

Frank HAGENBUCHER-SACRIPANTI  
Département G  
Unité de Recherche 708

DOCUMENT DE TRAVAIL N° 1 (MAI 1986)

INTRODUCTION A L'ETUDE DU "CENTRE THERAPEUTIQUE  
MVULU SI BAKISI BASI"

(République Populaire du Congo)

ORSTOM 2.6.87

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 26124

Cote : B 14 M

B26124

### AVERTISSEMENT

Ce texte provisoire doit être remanié avant son insertion dans une étude du mvulu si comportant la transcription de plusieurs homélies effectuées en différentes langues vernaculaires. Chaque terme propre à l'un de ces parlers est donc suivi d'une initiale permettant de l'identifier lorsqu'il apparaît pour la première fois: vill(v), yombe(y), kikongo(k), monokotuba(m). Deux caractéristiques du mouvement néo-traditionnaliste mvulusi (à composante syncrétique) ne sont pas abordées dans ce propos:

- l'ampleur et la forme de ses emprunts à la tradition judéo-chrétienne;
- la position dominante des femmes dans des rituels de possession, thérapeutiques et divinatoires; réaction déjà ancienne contre une situation de dépendance, la possession féminine revêt divers aspects originaux dans le cadre du mvulu si.

Depuis plusieurs années, guérisseurs et devins ont acquis au Congo un statut officiel en intégrant l'UNTC (1) de par leur vocation thérapeutique et l'UNEAC (2) en raison des activités culturelles (chorales, formations de musiciens et de danseurs) par lesquelles ils affirment spectaculairement l'identité de leur groupe ethnique ainsi que la diversité de leurs fonctions et leur représentativité socio-professionnelle.

C'est également le cas des mouvements religieux à caractère syncrétique ou néo-traditionnaliste plus ou moins accentué, majoritairement composés de Bavili et de Bayombe (3), qui se multiplient depuis plusieurs décennies dans l'agglomération de Pointe-Noire et, dans une moindre mesure, en milieu rural.

Sensibles au danger que constitue la pénétration de modèles culturels individualistes et hétérogènes à la norme ancestrale ainsi qu'à la dégradation des rapports claniques, les fondateurs et guides de ces mouvements élaborent diverses ripostes, à la fois contre-acculturatives et thérapeutiques, pédagogiques et spirituelles, visant à restaurer les équilibres sociaux et psycho-physiologiques perturbés par des incitations et des références contradictoires.

Ils appuient leur entreprise sur la proximité qu'ils revendiquent avec les bakisi basi(v) (4), ancêtres divinisés et génies tutélaires des matriclans, dispensateurs de l'équilibre et de la légitimité politiques dans l'ancien Royaume de Loango, ainsi que de la fécondité des humains, de la terre et des eaux.

Médiateurs entre ces "génies" et les hommes, ils honorent les premiers et protègent les seconds face aux sorciers dont le regain d'activité provoque, selon eux, des calamités socio-économiques et psycho-physiologiques (propres à l'époque actuelle), qui en sont d'ailleurs les causes et les effets.

Ils voient dans cette recrudescence de la sorcellerie l'exploitation criminelle et invisible de situations nouvelles, facilitée par l'utilisation des techniques modernes dans le monde nocturne ainsi que par l'abandon du culte des bakisi basi.

L'une des innovations apparentes du mvulu si et de plusieurs autres mouvements, qui justifient leur existence par leur vocation thérapeutique ainsi que par leur lutte contre le fléau sorcier, réside dans la réinterprétation de deux entités spirituelles, le nkisi(v) et le nkisi si(v), prépondérantes dans la cosmologie kongo. Nettement distinguées l'une de l'autre -notamment par leur degré de personnification, la nature de leur action sur les hommes et la forme des sollicitations dont elles sont l'objet- elles s'avèrent "traditionnellement" localisées dans les différents ordres de la nature et ontologiquement différenciées du monde nocturne des "morts" et des sorciers (5) avec lequel elles ne présentent qu'un nombre limité de rapports.

Liée à une diversification et à une "modernisation" de leurs caractéristiques, la nouvelle définition de leur relation avec le champ de la sorcellerie correspond à un réaménagement de la scène sur laquelle s'expriment contradictions et conflits sociaux. Elle me paraît sous-tendre un ensemble de tentatives de "rénovation" spirituelle, culturelle et psycho-sociologique.

Constituant initialement -de par leurs potentialités répressives- des régulateurs sociaux destinés à maintenir les comportements individuels et collectifs dans le lit des convenances, des règles et des compatibilités sociales et rituelles, le nkisi, élan vital animant une nature mécaniquement offerte aux manipulations humaines et le nkisi si, ancêtre tutélaire d'un matriclan, divinisé pour le rôle qu'il joua dans l'occupation du sol par les siens ou dans leur devenir en quelque circonstance cruciale, reçoivent de Ma Meno Véronique, fondatrice du mvulu si, des connotations et des caractéristiques

partiellement nouvelles, étrangères à leur identité et à leurs fonctions originelles...dont ils conservent cependant une large part.

Mon expérience de terrain dans les aires d'habitat vill, yombe et lumbu (6) de la Région du Kouilou -populations dont l'homogénéité culturelle tient à leur origine commune (les Balumbu mis à part) autant qu'à leur participation ancienne et prépondérante aux structures politiques et religieuses du Royaume de Loango- m'incite, en effet, à différencier ces deux régions du sacré constituant aussi deux ensembles de causalités de la maladie et de la mort.

A- Le nyl:mbi(v), l'invisible, "surréalité" ou "monde total" impliquant toute réalité sensible en sus des êtres, des objets et des événements fantasmatiques qui le caractérisent et fondent, dans l'imaginaire, le malheur de l'homme tout en lui offrant les instruments de la connaissance, du pouvoir, de la richesse, du prestige et partant, du dépassement de sa condition originelle. Son accès révèle la dissociabilité de la Personne : le sorcier (ndoci)(v), après s'être dédoublé, y retrouve les bakulu(v), âmes de ses victimes et parents défunts dont l'asservissement garantit son autorité sur les vivants du segment lignager auquel il appartient et aux destinées duquel il préside par des interventions et des stratégies spécifiquement nocturnes, ainsi que les binko:ko(v) ou mati(v)(7), constitués par des objets ou des réalisations technologiques "projetées" dans l'invisible ainsi que par des synthèses vivantes et monstrueuses d'éléments humains et animaux que savent créer certains démiurges parvenus au faite de la connaissance.

Ces "créations" constituent donc soit des armes ou des instruments invisibles soit des auxiliaires du sorcier lui dispensant des pouvoirs surhumains définis dans un rapport analogique avec certaines caractéristiques morphologiques, anatomiques ou éthologiques des animaux utilisés. Je traite particulièrement de ces derniers, dans la présente étude, c'est-à-dire d'êtres hybrides issus d'une chirurgie fantasmatique par laquelle tout animal peut être pourvu d'une tête humaine et de l'esprit qu'elle contient.

Comparable aux aberrations anatomiques des harpies, ces turbulentes filles d'Electre, ou encore de Garuda, l'aigle de Vishnou, lorsque sa tête d'emprunt (prélevée sur une victime humaine) est posée sur le corps d'un grand rapace, le cinko:ko peut aussi ressembler à Echnida, nymphe à forme de vipère, s'il est réalisé avec ce serpent.

La maladie et la mort sont, d'une façon générale, associées à cette entité maléfique et anthropophagique. Elles résultent de comportements meurtriers visant à l'acquisition et à la maîtrise de cette dernière (pour participer à des manigances et des affrontements invisibles dans le nyl:mbi, ou pour agir dans le monde diurne), à son utilisation agressive ainsi qu'à son alimentation en chair et en sang spirituels et à la satisfaction de diverses autres nécessités dictées par la spécificité du monstre.

La chance de se tirer indemne d'un accident, la réussite à un examen, la prospérité de quelque entreprise professionnelle ainsi que toute manifestation d'une disposition physique ou intellectuelle supérieure à la moyenne s'expliquent par la possession de binko:ko...

C'est pourquoi, survenant dans l'entourage d'un individu dont les hauts faits en quelque domaine, la richesse, le prestige ou l'envergure politique autant que les qualités qui les fondent sont déjà attribués par la rumeur publique à l'emploi de ces auxiliaires, maladie et décès risquent de lui être imputés à crime, corroborant maints soupçons et ragots. Tout aussi révélateur et compromettant s'avère un succès notable survenant après la mort d'un ou de plusieurs membres de sa parenté matrilineaire.

Dans l'un et l'autre cas, il peut être accusé d'avoir tué pour se procurer la chair et le sang spirituels nécessaires -selon les situations définies par le discours divinatoire- à la création, à l'alimentation ou à la remise en état d'un animal "nocturne".

C'est donc dans la capacité individuelle de maîtrise de l'environnement physique ou social, d'une part, dans la possession présumée d'un de ces pouvoirs, d'autre part (lorsqu'elles ne sont pas justifiées et légalisées par l'exercice public d'une fonction médico-magique d'ordre thérapeutique ou divinatoire), que gisent à la fois risques d'accusation et causalités nocturnes du malheur.

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

Les fonctions de ces deux auxiliaires nocturnes (bakulu, binko:ko) sont parfois peu différenciables. L'un et l'autre sont d'ailleurs habituellement désignés en français sous le terme "diable"...encore que cette dénomination concerne plus fréquemment un nkulu (ou plus précisément un lintengo(v)(8)), c'est-à-dire l'esprit, le double invisible d'un humain, asservi et utilisé -après la mort physique de ce dernier- par un malfaiteur nocturne.

Les recherches que j'ai consacrées aux significations et aux fonctions du double invisible de la Personne dans les représentations de la maladie et de la mort ont fait apparaître l'importance de ces êtres spirituels tant dans l'interprétation discursive, divinatoire, accusatoire et thérapeutique de la souffrance et de toute forme de "mal être" que dans le système des causalités du devenir humain.

Ma description du monde invisible est, dans cette étude, orientée vers l'analyse des significations psychologiques et sociales du cinko:ko et du nkulu -au plan des représentations de la maladie- du cinko:ko et du nkulu ainsi que d'autres entités pathogènes de moindre importance. Il m'importe, en effet, de comparer au "bon génie" ces deux principaux adjoints du ndoci qui, dans la cosmologie kongo, offrent à ceux qui peuvent les acquérir (se risquent à en revendiquer la maîtrise ou à se la laisser, de bon gré, attribuer par l'opinion publique) la capacité d'intervenir dans le cours du destin, et par là-même, la puissance nécessaire à la revendication et à l'exercice du pouvoir dans le monde diurne. C'est un ange gardien que leur substitue le mvulu si pour veiller sur la sécurité, la fécondité et la prospérité de l'homme, dépourvu de connotations sorcières et défini à partir de la réinterprétation d'une entité religieuse ancestrale : le nkisi si.

Il importe aussi de décrire les obstacles et les antagonismes auxquels se heurtent ces génies du mvulu si dans leur guerre invisible contre les forces du mal et notamment contre les binko:ko et les bakulu, dont les activités soutiennent et accroissent, dans une funeste escalade, les comportements meurtriers et anthropophagiques du ndoci : ils évoquent pour une grande part, en contrepoint obsessionnel, les difficultés et conflits sociaux liés à l'implantation et à l'affermissement du mouvement de Ma Meno Véronique, face à l'opposition des détenteurs de l'autorité conjugale ou lignagère et à la concurrence des thérapeutes et devins traditionnels.

Démon, servile mais impondérable, incitant à l'anthropophagie ou génie protecteur et autoritaire, l'"esprit" avec lequel l'homme entretient une relation intime, imaginaire et mutuellement "gratifiante" détermine amplement le cours de son existence.

Selon sa spécificité, elle l'amène à interpréter ou à provoquer l'évènement et définit ainsi ses possibilités d'action sur le monde, les limites sinon la nature de ses entreprises et de ses désirs. Renonçant à son cinko:ko ou à son nkulu pour se vouer à son "bon génie", le nouvel adepte du mvulu si abandonne une forme de (du) pouvoir (9) ainsi que les contraintes et les dangers inhérents à celui-ci pour adopter une autre puissance assortie d'obligations et de risques nouveaux. L'énumération et l'analyse des uns et des autres laissent entrevoir l'importance du changement de perspective existentielle imposé aux fidèles de Ma Meno Véronique.

B- L'univers des bakisi, forces immanentes à la nature. Leur système offre à l'homme la maîtrise de la Force Vitale à travers tous les éléments de son environnement.

Présenté, dans de nombreux ouvrages traitant de la culture kongo, comme un "fétiche", un "esprit de la nature", "un objet contenant un esprit maîtrisé par l'homme", le nkisi suggère une diversité de forces, de réalités matérielles débordant les définitions et les catégories anthropologiques. Dynamisme manipulé par un spécialiste, il se manifeste tour à tour de manière délétère et thérapeutique, maléfique ou bénéfique selon les comportements des humains entre eux et à son égard ainsi que selon le type d'invocation dont il est l'objet.

Sa nature hétérogène et vaguement personnifiée réfère probablement à l'un des avatars ultimes de l'âme au cours de sa progressive dissolution dans l'élan vital qui anime la matière.

La variété de ses aspects et de ses définitions tient non seulement à la multiplicité de ses modalités dans la spécificité de chaque sous-ensemble de la vaste aire culturelle où apparaît ce concept (sous des appellations parfois très différentes) mais encore à l'évolution de celui-ci, accentuée et orientée depuis l'époque coloniale par l'accroissement des contacts interethniques ainsi que des emprunts aux expressions et aux interprétations locales de la modernité.

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

S'ils généralisent et attribuent parfois indument à l'ensemble kongo l'expression régionale du mythe qu'ils ont recueillie, ils insistent tous sur le caractère évolutif et multiforme du "nkissiisme" et enrichissent en cela tout questionnement relatif à son devenir sur la façade maritime du Congo.

Bien que ne comportant que peu de descriptions concernant ma zone de recherche, la documentation de LAMAN (10), exceptionnellement riche, constitue pour moi un précieux cadre de référence.

En effet; recueillie antérieurement au déclenchement ou à l'amplification de bouleversements socio-culturels générateurs de multiples transformations du système magico-religieux des Kongo nord-occidentaux, elle autorise l'évaluation d'une configuration ancienne de celui-ci. Je l'utilise donc ponctuellement et comparativement pour corroborer, enrichir ou limiter la portée des observations, des analyses et des interrogations qui sous-tendent ma recherche, sans m'autoriser la démarche inverse, c'est-à-dire la quête d'une cohérence globale par leur insertion dans cette copieuse version de la cosmologie kongo.

Bien que je ne sois pas en mesure d'attribuer avec certitude l'écart entre les observations de LAMAN (en milieux bembe, kamba et bwende) et les miennes (en milieux vill et yombe) soit à des spécificités régionales soit au

de mi siècle d'évolution socio-culturelle qui les séparent, les travaux du missionnaire suédois -qui, d'ailleurs, font parfois état de certaines variantes locales d'un même nkisi- constituent une source irremplaçable d'informations sur les rapports du monde "nocturne" avec les bakisi.

Mon enquête ne peut prétendre à l'exhaustivité en ce qui concerne le système des bakisi -comme grille de lecture de l'univers- dont l'originalité et la profondeur ont d'ailleurs été mis<sup>en</sup> évidence par les travaux de M. C. DUPRE (11) à l'issue de nombreuses observations sur le terrain et de stimulantes recherches théoriques.

Essentiellement orientées vers les significations métaphysiques et rituelles du double invisible de la Personne dans les représentations de la maladie, et donc plus en rapport avec la sphère sorcière qu'avec le complexe magico-religieux bakisi-bakisi basi, cette étude n'inclut pas d'analyse globale du système de ces diverses manifestations de la Force Vitale. Elle montre cependant, par des exemples précis que le terme nkisi englobe habituellement un ensemble disparate d'entités spirituelles que l'on peut classer en deux catégories selon qu'elles sont captées et manipulées par combinaison d'éléments naturels et de produits de l'activité humaine ou révérees dans des cultes publics à caractère religieux.

Les premières sont des forces issues d'un dynamisme immanent à la matière (les bakisi); les autres sont des génies, divinités intermédiaires incarnées dans le milieu physique et plus spécialement dans le monde aquatique (les bakisi basi). Leur proximité sémantique m'autorise à les associer, dans ce propos synthétique, pour souligner leur extériorité au nyi:mbi et faire apparaître leur transposition dans la perspective du mvulu si qui abolit leur hétérogénéité au domaine de la nuit. J'insiste, cependant, dans une étude en cours, sur l'opportunité de les situer respectivement -malgré certaines similitudes- à deux niveaux ontologiques distincts du devenir de l'âme.

Le système des bakisi organise une part importante des champs étiologique et nosologique. A la fois pathogènes et curatifs, la plupart d'entre eux constituent respectivement les agents d'un certain nombre d'affections dont ils imposent aussi les conditions sociales et culturelles de guérison.

Tout comme les bakisi basi (génies) dont ils diffèrent par leur faible degré de personnification ainsi que par l'absence de sanctuaire (cibila)(v) et de toute autre forme de localisation géographique, certains d'entre eux dispensent ou interdisent fécondité et prospérité, selon leur relation avec les humains.

#### Le nkisi, instrument d'une stratégie professionnelle.

A l'instar de divers autres mouvements religieux anti-sorcellerie, le mvulu si stigmatise les guérisseurs spécialisés dans la maîtrise de ces forces. Condamnant leur capacité d'altérer la santé de l'homme, il en fait le trait dominant et le vice réchibitoire d'une "médecine traditionnelle" dévoyée par son recours croissant au monde nocturne (avec lequel le domaine des bakisi présente des connexions apparemment anciennes ou, au contraire, issues d'inventions récentes).

Extérieur au domaine sorcier, le pouvoir originellement répressif et délétère du nkisi n'est pas en cause, dans cette condamnation; si le nga:nga(v)(12) y renonce aujourd'hui, c'est pour s'aligner, vaille que vaille, sur son nouveau statut de "tradipraticien", garant de "la santé pour tous avant l'an 2000"... slogan que reprennent d'ailleurs les génies du mvulu si pour affirmer, par la bouche de ceux qu'ils possèdent, leur vocation et leurs objectifs thérapeutiques.

Ces détracteurs fondent, donc, moins leur argumentation critique sur le caractère pathogène du nkisi (qui, depuis toujours, s'exerce contre les malfaiteurs et leur parenté lignagère dès lors que le nga:nga le sollicite en ce sens) que sur sa frange de recouvrement avec le champ sémantique de la sorcellerie c'est-à-dire le nyi:mbi.

En effet, les rapports entre le nkisi et le nyi:mbi qui apparaissent comme primitivement (ou, du moins, très anciennement) inscrits dans le mythe doivent être distingués de ceux qui résultent d'innovations modernes et que j'évoquerai plus loin en même temps que la nature et les finalités de celles-ci.

Les premiers tiennent à l'essence nocturne de certains constituants spirituels du nkisi (bakulu, binko:ko). Ils sont évoqués dans les contes (sino:ngo)(v), les récits des chamans et diverses autres expressions publiques du mythe.

Ces connexions expliquent et constituent l'étroite relation du nga:nga nkisi avec cet au-delà du visible et de la conscience où s'enrichit le verbe divinatoire. Il s'y risque tout de même moins souvent que les voyants contre-sorciers, ces chamans inquiétants aux yeux rouges et à la voix cassée, face auxquels les regards se détournent, les caractères s'assouplissent, et dont l'identité s'avère difficile à dissocier de celle des malfaiteurs dédoublés qu'ils affrontent dans une interminable guerre nocturne (livita libwi:lu)(v)(I3).

S'il doit, comme ces derniers, à sa fonction d'intérêt public le silence ordinairement maintenu sur ses compromissions sorcières, il est, de bouche à oreille et avec plus ou moins d'insistance selon sa personnalité, suspecté de subversion.

Grâce au consensus et aux non-dits qui le préservent de toute accusation, il n'est qu'un ndoci "en puissance"...même si, selon son entourage, sa sorcellerie, s'accomplissant dans l'invisible, existe "en actes" plutôt qu'à titre de potentialité : le nkulu grâce auquel il active le nkisi, ainsi que les binko:ko lui servant à renforcer sa double démarche protectrice et thérapeutique ou agressive et délétère ne comptent-ils pas parmi les principaux acteurs du nyi:mbi et les premiers adjoints du ndoci ?

Je montrerai plus loin comment leurs caractéristiques et leurs fonctions -dont seule une faible part concourt originellement à l'exercice de la médecine ancestrale- ne sont invoquées dans les homélies du mvulu si, nonobstant leurs possibles finalités bénéfiques, qu'à l'issue de leur assimilation globale à la sorcellerie meurtrière et cannibalique: il s'agit, en effet, de déconsidérer les guérisseurs (singa:nga) et leur art, le bunga:nga (v), au profit du thaumaturge, médiateur entre les divinités et les hommes, promoteur d'une "nouvelle médecine traditionnelle".

Cette appellation paradoxale exprime d'ailleurs clairement une revendication propre à tous les mouvements et "sectes" actuellement implantés au Congo: celle d'un "ré-enracinement" dans des valeurs ancestrales sublimées et diversement adaptées à la modernité.

A la fin des années 60, ces mouvements ont déjà, comme le remarque A. BOUQUET (14), porté un coup sérieux aux connaissances botaniques et médico-magiques des guérisseurs:

"Reposant sur la seule tradition orale, les connaissances des féticheurs congolais sont fragiles et risquent de disparaître très rapidement. En dehors de la mort prématurée ou subite du maître emportant avec lui ses secrets dans la tombe, de la désaffection des jeunes, plus instruits et plus évolués, à l'égard de la médecine traditionnelle, qui sont des phénomènes généraux en Afrique, je dois signaler un danger bien plus grave que courent au Congo les traditions médico-magiques, surtout si l'on se rappelle que pour la

plupart des féticheurs la plante n'a de valeur thérapeutique que si elle fait partie du fétiche : ce sont les Prophètes.

Depuis une trentaine d'années environ des mouvements d'inspiration religieuse plus ou moins chrétienne dont le chef se dit prophète et se prétend inspiré directement de Dieu qui lui recommande, pour le plus grand bien de la population congolaise, de les délivrer de l'emprise des fétiches, de détruire les superstitions, de réprimer l'inconduite des femmes, de dénoncer les abus, etc."(15).

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

C'est ainsi que N...à Mvouti, Y...N...à Les Saras, S...Th...à Tchipèse, n'exerçant plus depuis près de 10 ans, avouaient à l'heure actuelle ne plus se souvenir faute de pratique des trois quarts des plantes qu'ils connaissaient. Souvent au cours de prospections botaniques que nous faisons ensemble, il leur arrivait de s'arrêter devant une plante et malgré de visibles efforts me dire : 'J'employais cette plante, mais je ne sais plus à quoi.'"(16)).

Consécutivement à cette fracture idéologique (dont découle précisément l'émergence du mvulu si), n'ont été officiellement conservés ou partiellement récupérés, à l'exclusion de tout symbole matériel d'une évidente activité sorcière et pathogène, que les composants matériels et culturels des bakisi dont l'efficacité peut être attribuée, sans trop de distorsions avec la norme culturelle, à une cause étrangère au monde nocturne, qu'il incarne, en l'occurrence, soit une entité spirituelle innocente car non directement liée au nyi:mbi, (tels le nkisi et le nkisi si) soit un principe pharmaco-dynamique empiriquement vérifié.

Imposée par le manichéisme des "sectes" ainsi que par la nouvelle conception de la Santé, cette manipulation idéologique ayant également dissocié les bakisi de leurs rituels ancestraux d'actionnement, (liés à une riposte socialement admise mais nuisible pour l'homme et, en cela, contraire à la très officielle fonction de "tradipraticien"), ces forces apparaissent aujourd'hui dans un rapport à la maladie n'engageant plus la responsabilité de leurs titulaires. Ces derniers n'affichent plus qu'une vocation thérapeutique et nient toute capacité ou fonction contraire à la santé d'autrui.

Les principaux acteurs et bénéficiaires de ces innovations adaptatives sont, on le voit, les spécialistes des bakisi. Mais il faut compter parmi ceux-ci les leaders des mouvements anti-sorciers évoqués plus haut et, en l'occurrence, celui du mvulu si.

Ils manifestent aux plans doctrinal et rituel une relation ambivalente, sinon révérencielle, avec la force nkisi qu'ils ne sauraient considérer exclusivement comme un agent actuel de la maladie sans entacher gravement la divinité bénéfique du nkisi si, qui en dérive - en s'en différenciant sous certains aspects- et dans laquelle s'enracine toute légitimité politico-religieuse et territoriale du pouvoir.

Ancêtre divinisé, le nkisi si est, au sens littéral, un nkisi du sol, de la région, du pays (si)(v), qu'il soit situé dans l'eau et identifié à une "sirène" ou que son rapport au milieu aquatique soit atténué par sa localisation dans un bosquet, une grotte ou un ravin. Il importe donc aux animateurs des cultes syncrétiques ou néo-traditionalistes qui privilégient cette divinité dans leur panthéon d'éviter sa contamination sémantique avec la force nkisi, autour de laquelle s'organise une part importante du champ étiologique.

Cette dernière est donc remaniée et, en quelque sorte, purifiée pour ne plus apparaître comme un instrument de maladie et de mort aux mains des professionnels de la "médecine traditionnelle", parmi lesquels se comptent, bien sûr, les responsables du mvulu si; la double nécessité de "préserver" le caractère bénéfique du nkisi si et de ne pas laisser les pratiques et savoirs médicaux en contradiction avec la conception officielle de la Santé est ainsi satisfaite.

Le nkisi est redéfini au plan étiologique de manière à ce que la maladie (à laquelle il est identifié et dont il constitue aussi l'agent en même temps que les moyens médico-magiques de guérison) ne soit plus attribuée à son maniement par le nga:nga mais à son utilisation subreptice par le ndoci.

Celui-ci est, dès lors, accusé de détourner cette force de sa fonction répressive et socialement bénéfique en l'intégrant à l'univers sorcier du nyi:mbi, à des fins individualistes et criminelles.

Quant au nga:nga spécialisé dans l'emploi de cette force, il devient pour le mvulu si un concurrent qu'il importe d'éliminer (en détruisant son image de marque) sans, toutefois, connoter négativement le concept de nkisi pour les raisons évoquées plus haut mais aussi parce que celui-ci participe d'un champ nosologique sans doute aussi ancien que la grille de lecture de l'univers dans laquelle il s'inscrit et s'avère, subséquentement, indispensable à toute "nouvelle médecine" se réclamant de la "tradition".

La responsabilité de la maladie ne lui est plus attribuée en référence à son "actionnement" d'un régulateur social frappant les fauteurs de désordre et les libérant à l'issue d'un exorcisme précédé d'un rituel purificateur et d'une réparation économique du méfait.

Conséquence de sa "witchcraft", elle lui est imputée en raison des maléfices par lesquels il se procure, entretient ou renouvelle, dit-on, les deux entités nocturnes constitutives du nkisi quoique sémantiquement et ontologiquement hétérogènes à ses autres constituants:

-le nkulu, contenu dans une statuette (nkhosi)(v); c'est l'esprit d'une de ses victimes; il n'est pas considéré comme anthropophage mais sa possession atteste celle d'autres pouvoirs maléfiques ainsi que les comportements meurtriers de son maître. Son activation provoque celle du nkisi. Il reste à percevoir le cycle et les critères d'individuation de ces deux modalités de l'âme ainsi que leurs niveaux ontologiques respectifs, mis en rapport de complémentarité en vue d'une riposte au désordre.

Dénudé, ne conservant, autour des reins, que le minuscule cibati(v), pagne autrefois porté par les guerriers, l'opérateur rythme ses incantations avec le martellement des pointes qu'il enfonce dans la figurine de bois. A défaut de celle-ci ou, en raison de la spécificité du nkisi, il utilise le tronc d'un arbre ou frappe, à la même cadence, son cikalú(v) (fatras d'objets et d'ingrédients rituels et médico-magiques) avec un élément végétal jugé opérant dans cette configuration hiérogamique.

-les binko:ko, détenus en plus ou moins grand nombre selon la force vitale du praticien; leur utilisation constitue le paradigme sorcier et anthropophagique. Ils sont les consommateurs du sang (de préférence menstruel) nécessaire à l'activation de certains bakisi. Tout animal nuisible, dangereux ou jugé tel et possédé dans l'imaginaire peut intégrer les causalités du mal en

tant qu'élément central ou secondaire d'une stratégie complexe et criminelle dévoilée par un voyant.

Je préciserai, ici, que la notion de nkisi peut, dans un sens plus large, désigner l'association de plusieurs de ces êtres nocturnes; ceux-ci sont respectivement symbolisés par les divers éléments d'un objet support composite. Cet emploi du mot nkisi est accessoire dans ma région d'étude où la puissance sorcière ainsi désignée reçoit plutôt une dénomination métaphorique spécifiant sa finalité.

Il s'agit, par exemple, d'un "pouvoir de domination", particulièrement nécessaire à l'évolution favorable d'une relation sentimentale ou d'une affaire de justice, et dont les nombreuses variantes sont qualifiées par le terme pluriel bisi:mbu(v)(17). Son efficacité tient à la coalition des binko:ko et des bakulu de son propriétaire, au service d'une nombreuse clientèle.

Quelle désignation qu'elle reçoive, cette intervention sur le cours des choses est toujours aisément différenciée de la force nkisi, constitutive d'un système mécanique et répressif, spécifiquement liée à un élément de la nature (eau, ciel, terre), et dont l'impact est révélé par la voyance et l'observation sémiologique du malade.

Cependant l'analyse des vieux rituels d'envoûtement (précédemment évoqués), réduit considérablement l'écart entre les deux conceptions précitées du nkisi (force nkisi/complexe sorcier).

L'accusation de sorcellerie lancée par feu Ma Meno et son successeur contre toute concurrence, fréquemment assimilée à la possession d'un nkisi, est donc servie par la polysémie du terme. Elle s'exerce avec une égale virulence contre tous les usages de la Force Vitale (professionnels ou non) que doit supplanter l'activité multiforme des génies.

Plutôt que de taire le recours des défenseurs de l'ordre à la sorcellerie et de contourner, à l'instar du discours traditionnel, les noeuds d'imbrication du Bien et du Mal, les prédicateurs du mvulu si dénoncent comme scandaleuse l'interférence de ces deux notions, dont ils déduisent l'indifférenciation, dans le champ opératoire des singa:nga.

Ils dénoncent un apparemment ontologique et une collusion à la fois nocturne et commerciale entre une médecine ancestrale (bunga:nga) pervertie et la sorcellerie (bundoci, makundu)(v), qu'en dernière instance ils identifient l'une à l'autre.

La nécessité de s'opposer aux autres spécialistes de la force nkisi sans, toutefois, discréditer absolument celle-ci, avec laquelle ils conservent une affinité obligée de par sa proximité sémantique avec le nkisi si (primordiale dans le panthéon de Ma Meno Véronique), leur impose une "précaution" propre à leur éviter toute retombée de cet anathème préjudiciable pour la nouvelle pureté dont ils sont les tenants:

Loin d'admettre et d'assumer les points de contact du nkisi et de la sorcellerie dans la cohérence culturelle kongo, ils s'en indignent comme d'une "chose" (ci:ma)(v) récente et perverse et les évoquent comme tels dans de nombreuses homélies à propos des bakisi "qui veulent du sang" et ne peuvent, en cela, être comparés à ceux de jadis.

Situé à la convergence d'intérêts multiples et destiné à dissocier la nocivité du nkisi de toute intention ou manipulation de ceux qui en professionnalisent aujourd'hui la maîtrise sous quelque forme que ce soit, un consensus implicite rassemble, par delà rivalités et concurrences, voyants traditionnels (singa:nga sikute:si)(v)(18) chargés d'identifier nature et causes de la maladie, guérisseurs versés dans le maniement des bakisi (singa:nga

sibakisi), n'affichant plus aujourd'hui qu'une fonction thérapeutique et partageant la clientèle des premiers, et mouvements syncrétiques ou néo-traditionnalistes qui, placés en concurrence avec les uns et les autres, les condamnent globalement tout en revendiquant exclusivement et conjointement leurs fonctions respectives:

1- Il s'avère, selon les dires et les pratiques, que le déclenchement agressif de cette force (effectué par un nga:nga qui lui est consacré), dont on rappelle toujours, afin de le justifier, que la cause première en fut la transgression d'un interdit social ou culturel par la victime ou l'un des membres de son matrilignage, est le plus souvent situé en un temps reculé excluant l'implication d'un praticien vivant.

2- D'autre part, la mise en corrélation du nkisi avec la maladie en fait surtout, à l'heure actuelle, un leurre utilisé par le ndoci pour égarer les investigations divinatoires, et derrière lequel il se dissimule pour porter ses attaques.

Face à cette représentation du nkisi, je rétorquais à mes informateurs (en termes plus simples et assortis d'exemples imagés) qu'à mon avis, le caractère ontologiquement composite du nkisi (dénué d'unité de forme et de substance) ne permettait guère de le considérer comme une réalité du nyi:mbi derrière laquelle quiconque puisse se cacher.

Après mûre réflexion, ils m'expliquèrent qu'il ne s'agissait là que d'une image, d'une façon de parler, et que le sorcier se dissimule, en fait, derrière...le rapport de cause à effet habituellement établi entre tel nkisi et telle maladie, le renforçant et le privilégiant dans l'esprit du devin, par des "voies et moyens mystérieux", afin d'accabler impunément la victime d'un mal identique quoique provoqué dans une autre dimension et avec d'autres agents: binko:ko, bakulu et pièges (mita:mbu)(v)(I9).

Cette innovation dans le discours divinatoire dissocie le nkisi des causes fondamentales de la souffrance et le situe en conformité apparente avec l'éthique sanitaire des instances gouvernementales; elle "préserve" aussi le nkisi si qui lui est sémantiquement apparenté et peut, dès lors, organiser les variantes cosmologiques du mvulu si et de plusieurs autres "sectes".

Elle ne l'en intègre pas moins à l'arsenal maléfique du sorcier qui, se jouant désormais tant des niveaux ontologiques que des catégories étiologiques ou nosologiques et, par là-même des devins qui en sont toujours tributaires, brouille les pistes et les esprits.

Mais le caractère métaphorique et le sens figuré de la formule selon laquelle le ndoci approche et frappe sa victime "en se cachant derrière le nkisi" s'effacent, par glissement sémantique, au profit d'un sens littéral offert à l'éloquence et déjà perceptible dans la nouvelle finalité des rituels: on chasse (kukula)(v) moins aujourd'hui le nkisi en tant que maladie, cause et agent de celle-ci que pour découvrir le sorcier qui se dissimule "véritablement" derrière lui.

Le ndoci moderne enrichit donc son domaine invisible non seulement des réalisations techniques les plus sophistiquées mais encore de concepts, d'idées qui y prennent contours et formes malgré leur opacité ou leur abstraction, autorisant ainsi ce que j'appellerai des "ruses ontologiques"...

C'est donc entre les acteurs d'un Bien et d'un Mal enfin dissociés que se déroule désormais la guerre dans l'invisible. Escorté de ses diables et masqué par un nkisi, le sorcier se heurte aux divinités du mvulu si.

Faisant sienne cette perspective, le mvulu si conserve au nkisi son caractère instrumental (à titre de leurre ou de cause efficiente de la maladie)

tout en le personnifiant, cependant: il en fait un "mauvais génie" auquel s'affronte le nkisi si ou "bon génie", au cours de l'exorcisme paroxystique dont procède le rétablissement du patient.

Il lui conserve aussi une nette ambivalence puisque, liés à la fécondité féminine, certains bakisi sont dansés et invoqués pour favoriser grossesse et accouchement.

Cet inflexionnement de la cosmologie kongo apparaît également dans la primauté des rôles et des pouvoirs divinatoires, protecteurs et thérapeutiques dévolus aux bakisi basi: possédant quelques fidèles clairvoyants (dont les yeux ont été rituellement "ouverts par une collaboratrice du médiateur) certains de ces "bons génies", se substituent non seulement aux titulaires traditionnels des bakisi, en contrant eux-mêmes ces manifestations de la Force Vitale (considérées soit comme la maladie consécutive à la transgression d'un interdit, soit comme le moyen sorcier d'égarer le diagnostic) mais encore à l'ensemble des praticiens, réfractaires à la foi nouvelle.

Publiquement condamnés par les responsables du mvulu si, ces derniers sont désignés comme les agents d'une permanente entreprise d'escroquerie et de destabilisation des individus et des collectivités ne profitant en définitive qu'aux sindoci...c'est-à-dire à eux-mêmes.

Cette exclusive axiologique est renforcée dans l'ensemble du pays par l'expansion et la diversification charismatique des valeurs judéo-chrétiennes: favorisant et satisfaisant l'attente d'une nouvelle formulation eschatologique de l'existence et d'une cohérence manichéenne du monde; toutes deux rénovatrices de la cosmologie ancestrale, elles réduisent la surréalité du nyl:mbi à une dimension satanique de l'univers n'offrant à l'homme que les instruments de sa chute et de sa destruction.

L'invisible n'est plus un champ ambivalent d'élaboration du destin, où s'enchevêtrent attributs et finalités bénéfiques et maléfiqes de la Connaissance, mais le lieu d'émergence et d'accomplissement des causalités de la souffrance.

Les adeptes du mvulu si renoncent à y rechercher assurances, protections et remèdes contre les maux et les dangers inhérents à la condition humaine.

Le panthéon des bakisi basi, revu et corrigé par Ma Meno Véronique dans une théodicée originale qui s'enrichit aussi de "formes" rituelles et discursives empruntées au Christianisme, leur offre un ensemble comparable de soutiens et de points d'appui nécessaires au parcours existentiel et dissociés de tout référent sorcier.

Respectivement consacrés à la perte et au salut de l'humanité, entités sorcières et "bons génies" s'affrontent dans la même dimension. Celle-ci, ainsi que je le préciserai ultérieurement, n'est évoquée dans sa valence négative et angoissante qu'en relation avec les êtres malfaisants qui s'y activent. Ces derniers sont "ku nyl:mbi"(v) (dans le monde invisible), "ku bwi:lu"(v), (dans la "nuit")...encore que la première de ces deux dénominations, trop spécifiquement évocatrice soit évitée en public et surtout dans les homélies, compte tenu de la force créatrice du discours et de la nécessaire distance entre la pureté du prédicateur et ce domaine satanique (20)

Non concernés par les appellations précitées, les génies évoluent "ku si nkisi"(v)(au pays du nkisi)(21).

S'agit-il d'une même invisibilité assortie de deux appellations circonstanciées? Doit-on, au contraire, poser sa dualité et la concevoir selon

deux niveaux ontologiques distincts?

La deuxième hypothèse suggère la mobilité des génies entre ces deux niveaux, du domaine qui leur est propre dans la tradition cosmologique (celui des bakisi basi) au champ nocturne de leurs affrontements avec les forces du mal, assigné par le mvulu si.

Dans cette nouvelle représentation de l'au-delà, les fidèles qui ont mené une vie édifiante deviennent, après leur mort, des bakisi basi actifs et présents parmi les vivants, auxquels ils se manifestent par le rêve et la transe, et non des bakulu asservis et enfermés par un sorcier. Supplantant ces derniers et cumulant les fonctions, ils dictent désormais non seulement la loi du village (22) mais encore celle du lignage...

À la fois proches de Dieu et des hommes, assujetties à la puissance du médiateur, ces divinités topiques affirment leur ethnicité -et particulièrement la primauté historique du groupe villi-yombe, forgée dans le passé prestigieux du Loango et régénérée par l'apparition du mvulu si- tout en se concertant avec les génies du monde entier pour édifier un ordre universel conforme au message de Véronique...

Face à elles, dans la même dimension autrement dénommée, subsiste la société maudite des sindoci, des bakulu et autres binko:ko...

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

#### Le mvulu si ou la rédemption obligée; un remède à l'épuisement du mythe.

Grâce à l'infinité des extensions possibles du concept de cinko:ko qui autorise la réplique imaginaire de toute réalité sensible, le nyi:mbi est la part du champ symbolique où s'élaborent préférentiellement les représentations de la maladie et les fondements du pouvoir ainsi que les conditions d'une adaptation positive aux nécessités actuelles de l'existence.

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

La norme culturelle ordonnant l'imaginaire sorcier par une différenciation du possible et de l'impossible ne fonctionne plus. Suralimenté, le mythe ne digère plus (23) : son système de causalité n'intègre pas de manière cohérente la diversité ethnique, socio-économique et technique des nouveaux facteurs de l'existence.

Dans cette profusion désordonnée, le nyi:mbi devient un monde réellement problématique et problématiquement "réel" dont les protagonistes désorientés recherchent une possibilité d'accès à une surinvisibilité, à une nuit plus profonde restituant le champ nécessaire au déploiement des stratégies et à l'élan des affrontements. Un remodelage du mythe s'impose (24), qui préserve la cohérence cosmologique des situations et des événements imaginaires dont se nourrit le verbe divinatoire -nécessairement adaptable au procès d'acculturation- et qui simplifie les procédures protectrices, divinatoires et thérapeutiques face à une diversification extrême des causalités du malheur.

La longueur éprouvante et coûteuse de l'itinéraire thérapeutique

traditionnel destiné à rechercher auprès de nombreux praticiens tant la nature exacte des causes sociales et instrumentales de la maladie que le rituel médico-magique correspondant spécifiquement à celle-ci s'accroît à mesure que se diversifient les comportements et les modes d'agression imputables aux sorciers.

Engendrée par les nombreux paramètres de la modernité intégrés au monde nocturne, la prolifération des causes mystiques de la maladie rend donc toujours plus laborieuse et ruineuse la quête de l'indispensable adéquation entre l'origine du mal et le remède approprié.

Abolissant l'identité des moyens de lutte contre la maladie et des agents de celle-ci (bakulu et binko:ko d'une part, bakisi d'autre part, tous utilisés par sorciers et guérisseurs), le mvulu si affirme la suprématie ontologique et thérapeutique de ses mythes et de son imaginaire, mais conserve, en les modifiant à sa convenance, le contenu des catégories étiologiques et nosologiques

Il confie à ses génies la santé et le bonheur de l'homme; à charge pour celui-ci de se conformer à leur loi qu'exprime la volonté du médiateur.

Ce dernier administre l'eau bénite contenant le principe curatif et protecteur de leur action invisible. Le traitement est incompatible avec les médicaments modernes; il interdit de plus tout retour à la sorcellerie. Malheur au malade qui, récemment admis à l'"hôpital des bakisi basi" et tenaillé par les dernières manifestations d'une anthropophagie encore mal éteinte malgré les premières prises d'eau, tente de se dédoubler... Malheur aussi à celui qui, par ses mauvais comportements, mécontente son ange gardien ou "génie de naissance" et perd l'assistance des gardes invisibles sous la permanente surveillance desquels il a été placé dès sa conversion; il sera la proie des sorciers et des diables qu'il fuyait en adhérant au mvulu si.

Seules leur piété et leur obéissance protègent les fidèles de ces causes multiples de malheur. Cependant, l'apparition ou la récurrence d'une maladie autant qu'un accident ou une malchance tenace risquent de les dépouiller de leur innocence. Leur culpabilité latente, dont procèdent largement l'extériorisation de leur foi, tient à la pérennité d'anciens schémas de causalité associés au criterium chrétien de l'intériorité et de la mauvaise conscience.

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

Ces raccourcis, qui apparaissent tant dans l'explication de la maladie que dans la condamnation expéditive d'une médecine ancestrale jugée pervertie par son recours aux entités pathogènes de l'invisible, seront particulièrement mis en évidence par l'analyse du système complexe des fonctions bénéfiques ou maléfiques traditionnellement prêtées aux binko:ko.

Ceux-ci sont toujours cause directe ou indirecte de la maladie et de la mort par les conditions meurtrières de leur création et de leur entretien ainsi qu'en raison des finalités spécifiquement offensives de certains d'entre eux. Ils contaminent aussi, insidieusement, leur propriétaire par une proximité ou un contact permanent avec celui-ci, ou, délibérément et de façon plus soudaine, les victimes qu'il leur désigne. Autant que les capacités surhumaines qu'ils dispensent, les troubles qu'ils occasionnent sont définis dans un rapport analogique avec leurs caractéristiques animales, aux plans anatomique ou éthologique (exemple: les gales (bikwa:ni)(v) sont dues aux particules tombées

d'un faucon ou d'un épervier (lusuci)(v) qui, du bec, fouille son plumage au-dessus d'une personne, tandis que diverses autres dermatoses sont attribuées à une chenille urticante ou à un iule (ngongula)(v), (nzwa:lu)(y) se déplaçant invisiblement sur le corps de la victime.

Plusieurs d'entre eux ont une fonction médicale ou protectrice bien définie. D'autre part, un thérapeute ne peut guérir les troubles occasionnés par un cinko:ko que s'il possède le même animal invisible, afin de jouer en quelque sorte sur la cause du mal pour combattre celui-ci.

Diversement tributaires de leur intervention imaginaire, les pratiques et savoirs médicaux traditionnels sont condamnés par les prédicateurs du mvulu si, lors de leurs homélies bi-hebdomadaires. Ces derniers dénoncent les méfaits des guérisseurs, insistant particulièrement sur leurs accointances nocturnes et néfastes aux malades, ainsi que leur commercialisation de pouvoirs impurs sous forme d'amulettes et de "flacons."

On peut évaluer, particulièrement en milieu urbain, où la concurrence entre singa:nga et mouvements prophétiques s'exprime parfois violemment, l'ampleur des malentendus liés à certaines formes enthousiastes et peu réfléchies du discours officiel, visant à exalter dans sa "globalité" une "médecine traditionnelle" jugée fort justement indissociable de sa "dimension mystique". Plus souvent qu'on ne le croirait, d'impétueux orateurs insistent généreusement sur une efficacité symbolique et psycho-thérapeutique en ignorant les connotations sorcières et angoissantes de leurs propos, évocatrices de mort et d'anthropophagie... Ricanements des détracteurs inspirés de l'art des singa:nga. Silence ou murmures atterrés de ceux-ci. L'assistance des "tradipraticiens" convoqués pour la circonstance apprécie diversement cette sollicitude.

L'arrivée d'un anthropologue lui fera sentir pleinement l'intérêt qu'elle suscite...

Propre au système métaphysique kongo ou, dirons-nous, à sa forme actuelle dans le Kouilou, plus ou moins explicitement mentionnée par plusieurs auteurs, la distinction nyi:mbi/bakisi, bakisi basi est donc annulée par le mvulu si qui en intègre les deux termes dans la même région du sacré.

Cependant, cette configuration apparaît aujourd'hui dans d'autres zones de l'aire culturelle kongo dans lesquelles l'investigation diachronique sur cette question s'avère également malaisée: plusieurs travaux mettent l'accent sur le rôle antisorcier du génie (simbi)(k) et du nkisi, dans une invisibilité non "sectorisée" et accessible à toutes les entités spirituelles (25).

Elle est donc peut-être moins nouvelle qu'il n'y paraît et pourrait avoir caractérisé, dans le passé, les populations de l'ancien Royaume de Loango.

Si cette hypothèse semble subsidiaire dans une perspective ethno-médicale, elle s'avère importante pour la compréhension de certains processus d'"autorégulation culturelle" liés aux nécessités de renouvellement explicatif et conceptuel du malheur.

Elle suggère que l'originalité du mvulu si et de plusieurs mouvements similaires résiderait non seulement dans une réalité syncrétique faite d'emprunts à la tradition judéo-chrétienne et de réagencements de certains pans de la représentation de l'univers mais encore dans la réactualisation ou la reconstitution plus ou moins fidèle de fragments du mythe, aujourd'hui estompés ou ignorés parmi les populations du Kouilou.

N O T E S

1- Union Nationale des Tradipraticiens

2- Union Nationale des Ecrivains et Artistes Congolais.

3- Sing.: vili, yombe.

Culturellement apparentés, ils constituent les deux groupes ethniques majoritaires dans la Région du Kouilou.

Le mvulu si est né dans le Mayombe, massif forestier où le particularisme est resté fort. Les Bayombe y voient avec quelques groupes pygmées.

Avant leur investiture, les souverains du Royaume de Loango y faisaient retraite pour y acquérir, auprès des détenteurs de la Force Vitale les plus réputés, des pouvoirs invisibles et indispensables à l'exercice de leur charge.

4- Sing.: nkisi si

5- Cette différenciation sera développée dans une étude consacrée aux rapports conflictuels du mvulu si et des guérisseurs de la région de Pointe-Noire.

6- Particulièrement nombreux au Gabon, les Balumbu appartiennent au groupe eshira. Ils étaient autrefois intégrés au Royaume de Loango. Ceux du Congo sont aujourd'hui concentrés dans le nord du Kouilou, entre Sintou-kola et la frontière gabonaise.

Ils y apparaissent comme socio-culturellement très proches des Bavili et des Bayombe.

7- Sing.: buti, cinko:ko.

8- Pl.: mantengo.

Ce terme, à connotation maléfique, désigne le double malfaisant d'un mort, errant ou maîtrisé par un sorcier.

Les bakulu sont les parents défunts et enfermés dans le cibu:ngu(v) ou "village des morts". Ambivalente, leur action sur les vivants peut être bénéfique et dépend des égards qu'on leur témoigne. Nkulu et lintengo sont devenus synonymes dans le langage courant pour désigner un mauvais esprit,

9- Nulle fonction familiale ou politique d'importance n'était autrefois dévolue au mpopi(v), "innocent" dépourvu du linkundu(v), (principe et siège physiologique de la Force Vitale) et donc incapable d'acquérir des binko:ko. Les choses n'ont que peu évolué à ce sujet dans la société villageoise et lignagère.

10- The Kongo. Almqvist et Wiksell. Uppsala, 1953 et 1968.

11- Les femmes mukisi des Teke Tsaayi. Rituel de possession et culte anti-sorcier (République Populaire du Congo). J. de la Soc. des Africanistes, XLIV, 1974.

Le système des forces nkisi chez les Kongo d'après le 3ème volume de K. LAMAN. Africa vol. XLV, n°1, janvier 1975.

Comment être femme. Un aspect du rituel Mukisi chez les Téké de la République Populaire du Congo. Arch. Sc. des Rel., 1978, 46/1.

12- Substantif dérivé du verbe kuva:nda(v): faire, fabriquer. Le nga:nga (plu.: singa:nga) exerce une fonction médico-magique ou (et) divinatoire. Sa spécialité est signifiée par l'adjonction à ce terme d'un spécifique.

13- On dit aussi: livita linyi:mbl(v): la guerre du nyi:mbl.

14- A. BOUQUET, Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo Brazzaville, ORSTOM, Paris, 1969.

15- A. BOUQUET, op. cit. p.34.

16- A. BOUQUET, op. cit. p.35

17- Même racine que le verbe kusi:mbl(v): empoigner, tenir ferme.

18- Kute:si(v) : chercher les causes. Les investigations du nga:nga kute:si se situent le plus souvent dans l'invisible.

19- Sing.: nta:mbu.

20- L'analyse des homélies enregistrées aux Centres mvulu si de Mbota et de Pounga, qui fait actuellement l'objet de ma recherche, approfondit cette question.

21- Après avoir rappelé que pays se dit "si" dans le parler des Bavili et des Bayombe, il faut préciser qu'il s'agit, dans l'esprit des locuteurs, du "pays du nkisi", ce qui, mot-à-mot s'exprimerait par l'appellation paradoxale "si nkisi si" (pays du nkisi du pays). Le dernier des trois termes est donc supprimé.

22- Les deux "Centres thérapeutiques Mvulu si-bakisi basi", respectivement implantés dans le quartier Mbota, à Pointe-Noire et à Pounga, dans le Mayombe, constituent deux "villages", dirigés par un chef, Mavoungou Victor, dont la puissance s'impose aux génies et aux fidèles ainsi qu'à leurs familles. Les conflits intraligagers, provoqués par l'adhésion des uns au mouvement et le refus des autres, sont fréquemment expliqués par la sorcellerie de ces derniers.

23- Cf. J.P. LEHMANN, "La fonction thérapeutique du discours (Prophètes et guérisseurs de Côte d'Ivoire)", in Psychopathologie africaine, vol VIII, n°3, 1972, p.374.

24- J.P. LEHMANN, op. cit.

25- Cf. la remarquable étude de Tulu Kia Mpansu BUAKASA: "L'impensé du discours. 'Kindoki' et 'nkisi' en pays kongo du Zaïre". Bibliothèque du Centre d'Etudes des Religions Africaines, Faculté de théologie catholique, Kinshasa, 1980.