'évolution de la secte ont toujours été déterminées par la nécessité de concilier impératifs, objectifs, situations et propos incompatibles et contradictoires. Si sa dimension religieuse ne se heurte plus aujourd'hui aux réticences et aux suspicions administratives du socialisme scientifique, elle reste fortement contestée par les dirigeants locaux de l'UNTC. Ces derniers voient dans la transe, dans l'absorption de l'eau bénite et dans les prières adressées aux génies, des caractéristiques essentiellement religieuses ; celles-ci leur paraissent d'autant moins conformes au statut et à la vocation du tradipraticien que le *Mvulusi* refuse d'utiliser les plantes médicinales dans ses procédures médico-rituelles et interdit à ses adeptes de consulter les guérisseurs qui usent des savoirs phytothérapeutiques ancestraux. Ma Meno et ses successeurs n'ont jamais ignoré que la valorisation actuelle des médecines traditionnelles tient essentiellement à l'efficacité pharmacodynamique des simples. Celle-ci leur a toujours semblé devoir être prise en compte, au moins formellement, pour être admis à l'UNTC. C'est pourquoi, misant sur leur utilisation de *Mondia whitei* et de la noix de kola dans l'invocation des génies qui précède les rituels d'exorcisme, ils ont longtemps maintenu le mot pharmacopée dans la dénomination officielle du mouvement (7). Leur stratégie

(7) « Centre de médecine traditionnelle pharmacopée Mvulussi Bakissi Bassi. Quartier Mbota ».

d'affermissement de la secte et d'adaptation de celle-ci à un contexte politique souvent incertain, changeant, les a successivement amenés à revendiquer exclusivement soit leur vocation spirituelle, soit leur finalité thérapeutique.

Le discours du *Mvulusi* recèle d'autres paradoxes attestant une relation à la modernité encore fragile et contradictoire.

L'évocation des bienfaits de la médecine moderne s'accompagne, dans les prêches, de sa condamnation pour cause d'impuissance face aux causalités « mystiques » de la souffrance humaine. Si la complémentarité des deux médecines est vigoureusement prônée, l'« hôpital des Blancs » n'en est pas moins décrit comme le lieu de tous les dangers (8).

Leur exaltation successive (au gré des conjonctures) des mérites du Parti, et, depuis peu, des promesses de la démocratie et du multipartisme n'empêchent pas les prédicateurs d'exprimer (clairement en aparté ou allusivement en public) leur nostalgie de l'ordre et de la suprématie de l'ancien royaume de Loango (9). « Ils veulent que nous devenions tous les mêmes ! » s'écrie un jour l'un d'eux, dénonçant, pêle-mêle et à tous niveaux, responsables et décideurs nationaux ou étrangers, représentants de l'administration et autres acteurs de la modernité, jugés responsables de l'érosion ou de la disparition des formes anciennes de pouvoir et de prestige.

- (8) Nous avons déjà largement évoqué (HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1992) et nous approfondirons plus tard la place que le *Mvulusi* ménage à la biomédecine dans sa représentation des causalités de l'existence humaine. Elle est, en effet, l'expression essentielle d'un rapport global au monde moderne. Cette attitude peut être perçue à travers les initiatives de la secte pour s'aligner sur des mots d'ordre et des slogans officiels prônant la « complémentarité des deux médecines », pour se ménager des appuis parmi les divers responsables régionaux de la Santé, ainsi que pour établir des manières de collaboration avec certains médecins de l'hôpital A.-Sicé et du Centre hospitalier de Tié-Tié (quartier de Pointe-Noire). Le médiateur a maintes fois exprimé — en notre présence et face à des personnalités officielles — son attente d'un dialogue avec les responsables régionaux de la médecine hospitalière. Sa capacité de moduler son discours de manière à faire évoluer les représentations et les pratiques des fidèles en matière d'hygiène et de sexualité, ou en ce qui concerne leur attitude vis-à-vis de la médecine moderne, ne peut être mise en doute. Sa volonté de la mettre en œuvre reste encore à démontrer. Celle-ci pourrait être testée à l'issue de l'instauration d'une relation confiante entre le thaumaturge et quelques représentants du corps médical, visant à propager divers principes d'hygiène et de prophylaxie. Il serait alors possible de réajuster — autant que faire se peut et dans les termes d'une complémentarité aussi aléatoire que vigoureusement prônée — le rapport souvent problématique des fidèles du *Mvulusi* à la biomédecine.

- (9) Les sociétés lignagères du nord du pays, dont sont issus les dirigeants actuels, ne concurrent l'émergence d'aucun édifice politique comparable à cette structure centralisée.

Par l'universalité du message de la fondatrice, le mouvement subordonne le sort du monde à l'action conjuguée de nombreux génies issus de toutes les races, au sein d'un gouvernement mondial et imaginaire. Celui-ci reproduit des structures administratives et politiques modernes. La mise en scène d'une collaboration politique entre des *nkisi si* (10) venus du monde entier n'en honore pas moins spécialement l'historicité du panthéon des Kongo nord-occidentaux (11) en attribuant aux génies qui le composent les fonctions les plus importantes.

L'idéalisation des Blancs en référence à un surcroît de puissance qu'ils auraient obtenu des génies grâce à l'hommage qu'ils savent leur adresser — au contraire des Noirs de plus en plus déracinés — s'accompagne de la condamnation de leurs exactions à l'époque coloniale (12).

Si les Blancs sont cités en exemple pour leur capacité de produire des richesses, les populations locales n'en sont pas moins sévèrement critiquées pour l'inconséquence avec laquelle elles se laissent séduire par les valeurs et le mode d'existence modernes.

Les méandres du discours

Un décalage et un va-et-vient discursifs entre des termes apparemment contradictoires caractérisent donc globalement les rapports de la secte à la modernité (représentée par l'église et l'hôpital) ainsi, d'ailleurs, que sa relation à la « tradition ». Ce mouvement entre des termes opposés, dans lequel on peut voir tour à tour oscillation, incertitude ou contradiction, est aussi lié à l'ambivalence du sacré. Il correspond (au sein du *Mvulusi* autant que dans une perspective plus « traditionnelle ») à une absence d'alternative radicale entre le vrai et le faux, le Bien et le Mal, le pur et l'impur, notions entre lesquelles Ma Meno Véronique prétendit pourtant établir une césure franche, d'inspiration judéo-chrétienne. Elle tentait ainsi de soustraire ses

(10) Les prédicateurs désignent les génies étrangers sous le terme *nkisi si*.

(11) Populations originaires de certaines régions du Zaïre et du Congo méridional.

(12) Ces méfaits étaient, jusqu'à une époque récente, très officiellement rappelés dans les chants et les danses de la « Chorale révolutionnaire ». Aujourd'hui dissoute, cette instance de la secte fut en quelque sorte son garant idéologique sous le régime socialiste. Elle se produisait, surtout au plan régional, dans des manifestations culturelles et politiques où il importait d'affirmer l'alignement de la communauté sur les positions gouvernementales. Au son du tambour, dans les chants et les danses, cette formation, appréciée des autorités locales, vantait l'indépendance nationale, les réalisations gouvernementales, le plan quinquennal, et, bien sûr, la « culture traditionnelle » enfin « revalorisée ».

adeptes au cercle infernal d'une violence anthropophagique ancestrale-ment nécessaire à toute démarche vers la Connaissance et la maîtrise de la Force vitale. Si elle sut définir, dans ce but, la configuration officielle de son panthéon, elle ne put ni ne voulut, bien évidemment, oblitérer le dispositif cosmologique et sorcellaire qui justifiait son entreprise salvatrice et auquel s'apparentent justement ces indifférenciations.

C'est pourquoi ce balancement de l'esprit transparait dans le discours des prédicateurs, dans leurs références au visible et à l'invisible, à la culpabilité et à l'innocence, à la sorcellerie et à la contre-sorcellerie. Il caractérise l'attitude psychologique et intellectuelle des orateurs. Non seulement il anime, comme toujours, l'évocation et la condamnation d'un monde satanique dont il reçoit sa permanente impulsion et auquel il s'apparente en quelque sorte, mais encore il détermine le rapport quotidien des adeptes à une nouvelle forme d'au-delà, à un nouveau canevas des causalités du bonheur et de l'infortune, initialement censé clarifier le jeu des perspectives, des définitions et des antagonismes. Vaine s'avère, en ce sens, la tentative du *Mvulusi* de caractériser, au moins partiellement, son message par une avancée vers la rationalité occidentale ou, du moins, les apparences de celle-ci. Le thaumaturge revendique pourtant semblable progression lorsqu'il se différencie des autres guérisseurs et dirigeants spirituels par son désir et sa capacité d'adapter la tradition aux nécessités actuelles de l'existence en milieu urbain ; lorsqu'il affirme son souci de distinguer clairement et de spécifier, parmi les causalités de la maladie, d'une part celles qui nécessitent l'intervention de la médecine moderne, d'autre part celles qui relèvent de ses propres compétences. Mais il eût été nécessaire, pour vaincre les réticences du corps médical, d'abolir mobilité et variabilité de la certitude ; d'atténuer, au moins, le caractère conjoncturel, circonstanciel et instrumental de la vérité. Il eût fallu, en somme, que le médiateur renonce à sa vocation première en combattant les croyances à la sorcellerie plutôt que cette dernière.

Cette ambiguïté et ce va-et-vient du jugement entre des termes antinomiques mais mal dissociés nous dévoilent ou nous rappellent une plasticité ontologique — particulièrement perceptible dans les cultures bantou — qui multiplie les versions possibles du mythe, les formes et les identités d'un être, d'une chose ou d'un événement, ainsi que les modalités interchangeables du corps et de l'âme (cf. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1992). Elle exprime (sans lui être, au demeurant, identifiable) un défi à l'expression institutionnelle et politique de la rationalité occidentale. Nous le vérifions actuellement dans l'étude du contenu des homélies, à travers un dénigrement presque systématique de la médecine hospitalière, une critique souvent sarcastique de l'école (ou plutôt de l'inefficacité d'un système

d'enseignement) ainsi qu'une condamnation virulente de la puissance de l'argent et des nouveaux modes de pouvoir ou de considération.

Ce défi est, au demeurant, assorti de concessions prudentes au plan des apparences, notamment en ce qui concerne le jugement négatif porté sur la médecine moderne. Celui-ci est, en effet, nuancé par de nombreuses formules et clauses de style destinées à attester — auprès d'éventuels observateurs de l'administration — la reconnaissance, par la secte, des bienfaits de l'hôpital ainsi que sa prise en compte des positions officielles sur la nécessaire collaboration entre les deux médecines.

Mais c'est aussi à la ruse que se rattache cette contradiction par la nécessité qu'elle révèle de sauvegarder les apparences ; à la ruse et à la prudence, à une puissance de duperie mise au service de l'intelligence politique. Comparable à la « mêtis » des Grecs, cette attitude est servie par des techniques du discours ainsi que par les bouffonneries de certains des génies que théâtralisaient habituellement le médiateur et l'un de ses collaborateurs (13).

Comment faire alors la part des choses et attribuer ce qui doit l'être à deux perspectives ou critères d'analyse du discours, au demeurant non exclusifs l'un de l'autre : d'une part cette plasticité de toute réalité offerte aux improvisations du verbe et liée à diverses caractéristiques psycho-culturelles, d'autre part une adaptation rhétorique et conjoncturelle à l'évolution du contexte politique et administratif ? La question se pose en regard de tous les thèmes de cette parole prädicante ou divinatoire, y compris pour ce qui a trait à l'attitude du *Mvulusi* vis-à-vis de la « médecine moderne ». Ne s'agit-il, en l'occurrence, que d'artifices, de feintes et de concessions formelles, dictés par les circonstances ? Sans nier ces finalités, ne peut-on supposer que le caractère réalisant de cette parole (14) (évoqué précédemment et lié à sa portée ontologique) est aussi à prendre en compte lorsqu'elle reconnaît certains avantages de la « médecine des Blancs » ou accepte d'autres traits de la modernité ? Dispensateur d'un coefficient d'existence, cet impact métaphysique de la parole correspondrait dans l'esprit des locuteurs et de leurs auditeurs (ou inciterait ces derniers) à une reconnaissance véritable de certains avantages de la biomédecine à travers leur évocation. Il engendrerait par là même la « réalité » de ces points positifs, pour les intéressés, non seulement au plan du dire et de l'imaginaire, mais aussi dans un « réel » proche du niveau

(13) Il s'agit de Tchimbougou Georges qui, monté par le génie *Mabula mbata*, fait à la fois office de voyant et de prädicateur.

(14) Nous rappelons qu'il s'agit ici de la parole du détenteur d'un pouvoir spirituel.

d'existence que les Occidentaux désignent sous ce terme et jugent propice à l'action ou à l'innovation adaptatrices.

Ces interrogations ne sont pas subsidiaires ou gratuites. Elles induisent des disponibilités et des capacités d'ouverture de ces mouvements néo-traditionalistes face aux nécessités du temps et à celles du développement. Si nous repérons et admettons par là certaines possibilités insoupçonnées d'adaptation et d'évolution, il importe aussi de remarquer qu'elles ne peuvent qu'être servies par l'instabilité ontologique (évoquée précédemment) propice à l'aménagement permanent de l'imaginaire (15).

Modernité et sorcellerie

La modernité est globalement perçue comme la cause et la conséquence d'un regain de sorcellerie anthropophagique. Le fléau sorcier est, en effet, attribué à l'ampleur des bouleversements et des situations nouvelles qui surviennent conjointement dans les deux dimensions, visible et invisible, de l'univers et dont savent profiter les malfaiteurs de la nuit. Ces derniers poussent aujourd'hui la perversité jusqu'à transgresser les lois qui, depuis toujours, régissaient leur société maléfique. Ils déroutent ainsi les défenses qui leur sont opposées tant dans le *mu:nyi*, lumière innocente du monde sensible, que dans le *nyi:mbi*, part nocturne de l'univers qui recèle les fondements de la Connaissance, les causalités du devenir de l'homme, les instruments de sa chute comme ceux du dépassement de sa condition originelle. C'est pourquoi il importe de remettre de l'ordre dans l'au-delà autant que dans le monde matériel. Cette double tâche nécessite des moyens nouveaux, adaptés à la spécificité de la situation et fournis par la nouvelle version du mythe que les génies inspirèrent à Ma Meno Véronique.

Le médiateur et son entourage attribuent tant l'aggravation des dangers « mystiques » que l'ensemble des maux qui caractérisent

- (15) Il nous faut, d'ailleurs, souligner une fois de plus l'importance de cette plasticité (qui intègre à toute forme d'existence nombre de ses caractéristiques ou de ses devenir potentiels) parmi les facteurs à prendre en compte dans les études relatives à la dimension culturelle du développement. Nous insisterons, dans le prochain ouvrage que nous consacrerons au *Mvulusi*, sur l'opportunité (évidente) non seulement de subordonner l'application d'un projet d'action sanitaire à la connaissance du dispositif local des représentations culturelles de la maladie et de la mort, mais encore, et à cette fin, d'évaluer l'adaptabilité de celui-ci à des impératifs psychologiquement et culturellement contraignants. Cette évaluation doit procéder de l'étude du discours de la société concernée, c'est-à-dire du regard qu'elle porte sur elle-même, sur les difficultés du temps présent ainsi que sur les menaces et les promesses de l'avenir.

l'évolution actuelle de leur société à l'abandon du culte religieux ancestral, rendu autrefois aux divinités *nkisi si*. Ces dernières protègent l'environnement physique, le corps social et les individus contre des calamités (séismes, famines, épidémies) qu'elles savent d'ailleurs infliger à ceux qui oublient de les honorer. Les sorciers profitent toujours de ces catastrophes dont, au demeurant, ils peuvent être également les auteurs; ils leur font, dit-on, imputer des décès qu'ils provoquent eux-mêmes, impunément, par d'autres moyens.

Le chef spirituel et ses proches insistent à la fois sur l'ampleur exceptionnelle que revêt aujourd'hui, selon eux, la sorcellerie parmi les causes de malheur, et sur la spécificité contemporaine de ces dernières. Parmi leurs explications de ce phénomène, il en est une qu'ils développent comme un leitmotiv : la perversion actuelle de la tradition par ceux qui la détiennent et la professionnalisent au plan médico-rituel (en concurrence directe avec le *Mvulusi*) et qu'ils accusent ni plus ni moins de se livrer à la sorcellerie anthropophagique. Ces comportements criminels leur paraissent d'autant plus graves et scandaleux qu'ils sont dissimulés sous les motivations et les apparences d'une vocation protectrice et thérapeutique. La consécration et la garantie officielles de cette dernière par le label et l'éthique officielle du « tradipraticien » ne sont pas pour atténuer, aux yeux des sectateurs, la culpabilité des voyants et des guérisseurs en question.

Parmi les nombreux crimes imputés à ces derniers par les responsables du mouvement, les plus « réels » et les plus graves doivent être perçus tant dans le fait de se placer en rivalité professionnelle avec le *Mvulusi* que dans l'indissociation du Bien et du Mal (16) propre à des représentations et à des procédures rituelles et imaginaires non encore purifiées par l'acceptation du message de Ma Meno Véronique. Cette critique d'une modalité — jugée perverse — de la tradition s'appuie par contraste sur une version idéalisée de cette dernière. L'une et l'autre sont circonstanciellement évoquées comme argument d'apologie ou de contestation de la modernité.

L'ANCESTRALITÉ INTROUVABLE OU LA NOUVELLE TRADITION

Diabes contre génies : l'ultime combat

La tradition dont la parole du *Mvulusi* exprime la nostalgie et à laquelle il importe, selon lui, de revenir autant que faire se peut, est idéalisée et représentée dans un souci de conformité apparente avec

(16) Notions entendues ici au sens judéo-chrétien.

des préceptes communs à la morale chrétienne et à l'éthique médicale moderne. Elle aurait été vécue dans une époque primordiale où Bien et Mal, sorcellerie et contre-sorcellerie, causes de la maladie et démarches médico-rituelles auraient été non pervertis, comme aujourd'hui, dans de dangereuses similitudes mais clairement dissociés et opposés.

En dépit de l'adhésion de chaque adepte à cette version du mythe, prétendument morale et originelle, nul ne nie formellement que les ancêtres lointains aient dû, « eux aussi », tuer et dévorer certains de leurs parents matrilignagers afin d'acquérir et d'exercer (dans l'intérêt du corps social) un pouvoir aux multiples finalités positives. L'affirmation selon laquelle ces meurtres anthropophagiques s'accomplissaient — contrairement à ce qui se passe actuellement — dans un respect rigoureux des lois nocturnes imposées à tous les sorciers et ne mettaient donc pas en danger la survie du groupe, suffit à conserver au discours les apparences d'une cohérence minimale.

Cette fresque dessinée par le *Mvulusi* est suffisamment proche des représentations et des rituels encore en vigueur aujourd'hui dans la région pour être identifiée au mythe des Vili et des Yombe, mais assez nouvelle pour apparaître comme la manifeste et bénéfique adaptation de ce dernier à la modernité.

Ma Meno a adopté et recomposé le panthéon local constitué par les *nkisi si*, ces ancêtres tutélaires des « matriclans » (*lika:nda*). Continuant, comme le veut la tradition, d'honorer chacun des principaux génies dans son « sanctuaire » (*cibila*) — situés sur la terre du matrilignage auquel il appartient et dont il assure la prospérité — la fondatrice conféra à ces entités spirituelles des capacités et des fonctions nouvelles.

Le remodelage du mythe dont il est ici question procède, en effet, d'une redistribution des rôles entre tous les habitants de l'invisible. Tout en renouvelant et en accroissant les attributions des génies, le nouveau scénario assigne à ces derniers toute activité bienfaisante en faveur de « l'humanité souffrante ». Il affirme l'alignement du mouvement sur une morale d'inspiration judéo-chrétienne et une conception moderne de la santé dont participe l'éthique du tradipraticien; cette dernière exclut toute procédure répressive et délétère, y compris celles qui ont trait au maniement curatif d'entités notoirement ambivalentes. Le Bien est défini, désormais, sans prise en compte des enchevêtrements sémantiques, éthiques et ontologiques qui, depuis toujours, l'associaient à son contraire. S'il n'est représenté et recherché, selon le message de la fondatrice, que par les divinités *nkisi si*, c'est parce que celles-ci réfèrent « traditionnellement » à un autre niveau invisible d'existence que celui où les sorciers dédoublés visitent les « âmes » des morts et trament leurs mauvais coups avec

l'aide de créatures démoniaques. Mais, comme chacun le sait ou le pressent chez les Vili et les Yombe (17), l'organisation initiale et mythique de la sympathie universelle préserve des transversalités et des connexions entre ces domaines imaginaires (cf. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1992 : 59-60). Et c'est justement sur la position et l'identité respectives de ces deux secteurs ou niveaux de l'au-delà qu'opère le discours novateur du *Mvulusi*. D'une part il renforce l'hétérogénéité de ces derniers et la pose comme un dogme en affirmant que les *nkisi si* sont, par nature, totalement étrangers au monde de la nuit ; d'autre part il les rassemble en une seule dimension où les génies peuvent affronter « diables » et sorciers. Ainsi oppose-t-il le Bien au Mal tout en donnant à ce combat un élan maximal.

Les orateurs du groupe stoppent la circulation métonymique du sens le long des chaînes associatives pour séparer ce qui doit l'être et poser des césures indispensables à leur nouveau dispositif cosmologique, éthique et médico-rituel.

À l'inverse, ils repèrent et invoquent la contagion du sens à travers tous les ordres de la nature pour dénoncer la contamination des voies et moyens thérapeutiques des *nga:nga* par le monde de la nuit, et, partant, la nature sorcière de ces derniers. Véhicules et supports matériels, fauniques, botaniques ou minéraux de la Force vitale et autres « médicaments » ou protections sont dès lors jugés impurs et remplacés par l'eau que bénit chaque semaine le médiateur.

Sous l'autorité de la fondatrice, puis des guides spirituels qui lui ont succédé, la communauté s'auto-analyse en repensant et en rénovant sélectivement la tradition. Dans ce souci de remodeler le mythe, les prédicateurs savent — ainsi que je le montrerai par divers exemples précis — jouer sur les manières de dire, sur la polysémie de certains termes et notamment sur celle qui caractérise la dénomination des *nkisi* (18), manifestations particulières de la Force vitale, à la fois délétères et curatives. La diversité des définitions possibles de ces forces — globalement conçues, soit comme des régulateurs sociaux, soit comme des complexes hiérogamiques, maléfiques et sorciers — permet au mouvement de revendiquer l'exclusivité légitime de leur usage bénéfique et de stigmatiser leur utilisation par les autres guérisseurs concurrents impies qui entravent l'œuvre de Ma Meno Véronique.

Quant au rapport de la personne avec l'au-delà des apparences, il est désormais assuré par la transe de possession qui place publiquement

(17) Culturellement apparentées, ces populations font partie des Kongo nord-occidentaux.

(18) À ne pas confondre avec les *nkisi si*, entités plus personnifiées, génies et ancêtres tutélaires.

et religieusement l'individu sous l'empire spirituel et bénéfique des génies, et non plus par un dédoublement « satanique », clandestin et aventureux livrant accès au monde des doubles et de l'anthropophagie. Il s'agit non seulement de substituer un mode privilégié de rapport au sacré à un autre, mais encore de modifier la représentation de l'au-delà...

Comme nous l'avons fait remarquer, le *Mvulusi* est, en effet, venu transformer l'existence invisible de l'Homme en même temps que sa vie quotidienne dans le monde sensible. Par sa mort physique — qui, désormais le divinise et le rend éternel — l'adepte ne devient plus un *nkulu* (plur. *bakulu*), c'est-à-dire l'un de ces « diables » blêmes sous les apparences spectrales desquels survivent les humains (avant de mourir une deuxième fois) et qui, en collaboration ou en conflit avec le sorcier dominant du groupe de parenté, régissent les rapports intraligagers. Il se transforme en *nkisi si*, entité bénéfique qui, aujourd'hui comme toujours, fonde la loi du village sur la terre qu'il protège. Plus s'accroît le nombre des adeptes qui, sauvés par leur foi, sont livrés à un devenir *post mortem* dissocié de tout référent sorcier, plus s'agrandit une fresque nouvelle de l'au-delà dont les responsables de la secte affirment d'ailleurs qu'elle n'est pas si neuve que cela puisqu'elle aurait prévalu, selon eux, à l'origine (19). Plus s'élargit, de la sorte, la scène du mythe propre au *Mvulusi*, plus diminue le monde hostile et angoissant des « morts » et des autres entités sorcières.

Ainsi seront vaincus définitivement les sorciers — dont, on l'a vu, les plus dangereux sont les guérisseurs réfractaires au message de Ma Meno — ainsi que leurs monstrueux auxiliaires. Les uns et les autres, certes, multiplient encore leurs manœuvres dans la part satanique de l'univers; mais déjà les ténèbres froides d'un au-delà condamné reculent devant la « torche » (*mwi:nda*) allumée et brandie par la fondatrice. La ligne de partage entre le monde immédiat et l'au-delà est donc transversalement coupée par un axe qui pose une autre dualité, en chacune de ces deux dimensions, entre un domaine impur, livré à la sorcellerie, et celui qui tente de naître en vue de la rédemption de l'humanité.

Agissant sur le mythe au plan de son continuum, de manière à faciliter son appréhension collective, les orateurs en atténuent la complexité et le schématisent tant par souci pédagogique que par ignorance partielle de sa version originelle; ils en élaguent les

(19) Ils admettent, bien sûr, la nouveauté des techniques que déploient les génies pour soigner les humains, calquées sur celles des Blancs; mais ils affirment l'ancestralité de la place qu'occupent les génies dans la version « mvulusiste » du mythe et notamment de leurs fonctions protectrices anti-sorcellerie.

disparités apparentes dues conjointement à sa fragmentation déjà ancienne et à des innovations nombreuses (dont celles apportées par Ma Meno comptent parmi les plus récentes); ils aménagent son homogénéité et le conjuguent à tous les modes dans une démarche qui procède à la fois de la contraction du temps et de l'abolition des contraires. Véhiculant l'ambiguïté et l'ambivalence propres au sacré, unifiant ou dissociant à son gré propos et perspectives, la parole fondatrice affirme le renouveau et la pérennité du mythe mais impose et authentifie sa transformation.

Malgré leur condamnation de tout recours à la pharmacopée (cf. *supra*), le chef spirituel et ses principaux adjoints sont désireux d'apparaître comme les héritiers exclusifs des pratiques et des savoirs ancestraux. Affirmant leur proximité avec les *nkisi si*, ils prétendent à une relation privilégiée avec ces ancêtres mythiques, divinités protectrices qui, fondant l'identité des matriclans et leurs droits sur le sol, légitimaient, autrefois, leur accès à des charges politico-religieuses.

En élargissant cependant le champ d'action de ces divinités, ils leur confèrent (en même temps qu'aux opérateurs qui les incarnent rituellement et les théâtralisent) des fonctions ancestralement assurées par les entités sorcières attachées aux habitués du monde de la nuit et notamment aux *nga:nga*. En effet, c'est avec de semblables appuis que ces derniers se livrent à la voyance diagnostique, au traitement et à la protection des malades, ainsi qu'à l'exercice — fantasmatique et rituel — de la médecine moderne; ils exercent avec l'aide d'un ou de plusieurs *nkulu* (cf. *supra*) et, surtout, avec l'assistance de monstres mi-humains, mi-animaux, les *cinko:ko* (20), qui soutiennent leur propriétaire dans ses entreprises nocturnes. Lorsque ces « animaux composés » ne sont pas activés, ils sont détenus — selon leur nature — soit dans des supports matériels, soit dans le corps du sorcier. Ils sont pour la plupart anthropophages. Leur création (par association du double d'une victime humaine à celui d'un animal) ou leur acquisition auprès d'un spécialiste nécessitent le meurtre d'un parent matrilignager. L'être hybride issu de cette chirurgie imaginaire seconde son possesseur lors de ses déambulations et de ses combats dans l'au-delà: il lui procure, dans le monde sensible, des capacités physiques et mentales hors du commun, non sans l'affecter, progressivement, de maux divers. Les effets positifs et négatifs de cette proximité scandaleuse entre l'homme et la bête (qui, parfois, vire à leur identité)

(20) Si le terme *cinko:ko* (plur. *hinko:ko*) désigne l'ensemble des instruments nocturnes du sorcier, matériels, végétaux ou animaux. Ce sont ces derniers qui, dans leur multitude, comptent parmi les causalités essentielles de la maladie et de la mort. Inféodés au sorcier, ils sont guidés par l'esprit humain qui leur est incorporé.

sont analogiquement liés à diverses caractéristiques de l'espèce animale symboliquement utilisée (21). Placés au centre du complexe sorcellaire, ces fantasmes constituent pour le *Mvulusi* le point d'appui de sa condamnation des guérisseurs. Dangereux concurrents, ces derniers usurperaient leur vocation bénéfique pour satisfaire leur faim cannibale grâce à un réservoir inépuisable de proies faciles : leur clientèle. Par ailleurs, les fonctions divinatoires (22), protectrices (23) ou curatives (24) des *cinko:ko* ne sauraient faire oublier que, participant du monde de la nuit, des morts, du dédoublement et de l'anthropophagie, ils comptent parmi les causalités essentielles de la maladie et de la mort. C'est pourquoi leurs activités bénéfiques en matière de santé sont, dans le système médico-rituel de la secte, confiées aux *nkisi si*, entités dont la pureté et l'hétérogénéité au monde de la nuit ne peuvent être mises en doute.

Trois de ces *nkisi si*, que l'on prend aussi pour des « anges », escortent chaque fidèle depuis qu'il a renoncé au soutien de ses « diables » et absorbé l'eau bénie par le médiateur. Grâce au saint homme, il sait, à présent, qu'un « génie de naissance » (*nkisi si lubutu*) l'accompagne depuis sa venue au monde et l'a guidé patiemment vers le *Mvulusi*, semant sur sa route embûches et souffrances (ou laissant les forces du mal les y accumuler) comme autant de signes et de jalons. Les errances douloureuses du parcours existentiel et de l'itinéraire thérapeutique reçoivent ainsi un sens positif qui n'exclut d'ailleurs pas les significations accusatoires du discours divinatoire et la culpabilité de l'individu.

Si le nom de cet ange reste le plus souvent inconnu, son sexe, contraire à celui de la personne qu'il protège, est toujours déterminé ; il s'agit littéralement d'un(e) conjoint(e) invisible. Il a dévoilé à

- (21) Certain rapace, utile au sorcier dominant du matrilineage pour surveiller les alentours du « village des ancêtres » (le *cibu.ngu*, lieu de l'au-delà où sont regroupés les parents défunts), inflige aussi des « gales » (*bikwa:ni*) à son maître : se tenant au-dessus de lui, il fouille du bec son plumage d'où tombent des particules nocives. Selon les finalités et les procédures rituelles de son acquisition, le chimpanzé décuple les possibilités sexuelles de son propriétaire, le rend imbattable à la boxe ou en fait un gardien de but exceptionnel ; mais il en fait aussi un « caractériel » grimacier et imprévisible. Je préciserai également que ces troubles peuvent aussi affecter d'autres personnes contre lesquelles le *cinko:ko* aurait été lancé par le sorcier.
- (22) Elles peuvent être assurées par divers « animaux composés » et notamment par des lucioles ou certains oiseaux. Les taches brunes, foncées ou noires du pelage des genettes offrent diverses significations divinatoires à ceux qui savent les déchiffrer ; elles font de cet animal un *cinko:ko* essentiel en matière de divination.
- (23) Tous les animaux féroces et dangereux peuvent devenir des protecteurs nocturnes.
- (24) Parmi les animaux qui assistent le *nga.nga* dans le traitement du malade, le chimpanzé est l'un des plus importants, qui ausculte, palpe et masse invisiblement ce dernier.

l'intéressé(e) certaines de ses caractéristiques physiques et psychologiques à travers les rêves anciens, répétitifs, et souvent érotiques qu'il lui envoie depuis longtemps; confiés au thaumaturge, ces messages ont été interprétés. Bien que ce *nkisi si* soit identifié comme mari ou épouse de l'adepte, il est confondu, parfois, avec sa personne et décrit comme tel. Il apparaît alors comme une manière de double dont la part d'anonymat ainsi que son point de fusion avec le sujet entravent l'accomplissement ultime (à travers son officialisation) d'un investissement libidinal imaginaire (25). Il est à la fois le sujet et l'objet métaphoriques auxquels s'identifie celui-ci dans les transports paroxystiques et les synesthésies de la transe (26). Les maux d'un malade ou d'un infirme qu'il a en charge sont fréquemment décrits comme étant les siens, et, lorsque ce n'est pas le cas, ce sont les fautes de la personne qui l'affectent et nécessitent leur commune purification. C'est pourquoi le génie n'a point de cesse qu'il ne parvienne au *Mvulusi* en y amenant son (sa) protégé(e). La file des patients qui se pressent, certains jours, pour recevoir le *mbuku* (27) est aussi, dans l'invisible, celle de leurs « génies de naissance »; la souffrance et l'espoir sont les mêmes pour les uns et les autres. Le centre thérapeutique de Mbota est donc « l'hôpital des génies » au sens plein du terme; non seulement les *nkisi si* y traitent les humains, mais encore ils s'y font soigner en même temps que (à travers) la personne à laquelle chacun d'eux est attaché.

En sus de cet ange gardien dont la protection durera tant que l'adepte sera fidèle aux préceptes de Ma Meno, ce dernier reçoit deux autres surveillants invisibles — les *bimbangi* (28) — chargés non seulement de le défendre contre les agressions nocturnes mais encore de surveiller ses faits et gestes et d'en rendre compte chaque nuit au médiateur. Leur soutien est également subordonné à la piété et à l'obéissance du sujet.

En dotant ces acteurs invisibles de connaissances avancées dans le domaine de la santé ainsi que de techniques et d'instruments médicaux sophistiqués, la secte débarrasse les thérapeutiques imaginaires de

(25) Le *nkisi si* s'unit sexuellement et sentimentalement avec le « génie de naissance » du conjoint réel de l'adepte, nécessairement choisi parmi les fidèles de Ma Meno. L'harmonie ou les difficultés de cette union doublent, dans l'imaginaire, la vie du couple.

(26) Il s'agit plus ici de métamorphose que de métaphore. Et KRISTEVA (1984) d'évoquer, en même temps que la métaphore baudelairienne, un phénomène de condensation métaphorique (« processus dont l'action se prolonge jusqu'à l'arrivée dans la région des perceptions ») dont l'acmé rappellerait l'identification primaire de Freud.

(27) Dénomination de l'eau bénite (du verbe *kubuka* : soigner).

(28) Ils sont toujours évoqués sous ce pluriel.

tout rapport à la sorcellerie. Elle purifie et réhabilite en quelque sorte la récupération mythique de la pratique biomédicale.

Tradition plurielle et discours officiel

Les divers modes de relecture de la tradition en vigueur parmi les différentes catégories de guérisseurs présentent entre eux une grande variété de différences et de similitudes. Celui qui caractérise le *Mvulusi* m'a particulièrement intéressé dans la mesure où nous avons pu non seulement l'aborder peu de temps après son élaboration par la fondatrice, mais encore suivre son évolution sur une décennie. D'autre part, malgré sa spécificité, il s'inscrit dans un vaste courant d'innovations apportées à la tradition.

La gestation et le changement spirituels et médico-rituels — dont procèdent les sectes thérapeutiques ainsi que les communautés religieuses inscrites dans la mouvance prophétique et néo-traditionaliste — s'imposent également, par contagion autant que par nécessité, aux voyants et aux guérisseurs plus directement tributaires de la version ancestrale de la tradition (les *nga:nga*). Ils sous-tendent, en fait, la démarche de toute médecine dite traditionnelle et pratiquée dans le cadre obligé de l'UNTC.

En dépit des différences et des rivalités qui les opposent, les spécialistes de ces médecines se voient indifféremment considérés par les instances nationales et internationales de la santé comme les héritiers d'une tradition unique et fictive dont on leur demande d'associer les bienfaits à ceux de la biomédecine. De nombreux « experts » les invitent à conserver la part « mystique » ou « spirituelle » de leurs pratiques en sus de leur utilisation des simples.

Ce discours s'avère peu convaincant puisque, d'une part les *nga:nga*, ainsi qu'on le verra, n'y répondent qu'en atténuant ou en dissimulant le caractère magico-religieux de leurs activités, et, d'autre part, les partisans de l'eau bénite rejettent le plus souvent tout recours aux plantes. Il ignore tout des antagonismes qui opposent les deux vastes catégories de thérapeutes déjà mentionnées (29) : les *nga:nga* et les sectes.

(29) Dans l'étude annoncée, nous analyserons les procédures discursives par lesquelles le *Mvulusi* discrédite les *nga:nga* en dénonçant la nature sorcière de leur personne et de leurs pouvoirs. Nous illustrerons la complexité et l'antagonisme des rapports entre ces deux catégories de tradipraticiens, et, partant, l'inadéquation ou l'insuffisance du discours officiel qui leur est adressé. Nous détaillerons également les modes de recrutement et de domination des adeptes par les responsables de l'« hôpital des génies ».

Les *nga:nga* sont, comme nous l'avons précisé, des guérisseurs et des voyants qui associent fréquemment l'action médicamenteuse des plantes à des séquences culturelles signifiant la dissociation de leur personne et leur intervention préventive, curative ou répressive dans le monde des doubles. Le statut de tradipraticien les implique dans un autre système de valeurs et de représentations, source d'incertitude et de culpabilité. Par instinctive prudence, ils excipent aujourd'hui d'un caractère strictement curatif et bénéfique de leurs savoirs et de leurs méthodes, à l'exclusion de tout ce qui exprime — traditionnellement, rituellement, légalement et en association avec la démarche phytothérapeutique — le maniement délétère d'entités spirituelles agissant à titre de régulateurs sociaux (les *nkisi*). Nombreux sont les phytothérapeutes qui se disent « botanistes » afin d'attester une rationalité de bon aloi en privilégiant l'efficacité médicamenteuse des simples et la matérialité de leurs pratiques; ils relèguent les référents magico-religieux de ces dernières à un plan culturel et présenté comme tel. Il y a quelques années, plusieurs voyants réputés, réunis pour découvrir un coupable au moyen d'un rituel antisorcier, m'affirmèrent — avec une fausse candeur et un humour nettement perceptibles — qu'ils s'apprétaient à « jouer une saynète » dans le cadre de leurs obligations à l'Union nationale des écrivains, artistes et artisans congolais (UNEAC).

Lorsqu'ils se risquent encore à avouer leur usage de la polarité magico-religieuse des plantes et de l'ensemble du matériel cultuel, nombre de ces spécialistes lui confèrent une fonction strictement bénéfique et, en cela, contraire à la cohérence originelle du mythe. Au demeurant, les uns et les autres n'en continuent pas moins de s'assurer de la fidélité de leur clientèle en revendiquant *mezza voce* les pouvoirs dont ils affirment officiellement tout ignorer ou s'être départis. Tous, d'ailleurs, subissent les anathèmes du *Mvulusi* et de nombreux autres mouvements similaires.

La majorité des sectes guérisseuses usent préférentiellement ou exclusivement de la transe et de l'eau bénite. Nombre de ces mouvements se refusent, en effet, à inclure la pharmacopée dans leurs rituels thérapeutiques et proclament que son utilisation va de pair avec celle d'une haïssable *wichcraft*. Leur lutte contre la sorcellerie apparaît comme la métaphore d'une rivalité très professionnelle et d'un combat tout à fait réel. Ils mènent celui-ci contre les *nga:nga*, guérisseurs et devins traditionnels dont il leur importe de capter la clientèle afin accroître d'autant le nombre de leurs adeptes. Pour ce faire, leurs responsables — y compris ceux du *Mvulusi* — lancent contre cette concurrence une accusation globale, permanente et sans appel; ils stigmatisent une sorcellerie anthropophagique d'autant plus répréhensible et meurtrière qu'elle se dissimulerait sous des activités curatives ou protectrices largement rémunérées.

Cette accusation, portée contre ceux dont le rôle premier est de combattre la sorcellerie, constitue, on l'a vu, la mise en cause par le *Mvulusi* d'une version contemporaine de la tradition, incapable de dissocier les notions de Bien et de Mal. Plus proche de l'attitude des missionnaires coloniaux que de la complexité originelle du mythe, cet anathème permet de ne stigmatiser qu'une évolution moderne et perverse de la tradition tout en idéalisant non seulement le caractère et les fonctions qui auraient été les siens par le passé, mais encore leur résurgence à travers l'héritage de Ma Meno. Servie par un discours fertile en généralisations, en contradictions et en amalgames utiles à la stratégie de la communauté, elle s'effectue donc au nom de la réactualisation et de la sauvegarde d'une tradition médico-rituelle magnifiée.

Les prédicateurs du mouvement exaltent un âge reculé où « tout était séparé ». Ils signifient par là que le monde de la sorcellerie — nuit froide du *nyi:mbi* où peinent et grelottent les « morts » dans l'attente de leur deuxième trépas et où les sorciers dédoublés montent leurs manigances contre les « vivants » — n'avait aucun rapport avec la sphère religieuse des *nkisi si...* Feignant d'ignorer qu'interférence ou recouvrement de ce que les chrétiens appellent Bien et Mal ont toujours caractérisé la vie quotidienne et l'imaginaire des ancêtres, ils les imputent à la modernité autant qu'au regain de sorcellerie associé à celle-ci en tant qu'effet et cause. S'ils ne voient dans cette représentation aucune contradiction avec le fait d'avoir aboli tout distinguo ontologique entre ces deux types d'invisibilité et de les avoir ramenés à un champ unique, c'est parce qu'un souci s'impose : mettre en ligne de bataille les forces du Bien et du Mal.

C'est une nouvelle tradition qui tente d'émerger. Elle envahit le mythe pour redéfinir et embellir son orthodoxie présumée. Elle opère à l'aune d'urgences et d'impératifs nouveaux, au moyen d'emprunts à la tradition judéo-chrétienne ; en référence à une appréciation morale et à une conception de la santé contemporaines ; dans la perspective d'un retour progressif à cet âge d'or et d'un avenir radieux de l'humanité inscrits sur la courbe du temps.

UNE PAROLE NOUVELLE POUR ÉVOQUER L'AU-DELÀ VARIATION SUR LE PROPRE ET LE FIGURÉ

Les techniques et les jeux de discours basés sur un recours alternatif et finalisé au propre et au figuré induisent un rapport particulier à l'invisible, à l'au-delà, ainsi d'ailleurs qu'au « réel », selon que le locuteur attribue ou non à son propos une dimension métaphorique. L'importance de cette alternative tient à la signification ontologique

de toute attitude vis-à-vis du sacré. La lecture d'un livre et l'interprétation d'un message se prêtent à des rapports variables entre la forme et le fond : elles peuvent, en effet, s'effectuer, soit au propre, au sens premier, « au pied de la lettre », soit au figuré, de manière « relative », en référence à une période historique et à un contexte culturel particuliers. Elles relèvent, selon les perspectives, de l'orthodoxie ou de l'hérésie et constituent, à ce titre, des causes majeures de débats ou de conflits doctrinaux.

Qu'il désigne, dans un sens élargi, une image littéraire, ou, au sens strict, « la forme la plus condensée » de celle-ci, le mot *métaphore* désigne un processus rhétorique plus ou moins élaboré, un déplacement ou une extension de sens, par lesquels « le discours libère le pouvoir que certaines fictions comportent de réécrire la réalité » (RICOEUR, 1975 : 11). Dans cette perspective, il qualifie une manière de dire et une stratégie de discours dont l'explication « relève, selon RICOEUR, d'une théorie de la substitution » ; et la *métaphore* n'existe en énoncé qu'à la condition d'attribuer à son auteur une certaine distance vis-à-vis de son objet, une vision et une description du « semblable » au moyen d'une procédure heuristique et poétique, c'est-à-dire une différenciation du propre (signifié) et du figuré (signifiant). Un propos ne peut être jugé métaphorique que lorsqu'il exprime une figure de style destinée à signifier une analogie plutôt qu'un ordre de réalité. D'où la fréquente mise en opposition de la *métaphore* (30) et du réel.

... Rejoint, en ce dimanche parisien, par les lentes inflexions d'un prêche télévisé, nous nous interrogeons. Ce prêtre à l'emphase monocorde qui évoque une multiplication miraculeuse de pains et de poissons « croit-il » à son affaire ? Quel niveau d'existence attribue-t-il aux faits dont il affirme (apparemment) la vérité événementielle ? Où les situe-t-il dans une hiérarchie admise des modalités de l'être ? N'atteste-t-il pas une curieuse mobilité entre divers plans ontologiques, lui qui, dans un même discours et avec la même conviction, entretient ses ouailles de la transsubstantiation eucharistique ou des miracles du Christ, les invite aussi à savoir profiter des accents émouvants d'une cantate pour s'abstraire du monde immédiat et rejoindre introspectivement la présence divine, puis les exhorte, dans un esprit théologiquement libéré, à se défier des séductions esthétiques et mythiques de rites séculaires pour mieux se consacrer au quotidien de l'humanité souffrante ?

(30) En sus d'un sens rhétorique précis et distingué d'autres tropes apparentés, le terme *métaphore* recevra, dans l'étude à venir, une acception commune, synonyme d'image, qui oblitère les différences établies entre plusieurs techniques analogues de discours.

Qu'en est-il de cette indifférenciation (ou de cette alternance) apparente entre divers modes d'être ? Est-elle consciemment instaurée et maintenue, au moins dans l'énonciation ? Force est de constater qu'au regard d'une certaine intellectuelité, elle frappe d'incongruité non seulement la foi du charbonnier ou du « traditionaliste », rebelle à un autre sens que le propre, mais encore toute exigence d'identification et de dénomination des niveaux d'existence impliqués par les sacrements ou par l'existence et le devenir de l'âme.

En effet, il semble moins s'agir aujourd'hui, pour de nombreux ecclésiastiques, d'affirmer « croire » ou « ne pas croire » à la véracité de témoignages évangéliques et à la vérité substantielle de faits et d'événements miraculeux, que de savoir « métaphoriser » suffisamment ces derniers « en cas de besoin ». Ils ressentent une nécessité de distanciation et de transposition dès lors qu'à leurs propres yeux ou au regard d'autrui naïveté et déficit intellectuel risqueraient de leur être imputés. Si, questionnés sur le miraculeux, ils se croient soupçonnables de ne soumettre que sélectivement ou incomplètement les textes sacrés à la rationalité d'une approche intellectuelle et scientifique, leur réponse est aussi prompte qu'anciennement élaborée et techniquement éprouvée. Ils savent toujours se référer, très explicitement, à une charge symbolique, diversement décryptable au gré du temps et des changements historico-culturels, dont la portée serait supérieure à celle d'un fait inexplicable, survenu à un moment de l'histoire des hommes. Férés d'herméneutique et connaisseurs des diverses interprétations apportées aux textes bibliques en sus de leur signification littérale, habiles à repérer autant qu'à produire étagements, chevauchements ou glissements du sens, ils illustrent leur propos au moyen d'une riche palette de nuances symboliques, de coloris sémantiques et d'innovations terminologiques ou conceptuelles. Ce faisant, ils libèrent le « travail de la métaphore » (31).

Pour autant qu'une évaluation aussi générale soit autorisée, on peut remarquer que l'alternative métaphore/non métaphore — *i. e.* celle du propre et du figuré — concerne également un possible malentendu entre, d'une part la ligne occidentale et « progressiste » d'un christianisme ouvert à l'interprétation des sciences sociales et, d'autre part, une « sensibilité africaine » culturellement enracinée et avide d'un référentiel onto-théologique systématisé, hiérarchisé et substantialisé. Parmi les initiatives visant à réduire ce décalage — au plan existentiel plutôt que théologique —, il faut remarquer celle de MEINARD HEBGA (1982), prêtre camerounais et professeur d'anthropologie connu pour ses recherches « dans le domaine de la sorcellerie et de la guérison spirituelle ». Misant sur la force évocatrice d'un texte biblique qui

(31) Allusion à une étude collective présentée par Manonni (HAAG *et al.*, 1984).

présente quelque analogie même ponctuelle ou indirecte avec les causalités ancestralement et notoirement attribuées aux troubles d'un malade, il en prône une lecture et un commentaire thérapeutiques « sur » ce dernier et si possible « avec » lui. Ainsi les maux envoyés par le serpent « nocturne » et « mystique » d'un sorcier peuvent-ils être désormais soignés efficacement, car « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que soit élevé le Fils de l'homme, afin que quiconque croit en lui ait par lui la vie éternelle » (32).

La métaphore m'intéresse dans deux contextes différents, selon qu'elle est soit le fait conscient et délibéré de son auteur, soit repérée et posée en tant que telle par un observateur. Selon, en somme, qu'elle constitue un effet de discours ou un instrument d'analyse (33).

Elle concerne donc, en premier lieu, un sujet parlant : par ses manières de dire, il illustre librement et diversement la distance qui le sépare plus ou moins de son objet.

L'interprétation des homélies du *Mvulusi* montre que ce décalage tient moins, chez les prédicateurs du mouvement, à un caractère indicible de l'objet du discours qu'à la volonté de s'en tenir prudemment et formellement à distance. L'obligation de se démarquer vis-à-vis de la sorcellerie — ou plutôt de ce qu'ils en savent — leur interdit d'en attester ouvertement une connaissance détaillée, toujours assimilée à sa pratique. D'autre part, leur vocation pacificatrice les contraint à limiter les conflits liés à la dénonciation des activités nocturnes, ou du moins à prouver leurs efforts en ce sens ; s'interdisant de « détailler publiquement une affaire » (*kutumbula ma:mbu*) (34), ils n'en exposent les « causes » (*sintho:ndu*) ou le « fondement » (*mataku*) (35) que de manière générale et atténuée.

L'au-delà n'est plus le *nyi:mbi* mais la « nuit » (*bwi:lu*). Plutôt que de dénommer précisément et techniquement les réalités spécifiques

(32) Paroles de Jésus à Nicodème (MEIRRADI et HEBGA, 1982 : 82).

(33) Le terme métaphore apparaît aussi sous un sens couramment élargi, depuis Jakobson et Lacan, au-delà du champ de la rhétorique. Le premier aligna métaphore et métonymie sur les deux axes paradigmatique et syntagmatique du langage ; le second les identifia respectivement à la condensation qui définit le refoulement constitutif de l'inconscient et au déplacement, mouvement éperdu et infini du désir d'un signifiant à l'autre.

(34) Le terme *lia:mbu* (affaire) est le plus souvent utilisé au pluriel : *ma:mbu*.

(35) En *munukutuba*, langue véhiculaire du Congo méridional, ce terme signifie « fesses, postérieur, séant, croupe ».

qu'il recèle, on les appelle globalement, en munukutuba (36), « les choses de la nuit » (*bima ya mpipa*, en munukutuba). S'il faut évoquer plus particulièrement certaines d'entre elles, les *cinko:ko* deviennent des « animaux » (*bibulu*) (37); la « chair humaine » (*mbisi mu:tu*) est métaphoriquement identifiée à du « poisson salé » (*makayabu*, en munukutuba); le « double invisible » (*cidu :ndu*) est remplacé par l'« esprit » (*cilu:nzi*), instance dépourvue de connotation sorcière. Quant au fait de « se dédoubler » (*kusomuka*), il n'est exprimé que par des circonlocutions relatives aux attitudes qui le signifient rituellement, ou encore par le verbe *kubaluka* (« se transformer »). C'est donc de la manière suivante que, le 31 janvier 1985, un prédicateur admoneste les fidèles soupçonnés de regretter la puissance nocturne à laquelle ils ont renoncé en adhérant au message de Ma Meno : « Quoi que tu fasses, de quel côté que tu gesticules, tu ne peux plus manifester ta force mystique. » En évoquant divers rituels de malédiction à l'issue desquels l'imprécateur prend des postures corporelles spécifiques — à fortes connotations sexuelles — et auxquels les adeptes ne sauraient d'ailleurs se livrer sans encourir le châtement des génies, l'orateur raille l'ancien sorcier converti qui « d'un petit geste, pouvait bloquer une personne... ».

Ces précautions, qui s'imposent, en fait, à l'ensemble des fidèles, concernent particulièrement ceux d'entre eux qui, depuis que leurs yeux ont été rituellement ouverts (cf. note 4), exercent la voyance diagnostique. Il leur importe d'attester une vocation pacificatrice en prouvant leur souci de limiter les retombées accusatoires et conflictuelles de la maladie. Il leur faut donc taire ou « dire autrement » tant les appellations techniques du maléfice que le nom de son auteur, ou du moins se mettre en situation de pouvoir revendiquer une telle attitude. Prédicateurs et animateurs des rituels d'exorcisme n'en éclairent pas moins les esprits tout en théâtralisant leurs efforts apparents de discrétion. Ils savent, en effet, exprimer de mille manières détournées (mais explicites) ce qu'ils ne veulent pas sembler dire trop clairement ou ce qu'ils cherchent à ne paraître livrer que malgré eux. Experts en allusions transparentes, en circonlocutions et

- (36) Langue véhiculaire du Congo méridional. Les prédicateurs y ont fréquemment recours pour s'adresser à une assistance pluri-ethnique. Lors des rituels d'exorcisme, ils usent de la langue locale tout en accordant plus ou moins prédominance à l'une ou l'autre de ses deux variantes *vili* et *yombe*.
- (37) Il s'agit ici, bien sûr, des *cinko:ko* animaux. Ceux qui constituent des objets (couteau, pirogue) ou des lieux (fleuve, clairière, montagne), voire des astres et d'autres instruments imaginaires de la parole mythique sont désignés par les appellations courantes de ces réalités matérielles. Le terme *cinko:ko* n'est qu'exceptionnellement prononcé — et, en ce cas, par mégarde — dans une homélie ou un propos divinatoire.

mimiques diverses, ils s'attachent à suggérer diversement leur confusion d'en avoir trop dit ou leur embarras de ne pouvoir en dévoiler plus (38).

S'il leur faut s'abstenir de toute évocation technique et détaillée d'une activité nocturne, c'est en raison de deux impératifs. Il importe, en effet, d'éviter le risque, déjà mentionné, de subir une accusation de sorcellerie; si celle-ci est difficile à contrer lorsqu'elle émane d'un responsable de la voyance, elle s'avère irréfutable dès lors qu'elle est avancée par le médiateur. Il est également nécessaire de se maintenir à distance des réalités sataniques et impures en raison du caractère fondateur de la parole des personnes collectivement (sinon unanimement) reconnues comme détentrices d'un pouvoir spirituel hors du commun. Ce caractère fondateur ou réalisant de leur discours tient, en effet, non seulement à ce que le verbe leur permet de relater les événements nocturnes mais encore à ce qu'il pourrait les faire exister, les « réaliser » si de multiples précautions sémantiques n'atténuent la signification maléfique et la portée ontologique de certains termes. Comment ne se défieraient-ils pas de cette puissance du « dire » liée, dans leur culture, à la maîtrise du sacré? Ils l'exprimaient avant d'adhérer au *Mvulusi* en « invoquant les ancêtres » (*kutu:nzi bakulu*) et la vérifient aujourd'hui en « implorant les génies » (*kubondila bakisi basi*) (39). Depuis toujours, les émotions et les sentiments extrêmes qui rythment leur existence, autant que les impressions fugaces et les soupçons lancinants qui influent aussi sur elle, sont des réponses à une voix porteuse et créatrice de « réalités » invisibles (cf. *supra*). Ils connaissent — pour les avoir personnellement subis ou observés sur certains de leurs proches — les symptômes physiques et psychiques manifestés par quiconque fait l'objet d'une « concertation nocturne » (*fu:ndu nyi:mbi*) — préalable à une agression sorcière — ou reçoit un « appel de l'au-delà » (*mbila nyi:mbi*). Ils ont maintes fois connu — avant de se voir interdire par la secte la fréquentation des « féticheurs » — l'angoisse qui étreint chacun, face au *nga:nga kute:si* (40), lorsqu'après avoir dansé toute la nuit (en priées à des visions provoquées, parfois, par la manducation de racines et d'écorces d'iboga), le chaman chargé de résoudre un cas de sorcellerie s'apprête à « exposer l'affaire » (*kukwalula ma:mbu*) et à la « détailler » (*kutumbula*), à « accuser » (*kutatimina*), à « dénoncer publiquement »

(38) Toute éventuelle transgression de cette exigence et de cette apparence de retenue pouvant, au demeurant, être justifiée par une urgence exceptionnelle.

(39) Les deux expressions citées dans cette phrase nécessitent l'emploi des pluriels *bakulu* (sing. *nkulu*) et *bakisi basi* (sing. *nkisi si*).

(40) *Kute:si* : « enquêter, chercher les causes ». Le voyant qui voit et intervient aussi dans le *nyi:mbi* est un *nga:nga kute:si*. Dans le cas qui nous intéresse ici il est plus précisément appelé *nga:nga liboka*.

(*kubundula*), à « admonester » (*kubamina*) ou à « disculper » (*kufu:nzi*).

C'est pourquoi l'analyse du discours des dirigeants spirituels (41) du *Mvulusi* explicitera les fonctions psychologiques et sociales de la métaphore ou de son absence. Elle révèle des stratégies fondées sur un usage circonstanciel du propre et du figuré par lequel un locuteur investi d'un pouvoir spirituel — en vertu duquel sa parole fonde le sens et l'ordre des choses ici-bas comme dans l'au-delà — sollicite ou non une adhésion littérale à son propos. Elle dégage l'efficacité de toute formule imagée dont l'auteur, s'abstenant de préciser si elle constitue ou non une « façon de parler » — plus ou moins métaphorique — à visée comparative, s'efforce de maintenir l'équivoque à ce sujet, voire à user successivement et sans gêne apparente de cette image au propre et au figuré. Un jeu de ce type caractérise le discours antisorcellerie des prédicateurs et du médiateur (42). Lorsque l'un d'eux décrit l'affolement d'une basse-cour pour illustrer le comportement de certains adeptes effrayés par la menace des sorciers, il effectue consciemment une comparaison ; il use de la métaphore ou d'un autre trope communément identifiable à celle-ci. Volontairement, il pose non un ordre de réalité pourvu d'un statut ontologique identifiable et définissable dans l'ordre de l'existant mais une figure de discours sur un registre signifiant. Il veut stigmatiser de la sorte l'inconséquence des malheureux qui, oublieux des préceptes et des interdits instaurés par Ma Meno Véronique, perdent la protection des génies et risquent de succomber prochainement aux agressions invisibles.

Pendant, cette métaphore induit et suggère, au-delà de son sens « manifeste » dans le discours, des connotations ou des significations possibles et latentes, relatives au monde des morts et de la sorcellerie : les gallinacés constituent dans de nombreux rituels d'agression les représentations animales et symboliques d'individus nécessairement (et prétendument) sacrifiés pour le succès de l'entreprise. L'animal est alors plus qu'un substitut de la personne vouée à un proche trépas : l'un est l'autre. En sus d'une comparaison sarcastique entre la terreur désordonnée des poulets et la panique des humains menacés par des entités sataniques, l'image employée par le prédicateur peut aussi signifier que de nombreux adeptes présents sont des victimes

- (41) Ceux-ci doivent être distingués des responsables qui animent les structures administratives de la secte et auxquels nul ne reconnaît un pouvoir spirituel.
- (42) Cf. la plasticité psycho-culturelle liée tant à ces recours conjoncturels au propre et au figuré qu'à l'absence d'une alternative franche entre le Bien et le Mal, le vrai et le faux, le visible et l'invisible.

en sursis, d'ores et déjà choisies, « ciblées » et approchées par les sorciers. Nul n'ignore, dans l'assistance, ce sens très particulier mais trop ténu et périphérique — en regard du propos avoué de l'orateur — pour faire l'objet de quelque remarque de la part de quiconque (43). Le locuteur sait que la suggestivité de son discours — liée à l'éventualité d'une interprétation littérale — entrouvre celui-ci sur l'autre monde (44). Il n'ignore pas non plus qu'en privilégiant le référent nocturne de son propos par un recours au propre, et en en faisant l'objet même de l'énonciation (« vous êtes tout à la fois ces poulets et ces individus déjà frappés invisiblement, destinés à être sous peu achevés et mangés »), il aurait posé un ordre de réalité maléfique et angoissant; il aurait, en fait, effrayé la communauté en lui annonçant la fin prochaine de plusieurs de ses membres. Même si, en usant du figuré, il n'a pu oblitérer complètement ce référentiel (45), il l'a relativisé et situé dans une perspective conditionnelle et comparative moins bouleversante : « vous êtes *comme* des poulets apeurés, stupides, bruyants et vulnérables, et votre impiété ne saurait manquer un jour de vous coûter cher » a-t-il déclaré en substance, désireux de tancer certains récalcitrants sans pour autant les terroriser. Il a modulé paroles, gestes et mimiques en fonction de l'effet recherché, non sans provoquer, cependant, chez quelques membres de l'assistance, frissons, palpitations et autres symptômes habituellement dus à la proximité d'entités sorcières dont l'existence et la nocivité doivent tout aux maîtres du discours.

La parole n'est donc pas ici « totalement » métaphorique, ou plutôt, elle oscille, semble hésiter parfois et s'attarde diversement entre le propre et le figuré. Ces variations ont trait, d'une part à l'intention

(43) Aucun de ces prédicateurs n'apportera donc jamais de précision comparable à la réponse que fit Marguerite Yourcenar à un journaliste du *Monde*, le 7 décembre 1984. À la question « Vous avez dit un jour qu'il y avait des gens damnés. Le croyez-vous ? », elle répondit : « C'est une métaphore. Je ne crois pas à la damnation sous sa forme théologique. Mais il y a beaucoup de gens qui vivent dans des petits enfers variés. ».

(44) Lorsque, en commentant Levin, Eco (1992 : 160-161) traite du « monde possible » induit par la métaphore, il se réfère à une acception littérale de celle-ci dont la « fausseté encyclopédique » ou l'anormalité sémantique ne peuvent être mises en doute. Il se situe délibérément dans la fiction et la poésie. Dans le contexte qui nous intéresse, le monde sur lequel débouche l'écoute littérale d'une expression métaphorique est absolument « réel » puisqu'il s'agit d'un au-delà où gîtent les causes du devenir humain et les sources de la Connaissance. L'alternative possible-impossible ne concerne aucunement quelque coefficient ontologique ou degré d'existence du monde en question; elle porte sur l'intention de l'orateur et l'impact qu'il veut donner à son propos selon qu'il en autorise ou en interdit l'interprétation au sens propre.

(45) Ce n'était d'ailleurs pas son intention.

de l'orateur, à son choix des mots, et d'autre part à l'impact de ceux-ci, parmi les fidèles, selon le contexte psychologique et social de chacun d'eux, plus ou moins conflictuel et « culpabilisant ».

Ces méthodes et ces ruses de discours ne sont pas sans évoquer, sur un plan plus général et concernant l'ensemble culturel vili-yombe, celles par lesquelles tout individu lancé dans la course au pouvoir (au plan lignager ou villageois) suggère à son entourage la réalité et l'efficacité de sa *wichcraft* tout en s'appliquant à rester suffisamment allusif pour ne déclencher ou alimenter aucune cabale à son encontre (46).

Précisons enfin que l'effort permanent de dissociation de tout ce qui a trait respectivement au Bien et au Mal conduit aussi à dissocier soigneusement, d'une part l'essence des causalités de la maladie ou de toute autre forme de souffrance, et d'autre part celle de l'ensemble des procédures médico-rituelles. Les procédés préventifs et thérapeutiques sont désormais ontologiquement différenciés des causalités instrumentales du Mal. Nulle identité des moyens de lutte contre la maladie et des agents de celle-ci, ni aucun apparentement entre les uns et les autres ne sont désormais indispensables à l'efficacité du remède. La nécessité d'une telle adéquation transformait l'itinéraire thérapeutique en une quête aussi longue que coûteuse (47) à laquelle Ma Meno prétendit mettre fin.

L'emploi du terme métaphore concerne aussi un sujet qui, sans être pour autant silencieux, s'exprime essentiellement à travers une manière d'être ou de faire et dont le rapport à ce trope passe par l'interprétation symbolique d'un observateur.

Cet usage concerne alors des situations ou des comportements du sujet ne traduisant aucune distanciation vis-à-vis de l'objet de sa foi, aucune relativisation de son adhésion à celui-ci.

Le malade dont les symptômes manifestent l'action conjuguée de divers facteurs psychiques et culturels ou l'envoûteur qui enfonce des pointes dans une statuette « évoquent » moins des « réalités » de l'invisible qu'ils n'y participent directement, existentiellement, par l'intensité de la souffrance ou la force d'un rituel, l'une et l'autre

(46) Ce faisant, il oriente souvent l'attention d'autrui sur un objet censé constituer le support matériel de son auxiliaire nocturne ; il manipule celui-ci, le dissimule, l'exhibe et l'évoque par des mimiques et un gestuel significatifs quoique maintenus à un niveau nécessairement implicite (cf. HAGENBUCHER-SACRIPANTI, 1992).

(47) Si cette quête est abrégée, elle n'en continue pas moins, selon des modalités définies, à l'intérieur et au profit du mouvement, entre les Centres *Mvulusi* de Mbota (quartier de Pointe-Noire) et de Pounga où s'effectuent de nombreux rituels susceptibles de compenser les insuffisances de cures précédentes et inopérantes.

pouvant, au demeurant, attester, aux yeux du devin, dédoublement et passage dans l'au-delà, c'est-à-dire l'ultime et décisive implication dans l'univers sorcier.

Sans sous-estimer ici l'importance de la parole, on notera que les techniques de discours comparatif et les façons de dire « autrement » ne jouent qu'un rôle subsidiaire voire inexistant dans l'établissement de ces deux types de rapport à la métaphore. Celle-ci, conformément à l'occurrence mentionnée plus haut, procède alors de l'explication symbolique d'un observateur. Elle exprime alors non un procédé rhétorique mais une « formation de l'inconscient ». Elle constitue une opération plus ou moins gestuelle, technique, langagière, dont les modes et combinaisons de signifiants peuvent, au demeurant, impliquer l'être dans sa complexité psychophysiologique.

Assimiler un rituel à une procédure de type métaphorique revient moins, dans ce cas, à insister sur quelque décalage ou détour entre, d'une part l'expression gestuelle, orale et matérielle de la foi, et d'autre part la nature de la réalité évoquée (son caractère de substantialité ou son « niveau d'existence », par exemple) qu'à constater un transfert ou une délégation du sens et repérer une modalité de l'efficacité symbolique. Le semblable agit sur le semblable. Il s'identifie d'ailleurs à lui, en fonction d'un « principe de contagion métaphorique », en de nombreuses circonstances rituelles et fantasmatiques, concernées, au demeurant, par la métamorphose autant que par la métaphore.

CONCLUSION ET PERSPECTIVES

Cette dimension métaphorique du rite induit aussi son caractère métonymique en livrant une autre modalité de l'efficacité symbolique liée à une loi de contiguïté sympathique : ayant été en contact, deux choses séparées sont liées par un flux mystérieux qu'il est possible de maîtriser à travers la manipulation de leurs supports matériels.

L'analyse de ces deux caractères du rite permet de saisir tant la signification des procédures médico-rituelles ancestrales que celle des infléchissements imposés à ces dernières par le *Mvulusi*...

Elle permet aussi de comprendre l'argumentation au moyen de laquelle le mouvement réprovoque l'usage de tout support de la Force vitale autre que l'eau bénite et en vient à prohiber pratiques et savoirs phytothérapeutiques ; on a vu que, selon lui, la plante et les autres composants d'un remède sont contaminés par l'univers de la sorcellerie auquel les relie toujours ce flux sympathique, ce lien symbolique qui, sinueux, ténu, infini, court à travers la nature.

Elle autorise enfin l'examen de la position, des enjeux et de l'évolution du *Mvulusi*, entre une tradition médico-rituelle qu'il exalte, condamne et remanie à son gré, et une médecine moderne avec laquelle il collabore, officiellement, tout en dénonçant non seulement son incapacité de faire face aux causalités nocturnes de la maladie mais encore son refus de reconnaître ses propres limites.

Ces prolégomènes aideront peut-être le lecteur concerné par les problèmes de développement, à (re)vérifier, maillon par maillon, les rapports en chaîne qui unissent l'imaginaire le plus fantasmagorique aux modalités les plus concrètes de la vie quotidienne et de la souffrance des hommes. Notre projet est de l'aider à soupçonner l'importance du « sens caché des choses » ; un sens doublement dissimulé, si nous osons dire, par les méandres du sacré ainsi que par les déterminants culturels ou idéologiques et les autres limites de notre propre entendement ; un sens repéré, organisé, prodigué par les maîtres du discours et du rituel à ceux dont il conditionne l'existence et la survie, les adhésions et les refus, le bien-être et l'infortune, la maladie et la mort ; un sens qui sourd dans les profondeurs du mythe et circule invisiblement pour irriguer le réel ; un sens chuchoté par les ancêtres aux oreilles d'un malade silencieux, face au médecin qui rédige une ordonnance.

BIBLIOGRAPHIE

- DETIENNE (M.), 1981. — *Les maîtres de vérité*, Paris, Maspero, 157 p.
- ECO (U.), 1992. — *Les limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 406 p.
- GUSDORF (G.), 1952. — *La parole*, Paris, PUF, 126 p.
- HAAG (G.), KRISTEVA (J.), MANONNI (O.), ORTIGUES (E.) et SCHNEIDER (M.), 1984. — *Travail de la Métaphore (Identification/Interprétation)*, présentée par MANONNI (M.), Paris, Denoël, 222 p.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.), 1983a. — La représentation culturelle traditionnelle de la trypanosomiase dans le Niari (République populaire du Congo), *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, vol. XVIII, n° 4 : 445-473.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.), 1983b. — Note sur la signification du *cinoko:ko* dans la représentation culturelle de la maladie (Sud-Congo), *Cah. Orstom, sér. Sci. Hum.*, vol. XIX, n° 2 : 202-218.
- HAGENBUCHER-SACRIPANTI (F.), 1992. — *Santé et rédemption par les génies au Congo*, 2^e éd., Paris, Publisud, 310 p.
- KRISTEVA (J.), 1984. — « De l'identification : Freud, Baudelaire, Stendhal » in HAAG *et al.*, 1984.
- MEINRAD (P.) HEBGA, 1982. — *Sorcellerie et prière de délivrance*, Paris, Présence Africaine, 214 p.
- MERLEAU-PONTY (M.), 1964. — *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 360 p.
- RICOEUR (P.), 1975. — *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 414 p.