

Georges Dupré

SORCELLERIE ET SALARIAT

*Njobi et la Mère, deux cultes anti-sorciers
(République populaire du Congo)*

*Pour le fils de Likimi destiné à
parler l'ordre des clans et qui
devint boy chauffeur.*

Le jour de Noël 1965, neuf ouvriers congolais d'une petite entreprise forestière française située à soixante kilomètres au nord de Mossendjo furent soumis à l'épreuve du Njobi en vue de détecter ceux qui parmi eux étaient coupables de sorcellerie. Dans cette affaire, le chef d'entreprise prêta fort obligeamment son concours à ceux qui administrèrent l'épreuve. Il obligea les ouvriers qui lui furent désignés à se soumettre à l'épreuve et mit à leur disposition un camion de l'entreprise pour leur transport jusqu'au village de Dziba-Dziba où avait lieu la cérémonie. Enfin il renvoya les deux ouvriers reconnus coupables de sorcellerie.

Six ans plus tard, une autre affaire de sorcellerie provoqua une vive effervescence dans une petite ville du Niari. Cette fois l'affaire était de taille puisque l'un des directeurs d'une entreprise multinationale était directement impliqué. Malgré une politique de soutien actif aux activités religieuses et sportives afin d'assurer la « paix sociale », le directeur ne put, par les moyens ordinaires, venir à bout de l'activité syndicale.

Il s'en ouvrit à une Congolaise qui se livrait à la sorcellerie et lui confia les noms de responsables syndicaux qu'il n'avait pu mettre à la raison afin que celle-ci, par les moyens qui lui étaient propres, réussisse là où il avait échoué. Mal lui en prit, puisque la femme suspectée de sorcellerie fut découverte et que les noms de ses victimes potentielles furent retrouvés chez elle mêlés à mille objets et ingrédients nécessaires à son activité. Interrogée, elle avoua et le directeur pris en flagrant délit de sorcellerie ne dut son salut qu'à la fuite.

Ces deux affaires, pour extraordinaires qu'elles soient, ne sont pas, ainsi qu'on le verra, des exceptions. Toutes les deux révèlent de façon spectaculaire l'utilisation de la sorcellerie par le capitalisme pour maintenir son pouvoir. Et cela quelle que soit la nature du capitalisme ; qu'il s'agisse de petites entreprises à l'ancienne mode coloniale ou des firmes multinationales qui se sont partagé l'Afrique après les indépendances. Et c'est là où l'on peut apprécier à sa juste valeur la condescendance des milieux néo-coloniaux, intellectuellement sous-développés, à décréter entre deux verres de whisky que la sorcellerie, de même que le tribalisme, la dot... sont inscrits pour l'éternité dans l'incorrigeable nature des choses africaines.

Mais les rapports entre le capitalisme et la sorcellerie s'ils ne revêtent pas ordinairement des formes aussi spectaculaires, n'en ont pas moins une efficacité objective certaine dans le maintien et l'accroissement de la domination capitaliste. C'est ce que cette étude se propose de démontrer à propos de deux cultes anti-sorciers étudiés en République populaire du Congo, Njobi et La Mère¹.

Les recherches sur les cultes anti-sorciers en Afrique ne sont pas nouvelles. Dès 1934, A. Richards décrivait chez les Beemba le Bamucapi qui, au Nyassaland, se répandit jusqu'au Congo belge par la Rhodésie. A. Richards, dans un article de la revue *Africa*, mit ce culte en relation avec une situation

1. Le nom du premier de ces cultes connaît un grand nombre de réalisations dialectales : Nzobi, Dzobi, Njiobi, Djobi... Le deuxième est connu généralement sous le nom de Le « Mère ». Comme il s'agit d'un nom français, j'ai choisi de le rétablir sous le nom de « La Mère ». Il faut rappeler que le Njobi, La Mère sont considérés, avec le Masiélé qui à ma connaissance n'existe qu'au Gabon, comme une même réalité et font en pratique l'objet de confusions d'appellations.

« moderne » et en donna une explication essentiellement psychologique. Le salariat de la Copper Belt de la Rhodésie du Nord et la diffusion du christianisme dans cette région furent générateurs, selon elle, d'anxiété, de culpabilité et de rivalités. Par la suite, d'autres études de la même institution ou de sa continuation furent poursuivies. C'est ainsi que M. G. Marwick (1948) étudia le Bwanali-Mpulumutsi né en 1947 qui reprit la suite du Bamucapi tombé en décadence. Le Bwanali lui-même né en juin 1946 retombait en 1949.

Avec le Njobi et La Mère, on se trouve en présence d'une réalité qui offre les mêmes caractéristiques formelles. Comme les cultes décrits par A. Richards et M. G. Marwick, le Njobi et La Mère apparaissent en rapport étroit avec les transformations politiques et économiques consécutives à l'introduction du salariat. Comme eux, le Njobi et La Mère se propagent sur de vastes régions et s'étendent à de multiples ethnies, comme eux ils connaissent déclin et reprises. Le culte Njobi né dans le Haut-Ogooué durant les années 40 atteignit le Congo vers 1945 dans la Haute-Loucwé alors que cette région connaissait une exploitation aurifère importante. De 1945 à 1955, il s'installa dans presque tous les villages nzabi du Congo. Puis il déclina et fut remplacé par La Mère qui prit le relais dès 1962 alors que le chemin de fer COMILOG² entra en service après une période de construction fébrile pendant laquelle plusieurs milliers de salariés furent employés par les entreprises de travaux publics.

Mais leur similitude et le fait que le Njobi et La Mère soient dans l'esprit de ceux qui le vivent et le subissent qu'une seule et même chose ne doivent pas faire illusion. Le Njobi et La Mère ne sont pas identiques et simplement déductibles l'un de l'autre par translation dans le temps d'une vingtaine d'années. L'un et l'autre tentèrent et tentent encore dans les sociétés qui les accueillent, à travers le phénomène religieux, de résoudre des problèmes économiques et politiques que posèrent d'abord la dépendance coloniale puis l'indépendance néo-coloniale.

2. COMILOG : Compagnie Minière de l'Ogooué. Elle exploite à Moanda au Gabon un des plus riches gisements mondiaux de manganèse. L'U.S. Steel détient 49 % du capital.

I. — NAISSANCE ET DIFFUSION DU NJOBI

Ce fut en 1943 (Nkogho Mve, 1955, p. 53) que le Njobi naquit chez les Obamba du district d'Okondja au Gabon. Dans les deux années qui suivirent, le Njobi atteignit les districts de Franceville, de Lastoursville, de Koulamoutou et de Mbigou. Dès cette époque, les Nzabi du Congo sont nombreux à se rendre dans ces districts afin de s'y soumettre à l'épreuve du nouveau culte et de se laver ainsi d'accusations de sorcellerie portées contre eux. Dès la fin de 1945, le culte s'installe au Congo. Les années 1946 et 1947 voient une accélération de la diffusion du Njobi. Et à la fin de l'année 1949, le culte Njobi est installé dans la presque totalité des villages nzabi du Congo. Les seules exceptions sont le fait de l'opposition de quelques chefs coloniaux que j'examinerai par la suite. Après la répression dont il est l'objet à la fin de l'année 1949 et au début de 1950, par l'administration coloniale, le culte se reconstitue et dès 1952 sa diffusion est achevée chez les Nzabi du Congo. Mais déjà sa vigueur va en s'épuisant...

Au début de la guerre, le pays nzabi commence à se remettre lentement du choc de la pénétration française et des premiers temps de la colonisation. Ce fut d'abord une longue période de guérilla intermittente qui ne prit fin que vers 1921 et durant laquelle les villages se tinrent en forêt, traqués par les troupes coloniales. Puis, vint la construction du CFCO³, terminée en 1934, pendant laquelle le pays nzabi dut fournir son contingent d'hommes et de vivres aux chantiers du chemin de fer. De la fin de la construction du CFCO au début de la guerre, le pays nzabi jouit d'un répit. Le pouvoir colonial n'y est plus ouvertement contesté, les villages regroupés le long de quelques pistes principales acceptent bon gré mal gré l'autorité de la chefferie indigène et se soumettent au paiement de l'impôt. Le ralliement durant l'été 1940 du Congo à la France Libre met fin à ce répit et le pays nzabi se voit obligé, comme les autres régions du Congo, de participer à l'effort de guerre en produisant du caoutchouc et de l'or.

3. CFCO : Chemin de fer Congo-Océan, de Brazzaville à la mer.

Le caoutchouc, s'il eut des répercussions importantes sur le système de production en privilégiant la cueillette au détriment de l'agriculture, n'intervint pas dans les rapports de production puisque sa vente imposée par l'administration et contrôlée par la chefferie coloniale ne remit pas en cause le contrôle des vieux sur la richesse et leur pouvoir sur les femmes et les jeunes. Il en fut autrement pour l'or alluvionnaire exploité par une main-d'œuvre salariée nombreuse.

C'est en 1927, lors des travaux de construction du CFCO, que l'or fut découvert. Le Moyen Congo et le Gabon sont alors fermés aux recherches aurifères et ce n'est qu'après 1933 que les exploitations peuvent commencer dans le Mayombe, au sud de la voie ferrée. La zone nord reste fermée jusqu'en 1937. Dès 1938 des permis d'exploitation sont pris par L'église dans le nord du district de Mossendjo et, à partir de 1940, l'exploitation de l'or va en s'intensifiant. En 1940, des permis d'exploitation sont pris par Avoine, en 1942 par L'église. D'autres mines s'installent au Gabon, le long de la piste Mossendjo-Lastourville, dans les districts de Franceville et de Koulamoutou, toutes en pays nzabi, comme c'est le cas pour les mines de Nyanga, Bitolo, Manima et Kouma. L'or ainsi produit permet de payer aux Anglo-américains l'équipement des armées de la France Libre. Mais les mines de la Haute-Louessé ont un autre intérêt. La colombo-tantalite associée à l'or est utilisée pour la protection des métaux contre les hautes températures et intervient à ce titre dans la construction aéronautique qui en est le principal consommateur.

L'examen détaillé des mines Avoine, les plus importantes de la région ; permettra de cerner la spécificité des transformations provoquées par le salariat. L'exploitation des différents chantiers de cette entreprise, de Tsinguédi à Mayoko, s'étala de 1940 à 1959 ; elle employa un nombre important de salariés qui se situa aux environs de 500 pendant toute la durée de la guerre. Les mines Avoine atteignirent leur apogée en 1949 avec une production annuelle de 180 kg et un personnel de 800 ouvriers. A partir de cette année-là, l'entreprise déclina par la conjonction de plusieurs faits, baisse des teneurs, gestion médiocre, exploitation peu rationnelle et évolution du cours des matières premières. Dans les derniers temps, les chantiers

de construction du chemin de fer COMILOG lui enlevèrent le peu de personnel qui lui restait.

II. — L'ENTREPRISE AVOINE

Autant que puissent en témoigner au fil des ans les rapports de l'Inspection du travail, il ne semble pas y avoir eu de problème au sein de l'entreprise Avoine. Les raisons en sont multiples. L'essentiel des travailleurs sont des manœuvres ; en 1941, il y en a 240 pour un effectif de 269 ; en 1958, ils sont 651 pour 728. Les ouvriers spécialisés sont rares ; ce sont des forgerons, des scieurs, des charpentiers formés sur le tas à partir de l'artisanat local. Ils ne sont que 17 en 1941 et 59 en 1948 si l'on y comprend les apprentis. Les emplois spécialisés de comptable, mécanicien, magasinier sont le plus souvent confiés à des Européens. Cette répartition est le reflet de l'absence de scolarisation dans le nord du district de Mossendjo jusqu'à 1947 où Avoine créa à Mayoko la première école. Les seules disparités de salaire et de travail susceptibles de créer des conflits sur les chantiers sont le fait du personnel d'encadrement. C'est sur ce personnel que repose la bonne marche de l'exploitation. Il s'agit de chefs d'équipe, de sous-chefs, de capitans généraux, de capitans ordinaires, de sous-capitans⁴, situés dans une hiérarchie minutieuse, recrutés parmi les plus vieux travailleurs et désignés le plus souvent par les chefs des villages voisins. Ce personnel d'encadrement est nombreux ; en 1958, avec un effectif de 50, il représente près de 7 % des salariés. Il tire son autorité des relations personnelles avec le chef d'entreprise auquel il est entièrement dévoué et il utilise dans ses relations avec les manœuvres des rapports fondés sur la séniorité bien connus dans la pratique sociale des Nzabi et de toutes les autres sociétés dont sont issus les travailleurs. Le personnel d'encadrement se caractérise par son assiduité alors que l'absentéisme saisonnier des manœuvres peut atteindre 40 % au moment de

4. Le poste de capita est un poste d'encadrement subalterne. Le mot existe depuis la période de la traite comme en témoigne Degranpré dès le XVIII^e siècle.

la préparation des champs en saison sèche. Les seuls conflits que l'on peut observer au sein de l'entreprise viennent de ce

Manceuvres	250 F
Capitas	600 F
Ouvriers spécialisés ..	750 à 1 500 F
Secrétaire	2 000 F

Tableau 1. Les salaires mensuels dans l'entreprise Avoine en 1948.

que les contremaîtres européens ne savent pas toujours établir entre eux et les capitas les relations qu'a su établir le chef d'entreprise. En 1957, alors que l'entreprise décline, les deux grèves qui ont lieu sont causées par des retards dans le paiement des salaires. D'une façon générale, comme le soulignent de nombreux rapports de l'Inspection du travail, Avoine a « une bonne politique indigène ». Il pourvoit à l'approvisionnement des travailleurs en créant des champs et une boutique ; il ouvre aussi un dispensaire et une école. Une autre raison de l'absence de conflits à l'intérieur de l'entreprise est la grande homogénéité ethnique des travailleurs. La moitié de ceux-ci, 350 sur 706, sont des Nzabi du nord du district de Mossendjo. Beaucoup d'autres aussi sont des Nzabi du Gabon, venant des districts de Koulamoutou, de Franceville et de Mbigou. Ce qui porte à 62% le contingent nzabi pour l'ensemble des travailleurs. C'est l'époque où tout le Haut-Ogoué connaît une très forte migration des jeunes hommes, mettant en péril la situation démographique. Ainsi dans le district de Franceville, c'est 15 % de la population nzabi qui migre vers le Congo (Médecin-colonel Lhotte, 1953). Par contre le sud du district de Mossendjo est très faiblement représenté. Les Tsaangi et les Punu sont très peu nombreux et les Kunyi complètement absents. Cette partie du district subit l'attraction de Pointe-Noire et des gares du chemin de fer, de Dolisie (actuellement Loubomo) en particulier qui connaît, depuis l'ouverture de la route du Gabon et dans l'après-guerre, un développement spectaculaire.

III. — L'IRRUPTION MONETAIRE ET LA CRISE POLITIQUE

L'importance des Nzabi dans les chantiers aurifères tient à la localisation des mines d'or, toutes implantées en pays nzabi. C'est le cas pour Mayoko et pour la plupart des mines du district de Franceville et de Koulamoutou. Elle tient aussi aux facilités de circulation offertes par la voie carrossable Mossendjo-Lastourville ouverte immédiatement après la guerre. Mais la prédominance des Nzabi sur les chantiers aurifères tient à leur « prédilection pour le travail des mines » dont fait état un rapport administratif de l'époque. On peut penser que les Nzabi tenus longtemps en disgrâce à la suite de leur longue résistance à l'occupation française — ils furent parmi les derniers à faire leur soumission — ont pu trouver avec les exploitations minières le moyen de faire leur rentrée dans le système colonial alors que d'autres populations, comme les Tsaangi leurs voisins du sud, très vite soumis, s'y étaient fait une place de choix en occupant très tôt tous les petits emplois subalternes de l'administration coloniale.

DISTRICT	EFFEC.	%
Mossendjo	452	64
Divénié	62	8,8
Mbigou	43	6,1
Franceville	40	5,7
Sibiti	30	4,2
Koulamou.	22	3,1
Komono	16	2,3
Zanaga	12	1,7
Okondja	8	1,1
Div. Congo	9	1,3
Hors AEF	12	1,7

Tableau 2

ETHNIE	EFFEC.	%
Nzabi	436	61,8
Kota	64	9
Punu	44	6,2
Téké	44	6,2
Tsaangi	33	4,7
Obamba	27	3,8
Pygmée	16	2,3
Yaka	14	2
Lumbu	9	1,3
Divers	19	2,7
TOTAL	706	

Tableau 3

Tableaux 2 et 3 : origine des travailleurs de la mine Avoine en 1948. 2) par district ; 3) selon les ethnies.

Avec les mines d'or et le salariat que le pays nzabi découvre, c'est une véritable irruption monétaire qui se produit. Les salaires sont faibles, mais si l'on se réfère aux rapports d'activité de la mine Avoine, c'est 27 millions de francs CFA qui, de 1947 à 1953 se déversent sur le pays nzabi⁵. Ce qui est beaucoup pour une région qui n'a connu le numéraire que de façon transitoire, obtenu par la vente de caoutchouc de cueillette et aussitôt cédé à l'administration pour le paiement de l'impôt. Cette introduction massive d'argent dans la société nzabi est le fait des hommes jeunes. Les indications d'âge font défaut dans les rapports du Service des Mines mais l'état matrimonial donné pour 1948 montre que 57 % des salariés sont célibataires et que 27 % sont mariés avec une femme seulement. Cela peut se traduire par le fait que 84 % environ des salariés n'ont pas dépassé la trentaine. Cette introduction d'argent par les jeunes est lourde de conséquences pour une société où jusqu'alors la richesse était la possession exclusive des vieux. Ceux-ci contrôlaient l'acquisition de la richesse quelles que soient les modalités de cette acquisition, qu'elle ait été produite localement, monnaie de fer pour la dot, filets de chasse, petit bétail, ou qu'elle résultât d'échanges avec l'extérieur comme c'était le cas pour les marchandises de traite venues de la côte. C'est par le contrôle de cette richesse à l'intérieur des lignages subordonnée au contrôle de la connaissance clanique que les vieux assuraient leur pouvoir sur les femmes et les jeunes en intervenant dans de multiples transactions sociales, paiement du sang, mariage, divorce, adultère, définissant sur toute l'étendue de l'aire nzabi un ordre politique fondé dans une histoire et garanti par sa connaissance.

Désormais, l'argent aux mains des jeunes est une nouvelle richesse qui ne doit rien à l'ancienne, elle est la promesse pour eux d'un pouvoir dans l'univers des marchandises qui s'ouvre au-delà des limites d'une société qui les tient dans la dépendance. La société nzabi qui n'avait jusqu'à présent affronté le capital que sous la forme de colonnes militaires, de l'impôt, des corvées, des prestations en tout genre imposées par une cheffe-

5. Durant cette période la masse salariale se répartit de la façon suivante, en millions de francs CFA : 1947, 1,6 ; 1948, 2,25 ; 1949, 3,20 ; 1950, 3,9 ; 1952, 6,25 et 1953, 5,4.

rie coloniale qui lui était demeurée pour l'essentiel étrangère, se voit maintenant menacée de l'intérieur par le salaire de ses jeunes hommes. De la période aurifère date l'introduction générale de l'argent dans les amendes d'adultère particulièrement fréquent aux alentours de la mine, puis dans la dot. Mais ces mesures sont insuffisantes, cette stérilisation de l'argent qu'elles impliquent n'est qu'un pis aller impropre à endiguer le mal qui s'est installé au cœur de la société par la brèche du salariat. Les conflits s'accroissent dans les villages entre les vieux et les jeunes qui n'acceptent pas toujours facilement de se dessaisir d'un argent durement gagné, entre hommes et femmes soupçonnées d'avoir reçu quelques pièces pour une aventure galante. Tension larvée ou conflits ouverts trouvent tout naturellement leur expression dans la sorcellerie, instrument du pouvoir et son ultime recours. L'atmosphère s'obscurcit dans les villages, les accusations de sorcellerie se multiplient, Tel est accusé d'avoir fait mourir les enfants d'une de ses femmes, tel autre d'avoir « mangé » en sorcellerie son neveu ou sa nièce. La région connaît une flambée de sorcellerie dont les spécialistes habituels ne peuvent venir à bout. Le problème qui est posé à la société nzabi à la fois par la multiplicité des cas de sorcellerie et par la nature de la crise qu'ils révèlent dépasse de beaucoup leur compétence. A travers la prolifération de la sorcellerie et l'instauration dans la vie quotidienne des villages d'un climat d'insécurité s'exprime une crise politique dont la solution ne peut être entrevue dans le cadre des structures existantes. Dépourvue de légitimité, ne devant son maintien qu'à la force coercitive qui se profile derrière elle, la chefferie coloniale est impuissante à résoudre la crise dans les formes qu'elle revêt. Ses attributions, levée de l'impôt, recrutements divers, entretien des routes concourent à reproduire un ordre extérieur au village. Elle est prise au dépourvu lorsque cet ordre, par la logique de son développement, fait irruption à l'intérieur de la société.

Mais l'ordre colonial en s'imposant a privé les villages des moyens de résoudre la crise. Les sociétés secrètes Mudji, Mungala, Lekongo, Ngoye, qui regroupaient les hommes du village et intervenaient dans les conflits ouverts, ont été supprimées pour mettre fin à des pratiques jugées barbares. Si ça et là

elles subsistent, elles opèrent dans la clandestinité et ne sauraient réapparaître au grand jour sans tomber sous le coup de la loi. Seul subsiste de l'ordre précolonial le *ngabula*. Comme son nom l'indique, celui-ci est le villageois par excellence : il est par sa sagesse et ses connaissances le garant de la paix villageoise. Pacificateur des esprits, il s'efforce de faire avorter les conflits dès qu'ils apparaissent et l'on peut l'entendre chaque soir à la tombée de la nuit exhorter les villageois au calme et dissiper les menaces de la nuit. Protecteur, ses pouvoirs magiques sont disposés aux entrées du village pour faire échec aux agressions venues de l'extérieur. La colonisation en créant la chefferie a relégué au second plan ce personnage volontiers discret. Les *ngabula* ne devinrent qu'exceptionnellement des chefs de village. Leur âge avancé les empêcha quelquefois d'accéder à la chefferie. Mais, le plus souvent, ils préférèrent, jugeant la charge trop périlleuse, désigner un dépendant pour devenir chef de village à leur place. D'autres fois, ils furent éclipsés par des hommes de statut inférieur qui trouvèrent dans la conquête coloniale l'occasion d'une promotion. Les *ngabula*, ou leurs héritiers légitimes, se sont maintenus dans l'ombre du chef de village. Inconnus de l'administration, ils continuent néanmoins à assurer leurs fonctions dans la mesure où elles n'entrent pas en conflit avec celles du chef de village.

A la faveur de l'incapacité du pouvoir colonial à trouver une solution à la crise et à un moment où la pression du colonisateur se relâche après la dure période de l'« effort de guerre », les *ngabula* vont se manifester ouvertement dans la recherche d'une solution qui témoigne, dans la situation de dépendance où elle se trouve, des capacités qu'a la société nzabi à agir sur elle-même en apportant au problème engendré par la colonisation une réponse qui lui est propre.

IV. — LE NJOBI, RETOUR A LA LÉGITIMITÉ POLITIQUE

Ce sont les *ngabula* qui apportèrent le Njobi dans les villages ; ce sont eux qui mirent en terre l'arbre *lébulu* porteur de la boîte contenant les symboles du Njobi. La plupart d'entre

eux firent pour cela le voyage du Gabon jusqu'à l'un des nombreux villages où l'on pouvait se procurer la boîte (*kobo*) et se faire initier à son usage. Ce sont aussi les *ngabula* qui administraient l'épreuve. Ils furent dans chaque village à l'origine de la société du Njobi, laquelle, regroupant ceux qui avaient été soumis à l'épreuve, grossit au fil des ans au point de regrouper la plupart des hommes adultes. Quelques années après l'installation du Njobi, les *ngabula* en vinrent rapidement à polariser toute la vie sociale du village.

Si le village demeure le cadre où se manifeste le plus visiblement le Njobi et avec lui un pouvoir ancien longtemps éclipsé par le pouvoir colonial, ce n'est pas le seul lieu où se produit une renaissance politique. Les modalités de diffusion du Njobi sont à cet égard instructives. Les *ngabula*, en allant chercher le Njobi au Gabon, renouent avec le Haut-Ogooué et sont le point de départ d'une expansion vers le sud qui amena les Nzabi vers 1900 sur les limites qu'on leur connaît aujourd'hui. Jusqu'en 1946, qui vit à la fois l'abolition des travaux forcés et des laissez-passer, les relations des Nzabi du Congo avec ceux du Gabon s'étaient maintenues grâce à la complicité de la forêt étrangère aux limites administratives. Mais la libéralisation de la circulation des personnes permet aux *ngabula* de renouer des relations longtemps distendues avec le reste de l'ethnie demeurant dans les circonscriptions gabonaises. Le voyage au Gabon, véritable retour aux sources, n'est pas uniquement le fait des frontaliers et depuis l'extrême sud du pays nzabi au contact avec les Tsaangi on va chercher le *kobo*. Si l'on cartographie la diffusion du Njobi, on s'aperçoit qu'elle reproduit formellement la migration de la fin du XIX^e siècle et que la quête du Njobi se fait à l'intérieur des divers courants migratoires de cette époque, nzebi, ngugela, peti, miyongo et tsengi (G. Dupré, 1972). Les cessions du *kobo* de proche en proche sont rares ; tout au plus celui qui l'a apporté du Gabon le transmet-il à deux ou trois villages. Ainsi la diffusion du Njobi à 15 villages congolais a nécessité six voyages au Gabon où les centres de diffusion sont multiples. Dans la circonscription de Franceville, ce sont les villages de Masoukou, Bika-Bika, Nzima, Simba et Dienga, dans la circonscription de Koulamou-tou, le village de Loubomo. Chacun de ces centres est le fait d'un

clan, par exemple, à Masoukou ce sont les B'avonda, à Bika-Bika les Mwanda... qui transmettent le Njobi car, autant que permettent d'en juger les cas de 15 villages congolais qui ont reçu le Njobi, ce sont les canaux claniques qui servent à la diffusion du nouveau rituel. Le Njobi se transmet à l'intérieur d'un clan, plus rarement par rapport à un clan, en utilisant la parenté clanique et les relations de père à fils et de grand-père à petits-fils. Le retour aux sources auquel donne lieu la diffusion du Njobi est donc l'occasion de réactiver les solidarités claniques et de réaffirmer à travers elles une identité nzabi, c'est-à-dire l'appartenance à un ordre qui n'a que faire des frontières coloniales.

Parmi les nombreux récits relatant l'origine du Njobi⁶ il

6. De nombreux récits plus ou moins riches relatent les circonstances de création du Njobi.

1° Le plus court a été recueilli à Libreville par un de mes informateurs : « Masiélé, un Obamba, avait passé dix jours sous l'arbre *Lebulu* à jeûner et à prier les ancêtres. Les branches en se frottant les unes aux autres sous l'action du vent grincèrent. Ce grincement (*mungwéké*) lui révéla l'existence et le nom du Njobi qu'il continua par la suite à diffuser.

2° « Ndulu, la femme qui découvre le Njobi, est une jumelle. En rêve elle a été invitée la nuit dernière à se rendre à la pêche au petit matin. Elle y va avec quelques amies, ses compagnes habituelles. Comme on le lui a annoncé en rêve, elle pêche un objet extraordinaire, un bois doué d'une âme. Elle veut s'enfuir. Mais le bois lui parle : « N'aie pas peur, femme, prends-moi, emmène-moi au village car je suis venu t'aider ainsi que tous ceux qui souffrent. Je suis venu aussi combattre la sorcellerie et tous ses méfaits. Tu seras désormais ma prophétesse et tout ce que tu feras en mon nom sera exaucé. » Elles se précipitent au village pour solliciter le concours des hommes. Le fétiche est transporté solennellement et installé sur un autel. Ndulu se met à chanter : « Gloire aux hommes ! Autour de la prophétesse se trouvent Okwélé son mari et ses compagnes. » D'après la monographie manuscrite de Mme E. Th. Gomasa, Ecole normale de Mouyondzi, année scolaire 1969-1970, récit recueilli probablement à Mbaya.

3° Une fois, au Gabon, dans un village où la mort battait son plein, une femme eut en rêve la révélation du Njobi comme moyen de lutter contre les malfaiteurs et de mettre fin à la sorcellerie. Le matin, la femme raconta son rêve à ses parents qui le mirent en pratique et organisèrent le Njobi. Lorsque la femme mourut, frappée par la loi du Njobi, ce fut Okwélé, un homme, qui lui succéda (recueilli à Mbungu).

Les deux derniers récits et celui qui est analysé dans le texte attribuent la découverte du Njobi à une femme et sa diffusion à un homme, Okwélé, que la plupart des informateurs reconnaissent comme Obamba. On peut cependant déceler des influences téké dans les noms des personnages qui sont inversés puisque Ngolo est un nom d'homme et Ngoli un nom de femme.

en est un qui mérite d'être cité ici parce qu'il illustre bien le mouvement similaire qui, dans le domaine des représentations, rend compte de ce que fut pour la société nzabi l'acquisition du Njobi. Le Njobi fut apporté au village, dit le récit, par une femme du nom de Ngolo qui demeurait la seule représentante de sa famille. Son mari, Ngoli, faisait par sa sorcellerie mourir ses enfants dès leur naissance. Une nuit, pendant son sommeil, deux jumeaux apparurent en rêve à Ngolo et lui conseillèrent de se mettre en route le lendemain munie de quelques bananes afin de se rendre chez les féticheurs et ils lui montrèrent la direction à prendre. Dès l'aube, elle se mit en route. Après avoir longtemps marché, elle rencontra, assis à un carrefour, deux vieillards qui lui demandèrent où elle allait. Elle leur expliqua l'objet de son voyage et sortit pour eux deux bananes de son panier. Ils lui indiquèrent la route à prendre. Plus loin encore, elle rencontra deux chimpanzés à qui elle donna aussi deux bananes. Eux aussi lui montrèrent le chemin. Elle repartit, traversa la rivière Lebagni et gravit la montagne sur laquelle se trouvait un village de pygmées. En arrivant dans ce village, deux vieillards qui se trouvaient dans la maison des hommes lui demandèrent la raison de sa visite. Elle leur raconta ses malheurs et ceux-ci, émus, allèrent chercher les membres de la société du Njobi qui étaient au *ndongo* là où l'on garde la boîte. Les hommes du Njobi lui demandèrent ce qu'elle était venue faire. Elle répéta encore son histoire et ils lui dirent que le Njobi n'était pas accessible aux femmes ; il lui commandèrent d'aller chercher son mari, de revenir avec lui en apportant deux poulets. Elle repartit dans son village et revint le troisième jour avec son mari et deux poulets. La femme resta au village pendant que son mari accompagnait les hommes au *ndongo* afin de savoir qui de l'homme ou de la femme avait tort dans cette affaire. Un assistant prit le poulet de la part de la femme, le présenta au Njobi et dit : « Si les enfants sont les victimes de cette femme, prends le poulet ; si ce n'est pas elle, rends-le. » Et le Njobi rendit le poulet. L'homme présenta à son tour son poulet ; le Njobi le prit et il fut ainsi reconnu coupable. Il fut donc obligé de « prendre » le Njobi et de le rapporter au village.

Pour qui est familier des Nzabi, ce récit frappe par ses

ressemblances avec l'épisode de la naissance de la société telle que la conçoivent les Nzabi dans le récit de leurs origines. Le village, qui n'est pas nommé, où est obtenu le Njobi est situé nord de la Lebagani, c'est-à-dire du cours supérieur de l'Ogoué. C'est là aussi qu'est situé Koto, le village où furent acquis le feu, les plantes cultivées, le rasoir, les vêtements et les femmes qui permirent la naissance de la société. L'acquisition du Njobi, comme toutes les acquisitions premières, n'est pas une création. Toutes ces acquisitions furent également le résultat d'une médiation des chimpanzés, des pygmées et de la femme. Dans sa recherche la femme rencontre d'abord les vieillards, représentation d'une société où la séniorité régit toutes les relations entre les hommes. Ceux-ci, assis au carrefour, lieu magique par excellence où les jumeaux sont enterrés, où les choix se font, en lui indiquant la route à suivre, reconnaissent le bien-fondé de sa quête et expriment l'accord de la société. Plus loin, dans le temps du mythe remonté, les chimpanzés à la limite de l'animalité lui indiquent la bonne direction. Au village, les pygmées aux confins de l'humanité la soumettent à l'épreuve et la lavent de tout soupçon. Mais c'est à son mari reconnu coupable que sera donné le Njobi qui, comme tous les outils dont la société se dote, est le bien des hommes. La quête du Njobi amène ainsi à parcourir un temps et une géographie qui sont ceux du mythe fondateur. Dans ce parcours, le Njobi trouve sa légitimité sociale ; il apparaît à côté du rasoir, du feu, des plantes cultivées, des vêtements et des femmes, un bien qui vient compléter la liste des choses nécessaires à la vie des hommes entre eux.

Ainsi, dépassant le cadre limité et éphémère des villages, le Njobi est l'occasion d'un renouveau politique nzabi. Avec lui les pouvoirs renforcés des *ngabula* sortis de l'ombre viennent se réinscrire dans l'ordre des clans et prouver leur justification et leur légitimité dans le discours par lequel les Nzabi s'insèrent dans une histoire qui ne doit rien à celle que le colonisateur lui impose. Ce renouveau politique s'inscrit dans tout un ensemble. A cette époque l'A.E.F. connaît une prolifération d'églises, de sectes, d'associations qui expriment plus ou moins confusément dans le langage religieux qui est le leur les aspirations politiques des peuples colonisés. Dans ce mouve-

ment général, les messianismes kongo et le renouveau clanique fang sont les cas les mieux connus grâce aux travaux de G. Balandier. La région frontalière Congo-Gabon fut exceptionnellement féconde en fétiches et sociétés. Chez les Punu de Divénié, le Mulinfu ou Mulévo succède à partir de 1943 au Nkosi qui avait lui-même remplacé le Mpfungi. Dans le Haut-Ogooué, en 1940, c'est le Kula qui vient de Kellé ; en 1943, le Manduku et le Ngol coexistent avec le Njobi. Vers 1950, le Ndombakesa gagne cette région, venant aussi de Kellé ; en 1955 ce sera le tour de Mademoiselle.

C'est assez dire que le Njobi s'inscrit dans ce courant multiforme qui révèle partout les mêmes aspirations à la liberté et à l'indépendance. Mais il le fait d'une manière qui tient autant au dynamisme de la société nzabi qu'à la situation particulière de cette dernière au sein de l'univers colonial. Le renouveau politique nzabi ne conteste pas directement l'ordre colonial ; il est d'abord réponse à une crise et remise en ordre intérieure par le retour aux sources anciennes. Il ignore le pouvoir du colonisateur et se développe à côté de lui. Encore coupé du monde urbain, le pays nzabi ne trouve pas comme les Fang⁷ de relais dans les villes qui traduisent dans les termes politiques du colonisateur ses aspirations. Aussi, pendant quelques années, le Njobi peut-il se développer sans rencontrer l'opposition de l'administration, laquelle, pourtant, du chef de circonscription au gouverneur général, scrute avec beaucoup d'attention le foisonnement religieux pour y déceler les indices de la subversion. L'administration n'ayant accès qu'aux apparences est incapable de déceler dans le Njobi ce qui, à la longue, peut la mettre en cause. Mais la menace viendra de la chefferie coloniale. Sur le terrain, le Njobi avait pu se développer sans

7. Voir G. Balandier (1971, p. 233 et suiv.). Cependant le Njobi manifestait les signes avant-coureurs d'une politisation des populations du district de Mossendjo. Alors qu'en 1954, l'administrateur en place écrit : « Le district pourrait bien être en dehors de tous les courants d'opinion. Les problèmes ne sont que locaux et se solutionnent au niveau du district » ; deux ans plus tard, à la fin de l'année 1956, le rapport politique mentionne : « L'événement marquant de 1956 a été l'accession du district à la politique. Jusqu'ici les populations de Mossendjo étaient restées indifférentes à ces problèmes. Elles en ont pris conscience lors des élections du 2 janvier et n'ont cessé de s'y intéresser. » (Archives de Mossendjo.)

trop de difficultés ; la plupart des chefs de village ne purent s'opposer à son installation, tant était grande la force qui l'imposait. La seule opposition que rencontra le Njobi fut celle du chef supérieur, Louba, et du chef de Terre, Moupélo, qui interdirent son installation, l'un à Mayoko, l'autre à Dziba-Dziba. Ces chefs, les plus compromis avec le pouvoir colonial et qui ne devaient leur position éminente qu'à lui, avaient tenté d'asseoir localement leur pouvoir, à défaut d'autre moyen, sur la sorcellerie⁸. Dans le canton de Mayoko, le Njobi s'était installé en cachette de Louba et dans la Terre Moupélo, seuls les villages éloignés de Dziba-Dziba l'avaient reçu. A la fin de 1949, Moupélo dénonça à l'administration le *ngabula* de Dziba-Dziba, son frère de clan, qui présidait au rituel sur la piste de Divénié. Louba, apprenant que le Njobi s'était installé dans un village voisin de Mayoko, fit de même. La réaction de ces chefs motivée avant tout par la nécessité de maintenir leur position personnelle menacée par le Njobi fut néanmoins entérinée par l'administration. L'administrateur de Mossendjo se déplaça lui-même à Mayoko où il se fit remettre tous les *kobo* par leurs détenteurs qui vinrent se prosterner devant lui. Dans le mois de janvier 1950 quelques-uns d'entre eux désignés comme meneurs furent jugés à Mossendjo et punis d'emprisonnement. Ainsi les objets de culte détruits, les *nga nkobo* soumis ou punis, l'ordre est rétabli au moins en apparence. Et c'est de cette façon que le Njobi rentra dans l'opposition. Comme ils me l'expliquèrent vingt ans plus tard, les *nga kobo* ne se dépossédèrent pas de leur boîte indispensable au rituel mais afin de satisfaire aux exigences de cet administrateur auquel son énergie avait valu le surnom de Mbwkha, le feu, ils n'apportèrent à Mayoko que des simulacres. Ce qui leur permit par la suite de continuer dans la clandestinité leurs activités rituelles.

8. L'incident qui se produisit à l'automne 1942 lorsque la construction de la route Avoine atteignit Mayoko est à cet égard significatif. Le tracé initial nécessitait l'abattage de l'arbre *muvengé* (*Distemonanthus Benthamianus* H. Baill.) près de la demeure de Louba, chef supérieur des Bandzabi. Celui-ci, voyant que les ouvriers se préparaient à l'abattage de cet arbre qui était le support de ses pouvoirs maléfiques, l'enlaça avec violence et ne relâcha son étreinte que lorsque le tracé fut modifié et l'arbre épargné.

V. — DE LA CONTRE-SORCELLERIE A LA SORCELLERIE

L'administration ne fut donc pas directement la cause de la dégénérescence du culte que l'on observe après 1950. Mes informateurs décrivent à ce moment-là le Njobi comme maléfique : « Il détruit les villages, il gaspille les gens, il fait mourir les personnes. » « Le Njobi, écrit un jeune instituteur, a remplacé tous les fétiches du pays, quels dégâts Njobi a causés dans ces régions ! des villages entiers périssent à cause de ce fétiche. » Comment est-on passé du Njobi purificateur des débuts à une pratique qui ne se distingue plus de la sorcellerie qu'elle est venue combattre ? Le Njobi apparaît comme une réponse à la crise que connaît la société nzabi du fait du salariat de ses hommes jeunes. La réactivation d'un modèle ancien auquel sa diffusion et sa pratique donnèrent lieu eut probablement pour effet de surseoir momentanément à l'installation au cœur de la société du pouvoir de l'argent. Mais le salariat continue, les routes carrossables en se multipliant facilitent le départ des jeunes vers les gares du CFCO et de Pointe-Noire, bref, l'argent continue son chemin.

Les *ngabula*, en allant chercher le Njobi au Gabon, ont sincèrement cru faire œuvre bénéfique en mettant à la disposition de tous un moyen de lutter contre la sorcellerie. Mais cette arme contre la sorcellerie n'est en fait que les armes de la sorcellerie retournées contre elle et n'échappe pas à une ambivalence qui apparaît clairement à la fois dans le rituel et dans le discours dont le nouveau culte est l'objet. Au tribunal de Mossendjo, en 1950, un *nga kobo* interrogé explique la procédure du rituel : « Si un homme malade en accuse un autre de lui avoir donné cette maladie (par sorcellerie, pour le faire mourir et renforcer ainsi son pouvoir selon la logique de la sorcellerie), on oblige l'accusé à se soumettre au rituel. Après le chant du Njobi : « Tu es un fétiche fort, tue les méchants », l'accusé doit poser sa main sur la boîte en disant : « Si je suis coupable, ma main restera collée sur la boîte, si

je ne le suis pas ma main ne restera pas collée. » Pendant ce temps celui qui préside au rituel s'adresse au *kobo* : « Njobi, si cest cet homme qui cause le mal, que sa main reste collée sur toi, si ce n'est pas lui, tu écarteras sa main. » Si la main reste collée, c'est lui le coupable, le responsable et alors tout le monde le sait et il ne pourra plus faire de mal à personne. Dans le cas contraire, l'accusé est reconnu innocent et l'affaire est tout simplement réglée⁹. » Cette déclaration souligne le caractère bénéfique de l'épreuve par le Njobi, l'absence de sanction est conforme au récit de création. Le fait que la culpabilité du sorcier sera rendue publique est la véritable sanction. Mais cette sanction fait appel à d'autres pouvoirs que ceux du Njobi. Si la parole du *nga kobo* peut se traduire en action, c'est qu'elle n'est pas simplement l'expression du verdict de l'épreuve mais qu'elle puise sa force dans l'ordre légitime des clans qui doit régner au-dessus des intérêts des individus. La reconnaissance par tous de l'activité maléfique d'un individu peut paraître une sanction bénigne mais ce genre de sanction est familier aux Nzabi et dans un ordre où la parole est action elle équivaut à une mise à mort sociale. C'est de cette façon que prenaient fin les conflits lorsque des individus ambitieux tentaient de prendre à l'intérieur du clan une place qui n'était pas la leur. La réunion solennelle des maîtres du clan condamnait l'ambitieux à la suppression sociale en révélant au grand jour et à tous son origine servile inscrite dans l'histoire du clan.

Le récit déjà cité qui relate l'origine du Njobi se terminait de façon paradoxale. La femme, reconnue innocente, était écartée du Njobi qu'elle avait découvert alors que son mari, coupable, était obligé « de prendre le Njobi et de le rapporter dans son village ». Cette façon d'acquérir le Njobi est conforme à ce qui se passait dans la réalité. Beaucoup de ceux qui contribuèrent à sa diffusion firent le voyage du Gabon d'abord pour se soumettre à l'épreuve et mettre fin à des accusations de sorcellerie dont ils étaient l'objet. La soumission à l'épreuve était le préalable nécessaire à l'acquisition de la boîte ; elle fut, par la suite, lorsque le culte fut installé, le seul moyen

9. Procès-verbaux d'interrogatoire, 23 janvier 1950, Archives de Mossendjo.

de se faire admettre dans la société du Njobi. Ce processus au terme duquel l'accusé devient l'administrateur de l'épreuve et le malade guérisseur semble général dans l'adoption des nouveaux rituels et n'est pas sans rappeler toutes proportions gardées la formation de l'analyste. C'est ce qui se produit dans la diffusion du Mukisi, rituel de possession et culte féminin qui connaît actuellement de grands développements chez les Téké de l'ouest et chez les Beembé. Comme l'écrit M.-C. Dupré, « la cure n'est complète que lorsque l'ex-possédée devient mère Mukisi, c'est-à-dire guérisseuse » (1974, p. 57). Ce renversement dans l'univers ambivalent de la magie ne peut effectivement se produire et conduire de la sorcellerie à sa négation que s'il est étroitement contrôlé socialement. Sinon il risque d'être la porte ouverte à tous les abus et peut conférer à ceux qui détiennent déjà des pouvoirs maléfiques un surcroît de pouvoir.

Si l'on revient au récit de découverte du Njobi, on se rend compte que son dénouement par lequel le sorcier devient lui-même administrateur de l'épreuve est contrôlé socialement par les vieillards qui encouragent la recherche d'un moyen d'action social dont le caractère bénéfique ne peut faire aucun doute. C'est ce qui ressort aussi de la remontée dans le temps du mythe à laquelle cette recherche donne lieu. C'est ce que confirme également la présence du Njobi parmi les acquisitions avec lesquelles commença la société. Cette ambiguïté se révèle encore dans l'interrogatoire du tribunal de Mossendjo. Le contexte répressif interdisait au *nga kobo* de révéler l'aspect maléfique du Njobi. Mais on peut penser qu'il est sincère et que pour défendre devant l'autorité coloniale ce nouvel instrument de son pouvoir il insiste sur l'absence de pouvoir judiciaire du Njobi. C'est la société qui sanctionne le coupable, non le Njobi qui n'est qu'une épreuve nouvelle, semblable aux ordales anciennes mais non moins violentes qu'elles. Ce qu'il décrit, c'est l'action du Njobi dans une société idéalement conservée, c'est l'aspect bénéfique de cette épreuve maintenu dans les limites étroites que lui assigne l'ordre clanique. Mais l'exhortation avant l'épreuve a un sens ambigu. « Tue les méchants » signifie « Tue la méchanceté de l'homme, rends-la incapable de s'exprimer, réprime son agressivité comme on le fait dans le clan. » Mais en 1950, le Njobi que le *ngabula* de

Dziba-Dziba défend devant le « commandant » représente pour lui l'ultime tentative pour revenir à un ordre politique fondé sur des rapports de production anciens qui se désagrègent chaque jour davantage devant la progression du salariat. L'jonction faite à Njobi : « Tue les méchants » est prête à prendre son sens littéral. C'est ce qui se produisit effectivement lorsque le renouveau de l'ordre politique qui contrôlait l'ambivalence du Njobi et en actualisait les potentialités bénéfiques, se révèle illusoire dans une crise qui va en s'aggravant. Réduit à la clandestinité par l'administration, échappant de plus en plus au contrôle des *ngabula*, le Njobi livré à lui-même mène jusqu'à son terme sa perversion et se réduit à n'être qu'une association de sorciers. Accueilli avec une immense espérance le Njobi est maintenant rejeté par les villageois. Il a perdu son pouvoir, disent ceux-ci ; il n'est plus assez puissant pour lutter contre les sorciers. Plus assez puissant non plus pour surmonter le chaos où toute la région est plongée pendant les quatre années où des milliers de salariés ouvrent à travers la forêt une voie d'évacuation pour le manganèse du Gabon. Sa succession est ouverte et La Mère vient se substituer au Njobi défaillant.

VI. — EXTORSION DANS LA TERREUR

C'est l'examen d'un cas exemplaire, déjà cité dans l'introduction de ce travail, qui permettra de juger d'emblée des modalités d'action de La Mère et des rapports sociaux au sein desquels s'insère cette action. Le récit qui suit me fut livré après de longues négociations par un de ceux qui furent ce jour-là à l'épreuve de La Mère. Écrit sur un cahier d'écolier, il me fut remis à la fin de 1967 dans le plus grand secret au sud du Niari où je travaillais alors, c'est-à-dire à environ 150 kilomètres de l'endroit où les faits se déroulèrent. Le récit est donné dans sa forme première à l'exception de quelques corrections mineures destinées à rendre suffisamment compréhensible le texte rédigé par un jeune écolier sous la dictée de l'informateur.

« Nous sommes rentrés dans le Njobi parce qu'il y a eu la mort de notre ami. C'est le patron qui nous a obligés d'entrer.

Quand nous sommes arrivés on nous a frottés d'une matière blanche, de charbon et d'une matière rouge appelée « tukula ». On nous a fait habiller d'une sorte de pagne coloré, d'ailes d'oiseaux divers et accroché plusieurs cloches aux reins. Après avoir pris ce pagne, la nuit, les gens du village sont partis prendre Njobi dans la brousse. Personne ne sortait dehors, on restait tous calmes dans la case. Si quelqu'un sortait il allait mourir. Le Njobi c'était le diable qu'ils sont allés prendre à la brousse. Quand il est venu nous avons dansé ; le diable était sorti. Pendant deux jours on ne faisait que danser, sans manger, sans boire d'eau, sans fumer.

Après avoir dansé deux jours, on nous a conduits à la brousse. On marchait nu-pieds et nous étions tous habillés en culotte. Nous avons trouvé là-bas en brousse une maison de huit mètres de long. Avant de rentrer dans cette case, on nous a frottés de noix de kola au front et au cœur. Avant de passer la première porte de la case il a fallu payer 50 francs pour le garde, à la deuxième porte 100 francs, à la troisième 150 francs, à la quatrième 200 francs, à la cinquième 250 francs et nous sommes sortis de la case. Nous avons trouvé une place où il avait un gros arbre ; au-dessus de l'arbre était accroché un fil auquel est attaché un hameçon en bois. Avant de voir le Njobi il faut d'abord pêcher, c'est-à-dire jeter cet hameçon de bois dans la moitié de tonneau qui se trouvait au-dessous de l'arbre. Nous avons trouvé deux clôtures, une clôture pour La Mère et l'autre pour le Njobi ; chacune de ces clôtures contenait dix portes. Il faut faire des tours en courant et passer par toutes ces portes sans regarder derrière. Celui qui regarde derrière meurt. La première clôture que nous avons parcourue était celle de La Mère ; la deuxième était Njobi. Quand nous avons fini de faire ces tours, nous avons dansé durant une heure. Alors trois chiens de Njobi sont sortis de la brousse ; ce sont des diables ; ils venaient nous lécher les pieds pour savoir si l'on est sorcier. Ils ont fait cela pendant une heure de temps puis sont partis en brousse. Le chef avait dit : « Vous tous qui êtes venus ici, il faut dire à La Mère et au Njobi si vous êtes sorcier. » On lève le bras en l'air, on pose le pied

gauche à terre sur les peaux du Njobi et on fait rentrer l'hameçon dans la bouche. Maintenant chacun de nous passait et disait à tour de rôle : « Mère et Njobi, si je suis sorcier il faut m'attraper, si je ne suis pas sorcier il faut me relâcher. » Il faut répéter cela sept fois. Si l'on n'est pas sorcier l'hameçon s'enlève tout seul et le bras quitte sa position de lui-même. Si l'on est sorcier, la voix disparaît. Un d'entre nous dit alors que cette façon de parler n'est pas juste. Les hommes du Njobi prirent alors une poule et lui coupèrent la tête aux pieds de cet homme. La poule s'est éloignée un moment en dansant ; elle a bien dansé sans tête et puis elle est venue tomber aux pieds de l'homme. C'est comme ça qu'on a su que cet homme était sorcier.

La Mère dont on parle est un marigot ; le Njobi est un diable et l'homme qui n'est pas rentré ne peut pas voir le diable.

Après ça on nous a donné des « canons » pour que les sorciers ne puissent pas s'approcher de nous. Les deux sorciers qui ont été attrapés par le Njobi furent délivrés avec 15 00 francs ; s'ils n'avaient donné cet argent ils seraient morts. Nous avons payé 3 000 francs chacun.

Il est interdit si l'on rentre dans le Njobi de toucher le sexe d'une femme. Si l'on couille une femme on ne touche pas le « canon ». Pour trouver la force de couiller une femme, il faut tuer une poule et boire son sang.

Ce que j'ai dit dans ce récit, même si vous entrez là-bas dans le Njobi, il ne faudra jamais le dire. Pour que moi je ne meure pas. Si je meurs ce sera vous la cause. J'ai laissé un récit à ma famille et l'autre à vous.

J'ai payé l'enfant qui a écrit ce récit 300 francs puisque P. n'a pas voulu. »

Ce texte déjà relativement explicite en lui-même me servit de point de départ pour une description de l'affaire depuis ses origines. Dans le dernier trimestre de l'année 1965, le chantier forestier connut trois accidents mortels. Un abatteur se fit écraser sous l'arbre qu'il tronçonnait, un boy conducteur fut pris sous son tracteur ; enfin un troisième fut tué par la chute d'une branche. Autant d'accidents en aussi peu de temps était le signe aux yeux des travailleurs locaux d'une action maléfique. Deux

des ouvriers accidentés étaient des Punu, l'autre un Nzabi d'un village voisin. Les parents de ce dernier et le chef du village de Dziba-Dziba, dignitaire de la société du Njobi, intervinrent alors auprès du chef de chantier français pour qu'un certain nombre d'ouvriers qu'ils désignèrent parmi ceux qui étaient extérieurs à la région fussent soumis à l'épreuve du Njobi. Devant la pression des ouvriers locaux, nzabi, téké et kota et du chef de village, le chef de chantier accepta de fournir un camion pour transporter les huit travailleurs désignés jusqu'au village de Dziba-Dziba. Pour faire bonne mesure, le chauffeur du camion qui n'était pas impliqué dans l'affaire fut lui aussi soumis à l'épreuve. Ceux qui « entrèrent » au Njobi le jour de Noël 1965 avaient comme caractéristique d'être tous des ouvriers qualifiés et d'être tous étrangers à la région. Il y avait parmi eux un boy chauffeur, deux chauffeurs de camion grumier, deux chauffeurs, un conducteur d'engin, un marqueur et deux chefs d'équipe. Cinq étaient punu, deux yombé et deux kunyi.

Il semble que, pour cette occasion, le rituel ordinaire, j'entends par là le rituel auquel sont soumis les villageois en temps habituel, ait été singulièrement renforcé et rendu terrorisant à souhait à tel point que plusieurs ouvriers ne purent contrôler leurs sphincters. Le parcours dans l'enceinte était assorti de coups de ceinture et le « konfesso », moment culminant de l'épreuve, se faisait, contrairement à l'habitude, avec un hameçon à pêcher le capitaine sur la langue. De plus, la ponction monétaire fut particulièrement importante. Les versements successifs en traversant la maison d'entrée n'ont pas lieu en temps ordinaire. Il semble même que cette maison qui paraissait fraîchement construite ait été édifiée spécialement pour l'occasion. Les deux ouvriers reconnus coupables durent verser chacun 2 000 francs CFA pour détacher du *kobo* leur main qui s'y était collée et 15 000 francs afin de préparer les médicaments pour les guérir de leur état de sorcier. Les autres ouvriers, reconnus innocents, durent donner 3 000 francs chacun pour recevoir le « canon », protection contre les sorciers, qui se présente sous la forme d'un cauri inséré dans un bracelet de caoutchouc de cueillette. Si l'on récapitule les sommes reçues par les membres du Njobi de Dziba-Dziba, on arrive à la somme de 61 850 francs, soit environ dix mois de salaire d'un

manœuvre à l'époque. L'épilogue de cette affaire fut le renvoi par le chef de chantier des deux ouvriers reconnus coupables. Le chef d'équipe renvoyé rejoignit immédiatement son village d'origine où il souffre depuis d'altération mentale. Le chauffeur préféra attendre quelques jours au camp des travailleurs qu'un camion de l'entreprise aille à Divénié d'où il était originaire. Mal lui en prit ; quelques jours après, il mourait très rapidement avant d'avoir pu être évacué sur l'hôpital de Mossendjo.

Si l'on veut que cette sinistre histoire dépasse le reportage exotique, il faut répondre à une série de questions que posent les faits eux-mêmes. En particulier, pourquoi un chef d'entreprise français accepte-t-il de faire soumettre ses ouvriers à l'épreuve du Njobi et en accepte-t-il le verdict ? Pourquoi les travailleurs accusés de sorcellerie sont-ils extérieurs à la région où l'entreprise est implantée et occupent-ils tous des postes de travail qualifiés ?

La connaissance des rapports nés de la production au sein de l'entreprise et de la situation politique dans les villages rend compréhensibles des faits qui, autrement, ne pourraient être interprétés qu'en termes idéologiques.

VII. — LE NOUVEAU SALARIAT

Comme beaucoup d'entreprises forestières, l'entreprise X, après avoir participé à l'extraction du bois du Mayombe dans des conditions de rentabilité les plus immédiates en fonction des voies de communication, quitta cette région dès que les zones accessibles furent littéralement vidées. Elle reporta son chantier le long de la route du Gabon dans le district de Divénié. La création du chemin de fer COMILOG pour l'évacuation du manganèse gabonais provoqua la ruée des forestiers qui en tirèrent parti pour diminuer notablement les coûts de transport. Aussi, dès l'ouverture du nouveau chemin de fer, l'entreprise délaissa, comme beaucoup d'autres, le district de Divénié pour exploiter l'okoumé à une vingtaine de kilomètres de la nouvelle voie ferrée.

L'entreprise comportait, en 1966, deux Français, l'un chef de chantier, l'autre mécanicien et soixante-cinq Congolais. La masse des salariés se trouve partagée par deux lignes de clivage, l'une qui tient à la nature des postes de travail, l'autre à l'origine géographique et ethnique. Ces deux lignes se superposant pour l'essentiel accentuent la division des salariés en deux groupes d'égale importance. L'un est constitué par les originaires de la région immédiatement voisine de l'entreprise qui constituent l'essentiel de la main-d'œuvre non qualifiée. L'autre est celui des ouvriers extérieurs à la région et détenant pour la plupart des emplois qualifiés. Les ouvriers locaux sont des Nzabi (14) et des Tsaangi (13) des villages voisins auxquels viennent s'ajouter quelques Téké et quelques Kota. Leur travail en forêt est pénible et dangereux. Leurs salaires sont parmi les plus bas ; constituant presque la moitié du personnel (48 %) ils ne reçoivent que 36 % de la masse salariale. Que le marché de l'okoumé connaisse, comme à la fin de 1966, une crise et les voilà renvoyés dans leur village pour y attendre des jours meilleurs. La plupart des ouvriers qualifiés essentiellement des conducteurs d'engins et des chauffeurs, sont des Punu de Divénié, des Kunyi de Kibangou ou des Yombé et des Vili venant du Mayombe et de la côte. Ils reçoivent les salaires les plus élevés ; onze parmi eux sur un total de treize pour toute l'entreprise sont payés au mois. A leur salaire viennent s'ajouter des primes de rendement et les revenus non négligeables que leur procure le transport clandestin de passagers et de marchandises particulièrement actif dans une région où les transports locaux sont à peu près inexistantes. A leur travail s'attache le prestige que confère la maîtrise d'une mécanique et qui leur vaut sur le chantier la considération des manœuvres et sur les routes de nombreuses bonnes fortunes. Malgré les crises que peut subir l'entreprise, ils sont assurés d'une certaine stabilité ; derniers à être renvoyés en cas de ralentissement de l'activité, ils sont sûrs d'être réembauchés lors de la reprise.

POSTES DE TRAVAIL	SALAIRE	OUVRIERS LOCAUX	OUVRIERS EXTÉRIEURS	TOTAL
Manceuvres	5 525	14	3	17
Marqueurs	6 000	1	—	1
Boy conducteur	6 000	3	4	7
Boy chauffeur	6 000	1	3	4
Aide mécanicien	6 000	1	1	2
Pointeur	7 450	—	1	1
Cubeur	7 500	1	—	1
Capita	7 750	2	—	2
Tronçonneur	7 750	2	—	2
Charpentier	9 050	1	—	1
Abatteur	9 050	2	2	4
Boussolier	10 525	1	—	1
Infirmier	12 000	—	1	1
Magasinier	12 000	—	1	1
Conducteur	15 225	—	8	8
Chauffeur	19 200	—	7	7
Soudeur	25 000	—	1	1
Mécanicien	25 000	2	2	4
TOTAL ..		31	34	65

Tableau 4. Emplois et salaires des ouvriers du chantier forestier.

L'importance du nombre de ces ouvriers extérieurs à la région s'explique par l'histoire de l'entreprise qui s'est attachée, tout au long de ses pérégrinations, des ouvriers qualifiés et aussi quelques ouvriers peu ou pas qualifiés. Ce sont des travailleurs sélectionnés parmi des centaines qui sont passés dans l'entreprise depuis qu'elle fonctionne pour leur dévouement, parce que ce sont de « bons travailleurs ». Leur présence s'explique aussi par l'histoire du Niari forestier, pénétré tardivement par le colonisateur à la différence des régions côtières. Tard scolarisée aussi, la région ne peut fournir dans les

années 60, à quelques exceptions près, que des analphabètes dépourvus de formation professionnelle.

Pour les ouvriers locaux, le salaire par sa faiblesse et par son irrégularité chronique ne peut assurer leur subsistance ; il n'est qu'un surplus que la « chance » leur accorde et qui leur permet de satisfaire à des prestations sociales diverses et de se reproduire ainsi avant tout comme membres des sociétés locales. Il en va autrement pour les ouvriers extérieurs qui, coupés de leur société d'origine, assurés par leur qualification ou par leur relation avec le patron d'une stabilité d'emploi et de revenus élevés, trouvent dans leur salaire le moyen d'assurer au sein de l'entreprise la reproduction de leur force de travail, de se reproduire au sein de la sphère capitaliste comme salariés.

Ainsi, comme on le voit, cette division en deux groupes d'ouvriers réperée d'abord par les indicateurs de la qualification, du salaire, de l'origine, dépasse ce que l'on appelle communément les catégories socio-professionnelles. Cette division se fonde dans l'histoire de la pénétration capitaliste au Congo et renvoie dans la période actuelle à une certaine forme de capitalisme dans une branche particulière dominante pendant la période coloniale mais éclipsée depuis l'indépendance par les sociétés multinationales. Cette division témoigne de l'articulation de ce capitalisme colonial avec les sociétés locales et de la stratégie que lui imposent les rapports techniques de production pour se maintenir face aux puissantes multinationales. S'attachant les techniciens nécessaires au fonctionnement et à l'entretien minimum du matériel, l'entreprise puise au gré de ses besoins dans la masse des manœuvres que lui offrent les sociétés locales. Les techniciens qui assurent le fonctionnement et l'entretien du matériel sont indispensables à l'entreprise et celle-ci sanctionne cette nécessité en se les attachant de façon permanente. Les manœuvres qui relèvent pour l'essentiel des modes de production locaux lui sont aussi et à leur façon nécessaires. Non seulement ce sont des agents actifs de la production et ils assurent dans les tâches qui leur sont confiées la reproduction du capital, mais encore ils sont nécessaires dans les périodes de crise et cette nécessité se traduit par leur renvoi sans problème dans leur village d'origine. Ce qui permet à l'entreprise de tra-

verser les crises à moindres frais et de retrouver lors de la reprise une main-d'œuvre toujours disponible et infiniment économique puisque la reproduction de sa force de travail est assurée par les sociétés locales.

Ce qui précède permet de comprendre tout l'intérêt pour les entreprises à produire en milieu rural et à pratiquer une politique de bas salaires. Tous les emplois qui trouvent facilement preneur — et cela tient à un moment donné au niveau général de formation et à la situation du travail — se voient attribuer un salaire qui ne permet pas à l'ouvrier de reproduire sa force de travail et qui l'oblige pour cela à dépendre de la société dont il est originaire. Cela fait apparaître par contre-coup élevés des salaires qui ne permettent la reproduction de la force de travail des salariés qu'à un niveau relativement bas. Ce type d'entreprise qui doit affronter la concurrence de firmes beaucoup plus puissantes qu'elle s'appuie nécessairement sur les sociétés locales. Ces entreprises ont donc intérêt, après y avoir semé les graines de la destruction, à les maintenir en survie puisque cette survie conditionne en même temps la leur.

La division des salariés en deux groupes qui résulte de la division du travail et qui s'inscrit dans la nécessité organique de la reproduction du capital est, comme on le voit, une division beaucoup plus réelle que celle qui tient à leurs origines ethniques. Mais, se superposant à cette dernière du fait des particularités de l'histoire coloniale, elles s'en trouvent renforcées et, dans la vie quotidienne, ce sont les réalités ethniques, les plus faciles à appréhender concrètement, qui se trouvent au premier plan masquant une division qui n'est en fait et pour tous qu'une des conditions de leur exploitation. Cette importance dans la vie quotidienne des clivages ethniques est d'autant plus vivement ressentie qu'ils réactivent dans le contexte capitaliste une situation ancienne qui a subsisté dans la région jusqu'en 1930. Dans cette situation qui fut celle du commerce de traite, les Vili, Punu et Kunyi tiraient parti de leur proximité de la côte et des marchandises européennes pour tenter d'imposer leurs conditions aux producteurs de matières premières de l'intérieur.

Manœuvres et professionnels apparaissent aux yeux des salariés comme deux catégories aussi irréductibles l'une à l'au-

tre que le sont les appartenances ethniques. La formation et la promotion qui peuvent en résulter sont laissées à la discrétion des professionnels, principalement les chauffeurs et les conducteurs qui s'attachent pour cela un « boy ». Etre boy chauffeur ou boy conducteur est la seule façon pour les manœuvres d'acquérir une qualification professionnelle. Mais ce passage de manœuvre à professionnel se fait principalement au sein des groupes définis par leur origine. Sur onze boys, quatre seulement sont des ouvriers locaux. Cela tient au fait que ce sont les chauffeurs et les conducteurs qui choisissent eux-mêmes leur boy parmi les manœuvres en fonction de leurs affinités. La condition de boy, bien que convoitée par les manœuvres, est extrêmement dure. Au boy revient toutes les tâches les plus pénibles dans le travail quotidien. Il doit se plier au rythme que lui impose son « père de travail » et qui est dicté par la promesse des primes que celui-ci sera seul à toucher. Le boy devra distraire une partie de son maigre salaire pour offrir de la boisson et des cadeaux à son « père » ; il devra aussi aller chercher du bois, ouvrir un champ pour le chauffeur auquel il est attaché si celui-ci a sa femme au camp des travailleurs. Moyennant quoi, le chauffeur consentira à initier de façon parcimonieuse son boy à la conduite et à la mécanique du camion. Cette situation peut s'éterniser des années et le boy découragé quittera son « père » sans que ses durs sacrifices aient engendré la moindre promotion. Il ira à la recherche d'un autre « père » ou reprendra sa place dans le rang. Si l'apprentissage est mené jusqu'à son terme, c'est-à-dire jusqu'à l'obtention du permis de conduire, le boy avant de quitter son « père » doit payer son apprentissage. Ce paiement aura la forme et l'importance d'une dot. Il peut comporter 10 000 francs C.F.A., un complet-veston, des pagnes, une caisse de vin¹⁰. Bref, la dépendance où les chauffeurs et les conducteurs tiennent les boys est une véritable exploitation qui vient s'ajouter à celle du capital et qui leur permet, par-

10. Il faut remarquer la dissymétrie des désignations entre le chauffeur et le boy chauffeur qui appartiennent à deux registres ; l'une à celui de la parenté, l'autre du vocabulaire colonial.

tant de la supériorité que leur confère la division du travail, d'exercer sur les manœuvres une domination qui est en fait une des conditions objectives de la reproduction du capital.

Ces relations entre manœuvres et professionnels, entre ouvriers locaux et extérieurs sont vécues dans le travail quotidien comme une tension larvée sans heurts apparents. Il n'en est pas de même à l'extérieur de l'entreprise où les conflits portant sur la nourriture et les femmes libèrent les tensions qui ne peuvent s'exprimer sur les lieux de travail. La nourriture pour les travailleurs extérieurs est difficile à obtenir. Les jeunes des sociétés locales en allant travailler sur les chantiers forestiers, en migrant dans les villes, privent l'agriculture d'une main-d'œuvre importante pour le défrichage de la forêt. Le système cultural fondé sur la forêt comme régénératrice de la fertilité des sols fonctionne mal. Les forêts défrichées sont de plus en plus jeunes, l'utilisation des sols s'allonge, aggravant de jour en jour leur dégradation, les rendements déjà faibles diminuent et les villages ont de plus en plus de mal à produire un surplus pour nourrir les salariés. De plus la nourriture est l'un des premiers lieux où s'extériorisent les racismes tribaux. Aussi une réflexion désobligeante sur le manioc local ou une contestation des prix suffit-elle à supprimer le petit marché que les villageois tiennent chaque samedi dans le camp des travailleurs.

Mais ce sont les femmes qui provoquent les conflits les plus aigus. Beaucoup d'ouvriers venant de l'extérieur sont des célibataires et s'ils sont mariés, leur femme assez souvent ne les a pas accompagnés. Leurs revenus élevés sans rapport avec ceux des villageois les désignent comme les victimes de véritables pièges dont une jeune femme est l'appât. Ces adultères montés de toutes pièces sont sanctionnés par une amende de 15 000 francs à payer le jour même. Il m'est arrivé de suivre du début à la fin une telle affaire. Le coupable (ou la victime), un chauffeur vili dépourvu d'argent liquide dut donner le jour même deux chemises tergal et son poste de radio, ce qui est un prix élevé pour un délit que l'arrivée « inopinée » du mari avait interrompu.

Ainsi la domination qu'exercent les ouvriers qualifiés se retourne contre eux en se prolongeant à l'extérieur de l'entreprise par des conflits où les sociétés locales et la société nzabi

en particulier imposent leur loi, mettant à profit la situation politique qui prévaut dans les villages.

VIII. — LA SITUATION POLITIQUE DANS LES VILLAGES DEPUIS L'INDÉPENDANCE

Peu après l'indépendance, dès 1961, le système d'administration locale semblait mis en cause. Le 30 juin de cette année, l'abbé Fulbert Youlou, premier président de la République du Congo, envoyait une circulaire¹¹ aux préfets sur la politique à mener envers les chefferies mises en place par l'administration française. Cette circulaire prévoyait une extinction progressive de ces chefferies avec la disparition de leur titulaire et la création à une date ultérieure de communes et de conseils communaux. Après les journées d'août 1963 et la chute de l'abbé Youlou renversé par le peuple de Brazzaville, le régime que préside Massamba Débat fait preuve du même attentisme. Lors du décès de leur titulaire, les postes de chef de village, de chef de terre ne font plus l'objet d'une nomination officielle. Les anciens chefs qui subsistent, bien que continuant à recevoir leur allocation¹², n'ont plus aucun rôle administratif effectif ; ils n'effectuent plus en particulier la collecte de l'impôt. Avec la création du M.N.R. et de la J.M.N.R. en 1964, cette vacuité politique manifeste au niveau du village tend à être comblée¹³. La J.M.N.R. spécialement active à ses débuts réussit à cristalliser la jeunesse des villages qui se substitue spontanément aux vieux chefs coloniaux et prend en charge la vie publique du village. En 1966, la jeunesse campagnarde est encore active, mais délaissée par les dirigeants du mouvement qui se consacrent uniquement aux villes, sans tâche précise, dès la fin de l'année, elle rentre dans le rang. Après la désagrégation de cette tentative politique, les vieux chefs coloniaux qui ont failli être éliminés font un retour en

11. Circulaire n° 364/INT, 30 juin 1961, adressée aux préfets. PS/SB 6.6.61.

12. Ils continuèrent à la percevoir jusqu'au 1^{er} janvier 1970.

13. M.N.R. : Mouvement national révolutionnaire ; J.M.N.R. : Jeunesse du M.N.R.

force. Fréquemment ils président la cellule du M.N.R. qui devient de plus en plus la chose des vieux du village. Mais comme dans les villages le M.N.R., pas plus que la J.M.N.R., n'ont de réalité effective et très rapidement ils ne deviennent qu'un cadre formel peu propice à l'exercice du pouvoir local.

L'affaire survient donc à la fin de l'année 1965, à un moment où le pouvoir des chefs coloniaux délaissés par l'administration semble en voie d'être remplacé par le pouvoir des jeunes dont l'activisme est proportionnel à la dépendance où les tient depuis toujours un système d'autorité fondé sur la séniorité.

Depuis la construction du chemin de fer COMILOG et la continuation du Njobi sous la forme de La Mère, le chef du village de Dziba-Dziba, le plus près du chantier forestier, anime avec deux de ses frères de clan la nouvelle société et c'est là en fait que s'exerce l'autorité du vieux chef. Les relations qu'il entretient avec le chef de chantier sont excellentes ; presque tous ses fils ont été embauchés et une bouteille de whisky vient de temps à autre rafraîchir ces bonnes relations qu'on pourrait dire à bénéfice réciproque. Le vieux chef dont l'autorité n'est plus reconnue en dehors du village n'est pas fâché de trouver dans l'Européen un interlocuteur de poids. Ce dernier recourt de temps à autre à ses services pour régler un litige qui l'oppose, lui ou son adjoint européen, à des ouvriers du chantier qui trouvent de moins en moins à leur goût les procédés expéditifs qui firent les beaux jours des exploitations gabonaises. Le chef de chantier avait eu ainsi à plusieurs reprises l'occasion de régler à bon compte des conflits qui l'opposaient à ses ouvriers en portant l'affaire devant le chef du village. Cela lui évitait de voir intervenir le syndicat des travailleurs et de porter l'affaire devant le sous-préfet de Mossendjo. Dans ces conditions le chef de chantier ne fit aucune objection à ce que l'affaire, qui après tout ne concernait que des « nègres » et qui risquait de nuire à la bonne marche de son exploitation, fût tranchée par La Mère.

Cette histoire pour extraordinaire qu'elle paraisse au lecteur français n'est pas une exception. Dans cette entreprise une affaire identique s'était produite quelques années auparavant et tous les nombreux chantiers forestiers opérant le long du che-

min de fer COMILOG en ont connu de semblables¹⁴. Dans tous les cas, l'action de La Mère apparaît dirigée contre les ouvriers extérieurs à la région même si tous les conflits ne débouchent pas sur l'administration du rituel. La menace du recours à La Mère amène la soumission des plus sceptiques. Ainsi, un chauffeur d'une entreprise qui exploitait près de Boupanda fut menacé de La Mère ; il releva le défi et annonça qu'il allait se soumettre au rituel mais qu'ensuite il dévoilerait à tous ce qui s'y passait. Il ne put mettre son projet à exécution car les menaces précises dont il fut l'objet l'obligèrent à démissionner et à quitter la région. Les petits boutiquiers de village invoquent souvent La Mère pour obtenir le paiement des marchandises prises à crédit par les ouvriers du chantier. La lettre qu'adresse en février 1967 un commerçant de Mayoko à un chauffeur est éloquente. Après le décompte minutieux des marchandises achetées à crédit pour un montant de 1 890 francs et la demande de paiement, la lettre continue : « Je te dis que j'ai la colère ; tu as travaillé ici et tu sais que nous avons un fétiche qu'on appelle Njobi. Si tu n'envoies pas cet argent je vais te gaspiller comme il faut. Si tu veux bien vivre et bien travailler il faut donc envoyer mon argent. Si tu n'envoies pas l'argent tout de suite je te dis tant pis pour toi... » Cette lettre fait clairement ressortir ce qu'est La Mère ; il ne s'agit pas ici d'accuser le chauffeur de sorcellerie et de le soumettre au rituel de détection mais bien de le menacer de mort par une action de sorcellerie dont La Mère confondue avec le Njobi serait l'agent actif.

14. Par exemple, l'hebdomadaire *la Semaine*, dans son numéro 877 du 6 juillet 1969, sous la plume de Ditodi Pierre-Vincent, relate des événements semblables survenus à Tsinguédi dans un chantier forestier. Cette fois le Njobi n'était pas en cause. Le détecteur de sorcier était un féticheur téké. Les deux ouvriers reconnus coupables de sorcellerie étaient là aussi extérieurs à la région (tous deux étaient du Kouilou). Mais l'issue de cette affaire fut différente, les travailleurs demandèrent le licenciement des sorciers présumés mais les gendarmes alertés arrêtèrent le féticheur et l'emprisonnèrent. Peut-être cette issue fut-elle rendue possible par le fait que le chantier était exploité par l'ONAF, organisme d'Etat, et non par une entreprise privée. L'auteur de l'article conclut en tirant la leçon de l'histoire : « Nous pensons que les travailleurs de l'ONAF ne sont pas encore au bout de la bêtise humaine. Car au lieu d'améliorer leur production, pourquoi perdent-ils leur temps en consultant des paresseux qui refusent de travailler ? »

Tous les cas précédemment examinés qui mettent en jeu des ouvriers étrangers à la région font apparaître, de l'extérieur, et sans ambiguïté possible, le caractère maléfique de La Mère dont l'activité se ramène purement et simplement à une extorsion d'argent. L'examen du rituel et de l'organisation de La Mère qui, rappelons-le, est à la fois rituel d'épreuve et société secrète aboutit, mais de l'intérieur, aux mêmes conclusions.

IX. — LA PERVERSION DES ANCIENS RITUELS

L'épreuve est en même temps entrée dans la société de La Mère sans qu'elle soit, comme on le verra, une initiation. Les cérémonies commencent dès le crépuscule dans le hangar dit du Njobi¹⁵, l'un des nombreux hangars où les hommes se réunissent, reconnaissable à son poteau décoré de peaux de civettes et de couteaux de jet en fer blanc. Là, tous les villageois, animés par les tambours, soutenus par la noix de cola, éclairés par des torches de résine d'okoumé, vont dans cet espace restreint vite surchauffé danser et chanter jusqu'au milieu de la nuit. Avec les dernières danses se termine la partie publique des cérémonies. Le silence s'étale sur le village et dans la nuit profonde une procession se forme derrière le *kobo*. Elle parcourt lentement la rue centrale du village pendant que les femmes, les enfants et les hommes qui ne sont pas membres de la secte retiennent leur souffle derrière les portes closes. Un chant lugubre et solennel s'élève dans le silence de la nuit. Le soliste chante : « Depuis ma naissance, ni mon père ni ma mère ne m'ont donné le pouvoir de tuer les gens par sorcellerie. Comme je suis rentré chez toi, La Mère, si j'ai gardé des pouvoirs maléfiques, tue-moi. » Le refrain, repris par tous, pleuré comme un chant de deuil, souligne les dangers qu'encourt celui qui divulgue les secrets de la secte, celui qui se livre à la sorcellerie, celui qui d'une façon générale

15. Ce hangar est appelé ainsi bien que le rituel auquel j'ai assisté soit celui de La Mère.

transgresse les lois de La Mère. Un autre soliste reprend : « Parmi mes parents celui qui dit du bien de moi, épargne-le, celui dit que je suis sorcier, tue-le. » Le chœur déplore à son tour et par anticipation la mort du médisant. Un autre soliste chante : « Je ne montre jamais aux gens les secrets de La Mère, mais il y en a qui disent que j'accepte de renseigner à l'avance ceux qui seront soumis à La Mère et que je reçois pour cela des cadeaux. Si je le fais, Mère, tue-moi ! » Après les lamentations du chœur il continue : « Celui qui entre là-bas est seul avec la boîte, c'est lui qui touche la boîte, c'est la boîte qui l'attrape ou le laisse libre et non les hommes. Ils ne sont que deux, lui et la boîte. Si quelqu'un de notre société explique au nouveau comment cela se passe, quel chemin il faut prendre, ce qu'il faut faire, celui-là La Mère doit le tuer. » Suivent alors, après des pleurs particulièrement affligés des conseils plus généraux proscrivant la magie de chasse qui ne favorise que celui qui la pratique, le vol des animaux pris au piège... Près d'une heure est ainsi remplie de ces lamentations et de ces exhortations qui s'enflent ou s'amenuisent au gré des allées et venues de la procession. Même ceux qui ne comprennent pas le sens de ces avertissements ressentent l'angoisse et la terreur portées par ces chants douloureux. La Mère est la protectrice terrible du village, prompte à châtier les fautes anciennes du vol et de la sorcellerie et les fautes nouvelles que sont les transgressions des lois de sa société. La procession s'achève par la conduite du futur membre au *ndongo*, lieu d'administration du rituel. Le *ndongo* est constitué par un ensemble de constructions de taille réduite qui occupe à l'écart du village une clairière aménagée. C'est dans la *nzo kobo* (c), la maison de la boîte, bâtie à la lisière de la clairière qu'est entreposé le *kobo* en dehors des cérémonies. Cette maison contiendrait les supports matériels de la sorcellerie détenus par les villageois et devenus caducs lors de l'adoption du nouveau culte. Son accès n'est permis qu'aux membres les plus élevés dans la hiérarchie de la secte. Deux autres constructions plus grandes servent à l'épreuve. L'une est une maisonnette (a) bâtie au débouché du sentier, l'autre est un hangar (b) occupant le centre de la clairière. Enfin une quatrième construction dissimulée dans les taillis à la limite de la clairière à l'opposé

du chemin abrite les *doko* qui chantent pendant l'épreuve les chants du Mungala. Le candidat se présente devant la première maison bâtie selon la tradition nzabi en écorce déroulée et battue. Une porte est ouverte sur chacun des pignons. Toute la longueur de cette maison est occupée par une sorte d'échelle de bambou placée horizontalement à une trentaine de centimètres du sol. Avant de faire pénétrer le candidat dans cette maison, les assistants lui crachent sur tout le corps de la noix de cola mâchée, en signe de protection, et lui placent dans les cheveux une plume rouge de perroquet, symbole de la bonne parole. Ce sont les deux seuls encouragements que le candidat recevra tout au long d'une cérémonie particulièrement éprouvante. Les claquements de main des assistants avertissent La Mère de l'arrivée imminente du nouveau venu. Toutes les évolutions du candidat au cours de la cérémonie sont surveillées par des membres de la société du grade de chien-mari. C'est un chien-mari qui surveille ses gestes et ses réactions à la vue des objets magiques emballés dans une peau de genette et suspendus au mur d'entrée pour s'assurer qu'il ne manifeste ni étonnement ni signe de reconnaissance. C'est aussi un chien-mari qui l'accompagne à l'intérieur de la maison et veille à ce qu'il enjambe soigneusement l'échelle en mettant un pied entre chaque barreau. Parvenu dehors, sous l'œil d'un troisième chien-mari, il se dirige sur la gauche vers un trou creusé dans le sol et rempli d'eau. Il remue cette eau boueuse avec une branche et le chien-mari le gratifie de trois traits parallèles tracés avec la boue sur l'avant-bras gauche. Le candidat va alors s'asseoir à droite de la maison sur une rangée de bambous posés à terre en attendant d'affronter la deuxième partie du rituel. La construction au centre de la clairière est un hangar comme ceux qu'on voit dans les villages mais dont le toit est dépourvu de couverture. Sur le pignon distal le poteau qui soutient la faitière est en *lebulu*¹⁶. C'est sur ce poteau que le *kobo* sera attaché par les chiens pendant le repos du candidat. La maison est traversée sur toute sa longueur, à hauteur d'homme, par une liane *mungila*¹⁷ attachée par une

16. *Lebulu* : *Plagiostyles africana* Prain.

17. *Mungila* : *Carpodinus* Off. *Turbinatus* Stapf.

de ses extrémités au poteau supportant la boîte et par l'autre à un piquet fiché en terre à l'avant de la construction. Une rangée de hameçons de grosse taille, fixés sur la liane, commencent à quelque distance du poteau là où se trouvera placée la tête du candidat. Cette rangée de hameçons maintient parallèle à la liane une corde en écorce de *mukundzu*¹⁸ peinte en blanc. Deux cercles d'herbe *makakekhe* sur le sol, sont répartis symétriquement et complètent le dispositif. Le nouveau venu pénétrera deux fois dans cette construction, passant chaque fois sous la représentation de La Mère accrochée au-dessus de l'entrée qui n'est autre qu'une photo de femme blanche découpée dans un magazine. A son premier passage il tourne à l'intérieur des cercles d'herbe dans le sens contraire au sens des aiguilles d'une montre, puis il sort du hangar par le côté gauche, tourne à nouveau dans deux cercles d'herbe, passe sur l'arrière pour venir tourner dans deux autres cercles d'herbe et retourne s'asseoir sur le lit de bambous. Pendant ce deuxième repos la corde est passée dans les hameçons. Les chien-mari préparent le harnais dorsal qui sera fixé sur le candidat.

Le moment le plus important de la cérémonie est venu. L'épreuve proprement dite va commencer. Le candidat se dirige vers le piquet qui soutient une des extrémités de la liane. De là, il salue militairement La Mère, tourne sur sa gauche, longe la liane pour arriver face au *kobo* au niveau du premier hameçon de la rangée. Les chien-mari placent alors le harnais sur son dos et le fixent à la corde. Le candidat touche la boîte de sa main gauche et s'adresse à La Mère. Selon les cas, il admet avoir pratiqué la sorcellerie et il y renonce solennellement ou il jure ne s'être jamais livré à ces pratiques. Cela s'appelle le *konfesso*. S'il ment, sa main doit demeurer collée à la boîte et il sera de cette façon confondu, « attrapé » comme l'annoncent les chants de la procession. Après cela le candidat retourne sur le lit de bambous pendant que les chien-mari commencent à ranger le matériel. Le moment vient alors du sacrifice des poules offertes par le candidat. Chaque sacrifice doit répondre à une question précise posée à La Mère par l'intermédiaire du *nga kobo*. Dans le cas que j'ai pu étudier

18. *Mukundzu* : *Cleistopholis glaucae* Pierre Engl et Diels.

en détail, ces questions visaient à connaître l'origine d'une maladie attribuée à un maléfice. Si la poule, le cou tranché, passait sous la représentation de La Mère, la maladie était envoyée par La Mère et devait cesser sous peu. Après cela les chien-mari rangent la boîte et tous les membres de la secte vont se laver les mains dans deux marmites en terre disposées à gauche de l'entrée.

Les informations sur le Njobi tel qu'il se pratiquait dans ses débuts sont assez fragmentaires. Mais le rituel de La Mère qui vient d'être décrit succinctement est indubitablement le résultat d'une évolution au cours de laquelle l'épreuve s'est compliquée par l'intégration d'éléments propres aux anciennes sociétés secrètes. Ces associations, masculines pour la plupart et villageoises, étaient présentes chez tous les peuples de la forêt du Haut-Ogooué à la région de Mossendjo. Les groupes apparentés aux Kota et les Kota eux-mêmes qui semblent avoir été les plus actifs dans ce domaine, ont diffusé les deux sociétés les plus répandues, le Ngoye et le Mungala. Durant la période coloniale, ces deux sociétés furent l'objet d'une répression qui varia selon les lieux et les hommes. C'est à un administrateur, A. Even, que l'on doit la meilleure description de ces sociétés secrètes. Cette description est d'ailleurs un plaidoyer pour le maintien de ces sociétés qui, selon A. Even, constituent « l'armature de la société indigène » (1937, p. 108) et assurent le respect de la « morale nécessaire à toute société humaine » (id., p. 109), tout en fondant dans ces sociétés sans Etat les bases de l'autorité politique. Ces associations étaient chez les Nzabi au moment de l'arrivée du Njobi tombées en désuétude, comme le Ngoye qui avait été emprunté aux immigrants Kota au début du siècle. D'autres comme le Mungala étaient considérablement réduites dans leurs activités judiciaires.

Ce qui frappe dans le rituel de La Mère, ce sont les ressemblances avec l'initiation au Ngoye ou au Mungala et la reprise par la nouvelle société de pratiques propres aux anciennes. Par exemple, l'initiation au Ngoye commencée au village se poursuivait dans une clairière aménagée spécialement pour cela tout près du village ; le sentier qui conduisait au lieu d'initiation était barré quatre fois par des lianes auxquelles étaient accrochées des feuilles de bananier. La chicane placée

dans la maison d'entrée dans le rituel de La Mère semble reprise elle aussi du Ngoye. A. Even écrit : « Les initiés se rangent face à face sur deux files, derrière la barrière de feuillage située à l'entrée de la clairière. Chacun d'eux tient un bâton et en appuie l'extrémité sur le sol en l'entrecroisant avec celui de son vis-à-vis... Les néophytes arrivent l'un derrière l'autre, précédés par un *bouandé* (chien). Celui-ci enjambe sans difficulté les bâtons, mais il n'en est pas de même des néophytes. Les initiés cherchent à les empêcher de passer en leur coinçant les jambes entre leurs bâtons et en les bousculant. Le *bouandé* les aide à franchir ces obstacles » (ibid., pp. 68-69).

Les épreuves du Ngoye subies dans la clairière se terminaient par la transmission aux néophytes de la force de la panthère. Pour cela, tous devaient tenir longtemps une posture fatigante, pied droit en avant, bras droit en l'air. Mais c'est de la main gauche et le pied gauche maintenu en l'air que celui qui subit l'épreuve de La Mère prononce le serment devant le *kobo*. Ce détail qui peut paraître infime, amène à dépasser les ressemblances premières pour examiner toute une série de faits qui montrent que les emprunts aux sociétés secrètes portent sur des éléments isolés et impliquent un détournement du contexte qui était le leur.

On remarquera par exemple que, par opposition à ce qui se passait dans le Ngoye et le Mungala, l'épreuve se produit de nuit. L'aide bienveillante du chien dans le Ngoye est remplacée par une surveillance silencieuse et lourde de menaces du chien-mari. Alors que le Ngoye et le Mungala ne comportaient pas de rituel de purification, tous les membres de la secte, en quittant le *ndongo*, se lavent par deux fois les mains, ce qui souligne les dangers qu'il y a à approcher La Mère. Toutes ces différences orientées dans le même sens, révèlent une profonde opposition entre La Mère et les cultes anciens.

Il en va de même du *kobo*, la boîte qui intervient au moment de l'administration de l'épreuve. La boîte du Njobi qui a pu être examinée par A. Bouquet chez les Obamba de Komono contenait une grande variété d'objets : des cheveux et des os d'un Blanc, des os de pygmée, des graines de *ngongo* et de *nyuesi*, des têtes d'aigle, de perroquet et de pie, des dents de

panthère, des griffes d'aigle, une tête de naja, des coquilles de lamellibranche, une tête du scarabée géant Goliath, un doigt de gorille, une tête de loutre, de la teinture rouge de paddouk, du kaolin, de la résine et du copal fossile, un œuf de coq (sic), une graine de palmier à huile, une noix de cola, des perles de traite et une grande variété d'écorces d'arbres... A. Bouquet commente : « Chaque élément doit apporter sa puissance au fétiche : l'os de Blanc apportera la justice devant un tribunal ; le pygmée sa connaissance de la forêt ; aigle, panthère et loutre serviront à attraper le sorcier qui se cache dans les airs, la forêt ou les eaux ; la pierre de foudre protégera du tonnerre ; la graine de palme donnera la nourriture, la perle représentera les ancêtres, etc., le symbolisme de tous ces ingrédients étant facile à imaginer » (A. Bouquet, 1969, 26).

L'interprétation qui peut être ainsi faite, élément par élément, souligne le caractère hétéroclite de la puissance de La Mère. Sans vouloir se lancer dans une exégèse complète et fastidieuse, on peut souligner le caractère agressif de la plupart des objets contenus dans la boîte, tandis qu'un petit nombre seulement d'entre eux, graine de palmier, kaolin, perle de traite, pierre de foudre (copal fossile) sont des protections bien connues dans la région.

Les sociétés Mungala et Ngoye faisaient une large place aux reliquaires, boîtes en écorce ou récipients divers contenant certains ossements d'ancêtres arrosés périodiquement de sang d'animaux¹⁹. Les ancêtres ainsi figurés et invoqués se chargeaient

19. Ces reliquaires existaient sous différentes formes chez les Fang, Bakwélé, Djam et chez les divers groupes kota. Bien que les statues qui les surmontaient soient très répandues en Europe où elles font l'objet de transactions fructueuses, on connaît fort peu de choses précises sur leur usage. Chez les Ndasas de Komono, j'ai pu obtenir quelques informations qui valent pour cela la peine d'être citées. Un code très précis existait pour la représentation des ancêtres par leurs ossements dans le reliquaire. Le premier ancêtre mis dans le reliquaire était représenté par les côtes supérieures, le sternum, les deux rotules et une main, le deuxième par le crâne avec toutes ses dents, le troisième par le crâne avec seulement les canines et ainsi jusqu'au septième ancêtre. Après quoi la boîte était reconstituée. Cette boîte était, chez les Ndasas, en écorce déroulée, incisée de motifs qui indiquaient le nombre de reliques qu'elle contenait. Un dessin d'arêtes de silure, analogue au motif médiéval des dents de chien, apprenait que la boîte contenait deux ancêtres. Le symbole de la panthère indiquait une boîte

de châtier par la maladie ou la mort les coupables dénoncés par les membres de la société ; ces derniers n'intervenant directement pour exécuter le coupable qu'en cas de conflit ouvert. Mais ces sociétés, promptes à châtier, n'avaient pas seulement un rôle coercitif. Mungala par exemple assurait le succès des expéditions de pêche et de chasse, d'abord en se conciliant la puissance des ancêtres, mais aussi en faisant respecter la mise en réserve de quartiers de forêt et de portions de rivière. Le Ngoye de son côté favorisait des récoltes abondantes. Les initiés représentaient les ancêtres défunts et étaient les dépositaires de l'ordre social. La boîte qui contenait les ossements des ancêtres dans les sociétés du Ngoye et du Mungala où elle était le symbole de la continuité clanique n'est plus dans le rituel de La Mère que le réceptacle des forces agressives de la forêt, en principe appliquées à la lutte contre les sorciers, mais dont rien, en fait, ne vient plus limiter la puissance.

Centrant toute son activité sur la lutte contre les sorciers qui n'était qu'une des attributions des anciennes sociétés, La Mère est essentiellement répressive. Chez elle, l'ambivalence des pouvoirs manipulés par le Ngoye et le Mungala est rompue. La reprise de formes culturelles anciennes ne doit pas faire illusion ; elle n'est que détournement et asservissement à une activité dont le caractère maléfique ne peut faire aucun doute. Ceux qui sont reconnus innocents par La Mère sont membres de plein droit de la société mais ils n'accèdent jamais qu'aux grades mineurs. La Mère n'est pas une société initiatique, mais plutôt, lorsque l'on observe sa hiérarchie et sa composition, une association de sorciers. Certes, parmi les dirigeants, on retrouve assez souvent le *ngabula*, maître-protecteur du village. Mais avec lui se retrouvent tous les vieux du village réputés détenteurs de pouvoirs maléfiques qui viennent ajouter à leurs propres puissances celle de La Mère. La menace proférée par le soliste lors de la procession nocturne : « Que celui qui dit que je suis sorcier meure ! » en dit long sur l'invulnérabilité que La Mère confère aux sorciers. Non seulement l'activité maléfique de La Mère échappe à tout contrôle mais la sorcel-

très ancienne et très pleine. La boîte en écorce déroulée est encore en usage chez les Téké de l'ouest où elle sert de réceptacle aux diables capturés lors des cures de possession.

lerie qui n'était autrefois qu'un des instruments du pouvoir devient dans La Mère source et fondement d'un nouveau pouvoir illimité. C'est trop peu que de décrire La Mère comme maléfique; elle est bien davantage, elle est sorcellerie en liberté. C'est-à-dire terrorisme et exploitation. Echappant à l'ordre clanique auquel la sorcellerie était asservie, elle ne s'en libère que pour se mettre au service de l'argent.

X. — DU NJOBI A LA MÈRE, DU POUVOIR A LA RICHESSE

Le Njobi et La Mère ne sont que deux points de repère dans la destruction d'un ordre commencée avec le premier salariat, qui tend à s'achever aujourd'hui et à substituer à l'ordre ancien l'ordre des marchandises. Les préoccupations de richesse n'étaient pas absentes de la société nzabi. Mais jusqu'à une époque récente, la richesse était toujours subordonnée à l'ordre politique. Les lignages, lieu de la circulation des biens, étaient soumis à l'ordre des clans. Les chefs de lignage qui faisaient circuler les femmes et la richesse dépendaient de la parole des maîtres des clans qui incarnaient un ordre dans la négation de la richesse. La société nzabi était de ces sociétés où « la compétition pour la richesse personnelle reste... le comble de l'immoralité » (G. Balandier 1971, p. 514). Avec l'adoption du Njobi, les vieux ne visent nullement à s'approprier le pouvoir économique né avec le salariat. Ils tentent seulement de créer un contre-pouvoir pour mettre en échec le pouvoir naissant de l'argent. L'adoption de La Mère vient consacrer l'impuissance des modèles anciens à lutter contre le nouveau pouvoir. La Mère n'est plus alors pour les vieux que le moyen de participer à l'univers de la marchandise par salariés interposés tout en se donnant l'illusion de défendre la tradition. Des débuts du Njobi à La Mère, on passe d'une société qui lutte avec ses propres moyens contre la dépendance coloniale, à une société qui a perdu l'initiative et qui s'asservit chaque jour davantage à la reproduction du capital.

Cette transformation se manifeste dans l'univers des sym-

boles. Le fétiche Ngol qu'on trouve dans le Haut-Ogooué à partir de 1945 (G. Balandier id., p. 65-66) est exemplaire des aspirations politiques des peuples de la région. Ce culte, selon certains informateurs, ne fut qu'une forme particulière du Njobi. Selon d'autres, il s'agissait d'un culte différent qui coexista avec lui. Le Ngol faisait intervenir dans son rituel la représentation du général De Gaulle, incarnation du pouvoir s'il en fut à cette époque. La déformation du nom du chef de la France Libre faisait en même temps référence au pouvoir masculin sur la société tel que les systèmes symboliques locaux le représentent sous la forme du silure (*ngolo*). Vingt ans plus tard, le Njobi est remplacé par sa femme plus puissante que lui. La Mère représentée par une femme blanche renvoie à la sirène, à la Mamiwata, la mère des eaux, personnage très ancien de la mythologie congolaise qui fait aujourd'hui partie du fabuleux quotidien. Elle apparaît périodiquement dans les faubourgs des villes où cette femme séduisante est pourchassée par des cohortes d'épouses furieuses. Ceux qui n'ont pas eu la chance de faire sa rencontre, peuvent contempler ses formes pulpeuses, son teint laiteux et sa blondeur opulente qui émergent de l'eau sur les murs des bars. La sirène qui fut autrefois la représentation symbolique du royaume de Kongo — une pêche cérémonielle au lamantin était organisée une fois par an par le roi de Kongo — symbolise aujourd'hui le bonheur par la richesse et la fécondité des femmes. Rêver de la sirène est un heureux présage. Mais c'est aussi, et cela les Nzabi le ressentent et l'expriment, le symbole du temps où l'alliance matrimoniale avec les Blancs²⁰ est enfin possible, où l'égalité politique et la dignité acquises réalisent les aspirations de la période coloniale et ouvrent enfin la porte à la richesse. Le Général séduit par la Sirène peut être rangé au musée des symboles et La Mère peut annoncer une nouvelle société fon-

20. Dans les prédictions de Lora, bakwélé epvong qui vécut avant 1900 aux alentours de Souanké, on retrouve le même symbolisme. Il est dit en particulier : « Ils vont venir, la Peau Blanche. Mais un jour vous mettrez la Peau Blanche à la porte et vous serez à nouveau les maîtres. Les Noirs vont commander et il y aura des disputes entre les chefs. Puis les Blancs vont revenir pour mettre de l'ordre et l'on verra les Blancs et les Noirs manger ensemble et les Noirs épouser les femmes de la Peau Blanche. »

dée sur la richesse. Elle tourne le dos à la femme qui découvrirait le Njobi et ramenait les Nzabi à la pureté de leurs origines. Être riche, c'est échapper à l'ordre clanique, c'est tenter de vaincre la pauvreté paysanne, c'est accéder au monde grand ouvert de la marchandise, mais c'est aussi perdre son identité.

La diffusion de La Mère qui, commencée en 1962, se continuait en 1970 n'est plus soumise à la rigueur clanique. Elle n'a entraîné que peu de voyages au Gabon où les centres de diffusion sont peu nombreux. Par des cascades successives La Mère se diffuse de proche en proche, ignorant le plus souvent les affinités claniques. Par exemple, la diffusion de La Mère à quinze villages congolais s'est faite à partir du seul village de Péri dans la région de Franceville. Le Njobi pouvait être acquis pour un prix variant de trois journées à trois mois de salaire d'un manœuvre de l'époque. La Mère opère à une autre échelle, son prix prend la forme d'une véritable dot : argent liquide, machettes, cuvettes émaillées, sacs de sel, marmites, chiens, chèvres, poules, filets de chasse... et varie de quatre à dix mois de salaire de manœuvre. Parallèlement à cette évolution, le prix à payer pour se soumettre à l'épreuve est allé en augmentant. Trois francs, c'est-à-dire une demi-journée de travail suffisaient dans les débuts du Njobi pour être soumis à l'épreuve²¹. Maintenant, pour « entrer » chez La Mère, les prix atteignent des montants exorbitants qui dépassent le mois de travail et le cas des ouvriers du chantier forestier analysé plus haut n'est pas une exception.

C'est par une cotisation de tout le village que l'argent et les biens nécessaires à acquérir le fétiche sont réunis. Mais c'est seulement aux membres de la secte que rapporte cet investissement, et parmi eux, à ceux qui sont le plus élevés dans la hiérarchie. Les autres membres de la société de La Mère doivent se contenter de la satisfaction de participer aux prodiges du fétiche et méritent bien leur nom de « travailleur-cadeau » (*badienzanzolo*). Au début du Njobi, le *nga kobo*, le gardien de la boîte, qui avait fait le voyage du Gabon était le seul à administrer l'épreuve. Par la suite, au *nga kobo* a fait place

21. Ces indications sont toujours en salaire de manœuvre aux périodes considérées.

le président ou directeur assisté d'un sous-chef ou capita et des « chiens ». Ce sont les vieux du village qui assurent ces fonctions de direction et de contrôle ; eux seuls détiennent les secrets et se partagent les profits du fétiche. Les plus jeunes des membres de la secte sont les chien-mari, les travailleurs-cadeaux qui ont une fonction d'assistant dans les épreuves et qui se chargent de la plupart des besognes matérielles que nécessite le rituel. Les *doko* interviennent dans les soins aux sorciers reconnus et sont payés directement pour cela. Selon les cas, un secrétaire et un trésorier choisis parmi les jeunes lettrés du village peuvent intervenir et recevoir en échange une rétribution symbolique.

Il y a près de trente ans que G. Balandier (ibid., pp. 243-245) constatait chez les Fang du Gabon la mise en place de hiérarchies calquées sur le modèle des organisations européennes. Mais ici la reproduction est poussée plus loin. La société de La Mère n'est pas seulement, par l'emprunt de titres et d'appellations, la copie formelle du modèle, elle est, par sa division du travail et par sa répartition du profit, la caricature de la source de la nouvelle richesse, l'entreprise capitaliste. En même temps, le modèle bureaucratique²² que la société de La Mère propose par la prolifération des postes, des grades et des titres se présente comme une autre garantie de son efficacité en étant la représentation locale et miniaturisée de l'Etat bureaucratique qui est le lieu où la classe dominante congolaise transforme de nos jours son pouvoir en richesse²³.

Après l'échec du Njobi, et du renouveau clanique qu'il comportait, La Mère, en l'absence, dans la situation actuelle,

22. La bureaucratisation des rituels est générale au Congo dans la période actuelle. Elle se constate dans la Sangha où le nombre des spécialistes tarifés intervenant dans la circoncision a été multiplié par deux depuis la période précoloniale : au Pool, où près de Kinkala le coup de tampon sur une attestation a été élevé au rang d'acte rituel par le culte de Croix Koma. Mais des échanges peuvent se faire en sens inverse. Au Gabon par exemple, le Njobi est une institution officielle. Il y a quelques années encore, la soumission à l'épreuve du Njobi était obligatoire pour tous les fonctionnaires. Elle était censée lutter contre la prévarication. La danse du Njobi est encore la danse du Président.

23. Cette transformation du pouvoir en richesse se réalise de multiples façons. C'est dans sa participation à l'appareil de l'Etat que la

de représentations réelles du pouvoir central dans les villages, fait régner par la terreur, sous couvert de préoccupations morales — lutte contre la sorcellerie, le vol et l'adultère —, un ordre incontesté qui ne doit plus rien à l'ordre ancien des clans mais qui, en se subordonnant à la richesse, s'allie au capitalisme néo-colonial. Cette alliance incontestable dans le cas des ouvriers du chantier forestier est de toutes façons réalisée objectivement dans la vie concrète des villages. Echappant au contrôle des clans, La Mère et la sorcellerie n'en ont pas moins poursuivi la quête d'une identité qui, faute d'être trouvée en soi, tente de se constituer contre l'extérieur, contre les ouvriers étrangers à la région, contre les ethnies voisines, contre la jeunesse nzabi. Cette recherche d'identité qui tourne le dos aux voies anciennes se réduit à n'être plus que recherche de conformité minutieuse et lutte forcenée contre l'innovation. Toutes les forces vives de la société, toute la jeunesse est ainsi stérilisée, impitoyablement traquée qu'elle est dans ses initiatives et dans son désir de changement. Pour donner des exemples précis, le jeune homme qui au retour de la ville veut construire sa maison en s'inspirant de modèles urbains, ou qui désire améliorer son alimentation en créant un jardin potager fait l'objet de telles pressions qu'il doit abandonner ses projets. Tout jeune qui accepte une charge bénévole, comme celle qui consiste à tenir pour tout un groupe de villages un registre d'état-civil, se voit toute la journée sollicité par un défilé de vieillards mendians et menaçants qui ne peuvent croire que cette charge n'entraîne aucune rétribution et qui exigent leur part. Les jeunes hommes n'ont le choix qu'entre la soumission et l'exil dans les villes, ce que choisissent les meilleurs d'entre eux, les plus désireux de transformations sociales et les plus aptes à en être le support. Ainsi s'en vont dans les villes du CFCO et jusqu'à Pointe-Noire ceux que l'on appelle les « landelaï », ceux qui suivent le rail et qui viennent grossir une main d'œuvre urbaine déjà pléthorique, véritable aubaine pour le capital en mesure d'imposer ses conditions. Mais ces jeunes qui n'ont qu'une maigre formation et qui sont donc à la merci

classe dominante congolaise trouve les moyens d'investir dans les bars, les transports, les taxis ou tout simplement de faire garnir discrètement ses comptes dans les banques suisses.

d'une compression de personnel ne peuvent rompre avec leur village où ils finissent, ils le savent, toujours par revenir. Aussi les jeunes hommes en ville envoient-ils régulièrement des mandats au vilage et leur retour achève de disperser en cadeaux leurs maigres économies. Moyennant quoi, ils pourront, pour un temps, reprendre leur place c'est-à-dire se soumettre à l'arbitraire des vieux dont le pouvoir ne semble avoir d'autre but que d'être abreuvés à longueur de journée en gros rouge de l'Hérault.

Ne pouvant ni s'insérer dans l'univers misérable du sous-prolétariat urbain, ni espérer acquérir une identité nzabi qui se dilue chaque jour davantage en se soumettant à la rapacité sans limites des vieux, la fraction la plus dynamique de la jeunesse nzabi n'a sa place nulle part. A la charnière de deux mondes, placée au service du capital par ses aînés, elle ne sert qu'à les faire participer à la nouvelle richesse. En même temps, désignée, au terme d'un détournement, comme responsable de la destruction de l'ordre ancien, elle permet aux vieux encore pour quelque temps de se donner pour les défenseurs illusoire de la tradition. Mais la cause est perdue, le processus de destruction préparé de l'extérieur par les colonnes militaires du début du siècle, par les regroupements de villages et les recrutements forcés, installé au cœur de la société avec le salariat peut maintenir longtemps les Nzabi en tant que tels dans la limite de la survie. Aussi longtemps que l'exigera le développement du capitalisme freiné par la nature de la classe dirigeante. Cet état peut durer longtemps, le temps que la classe bureaucratique au pouvoir mettra à résoudre la contradiction entre son discours socialiste et sa soif de richesse et à donner naissance à une véritable bourgeoisie. Alors, la destruction pourra s'achever, l'existence des Nzabi et de beaucoup d'autres sociétés congolaises n'aura plus de nécessité ; les membres des anciennes sociétés pourront alors « librement » vendre leur force de travail à moins que les forces qui aujourd'hui n'existent que dans la dispersion mettent un terme au processus en cours et, prenant en compte les dynamismes des vieilles sociétés, bâtissent un autre Congo.

Georges DUPRÉ.

BIBLIOGRAPHIE

- BALANDIER G. (1971) : *Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, PUF, Paris, 3^e éd., 532 p.
- BOUQUET A. (1969) : « Féticheurs et Médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville) », *Mem. ORSTOM*, Paris, n° 36, p. 282.
- DUPRÉ G. (1972) : « Le commerce entre sociétés lignagères : Les Nzabi dans la traite à la fin du XIX^e siècle », *Cah. Et. Afr.*, Paris, n° 48, vol. XII, 4^e Cahier, pp. 616-658.
- DUPRÉ M.C. (1974) : « Les femmes Mukisi des Téké tsaayi. Rituel de possession et culte anti-sorcier (République populaire du Congo) », *Journ. Soc. African.*, Paris, t. XLIV, 1, pp. 53-69.
- EVEN A. (1937) : « Les confréries secrètes chez les Babamba et les Mindassa d'Okondja », *Bull. Soc. Rech. Cong.*, Brazzaville, n° 23, pp. 31-113.
- LHOTTE A.J. (1953) : « Situation démographique du district de Franceville (Gabon) », *Bull. Inst. Et. Centraf.*, Brazzaville, nouv. série n° 6, pp. 161-180.
- MARWICK M.G. (1950) : « Another modern anti-witchcraft movement in East Central Africa », *Africa*, vol. XX, n° 2, pp. 100-112.
- NKOGHO-MVE M.O. (1955) : « Djobi nouveau-né des fétiches du Haut-Ogooué », *Liaison*, Brazzaville, n° 49-50, pp. 52-54.
- RICHARDS A.I. (1935) : « A modern movement of witch-finders », *Africa*, vol. VII, n° 4, pp. 448-461.

Le temps modernes, Paris, 1947
no 373-374

H. non

Fonds Documentaire ORSTOM

Cote: ~~B*10285~~ Ex: 1

Fonds Documentaire ORSTOM



010010785