



HAL
open science

Le fonctionnement psychique des tradithérapeutes : relations avec les esprits des ancêtres dans l'ethnie Likouala au Congo Brazzaville

Borice Kevin Mokélé

► **To cite this version:**

Borice Kevin Mokélé. Le fonctionnement psychique des tradithérapeutes : relations avec les esprits des ancêtres dans l'ethnie Likouala au Congo Brazzaville. Psychologie. Université de Strasbourg, 2020. Français. NNT : 2020STRAG038 . tel-03208469

HAL Id: tel-03208469

<https://theses.hal.science/tel-03208469>

Submitted on 26 Apr 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



ÉCOLE DOCTORALE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES.

PERSPECTIVES EUROPEENNES – ED 519

Subjectivité, lien social et modernité (SULISOM) – UR 3071

THÈSE présentée par :

Borice MOKELE

soutenue le : **29 septembre 2020**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : **PSYCHOLOGIE CLINIQUE**

**LE FONCTIONNEMENT PSYCHIQUE DES TRADITHÉRAPEUTES :
RELATION AVEC LES ESPRITS DES ANCÊTRES
DANS L'ETHNIE LIKOUALA AU CONGO - BRAZZAVILLE**

THÈSE dirigée par :

Madame BACQUÉ Marie – Frédérique, Professeur à l'université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

Monsieur DENOUX Patrick, Professeur à l'université de Toulouse

Monsieur EVRARD Renaud, MCU – HDR à l'université de Lorraine, Nancy

AUTRE MEMBRE DU JURY :

Monsieur SOMÉ Roger, Professeur à l'université de Strasbourg

LE FONCTIONNEMENT PSYCHIQUE DES TRADITHERAPEUTES :
RELATION AVEC LES ESPRITS DES ANCÊTRES
DANS L'ETHNIE LIKOUALA AU CONGO-BRAZZAVILLE

Image n°1 : Le nganga dans sa case de consultation



Le nganga assis entouré de son Mokossa (Objets divinatoires).

En cette année 2020 du confinement de l'humanité à cause de la pandémie
du Coronavirus : Covid-19

La Nature limite la Culture

DEDICACE

A ma mère POSSIAKA Angélique.

A mon père MOKELE Honoré, Fabricant de pirogues, (+1985).

REMERCIEMENTS

J'adresse ma profonde gratitude à Madame **Marie-Frédérique Bacqué**, Professeure des Universités, ma directrice de thèse, qui a choisi l'accompagnement généreux et la confiance productrice pour me servir de guide et pour m'aider « à prendre » appui sur mes propres capacités afin d'apprendre librement de ce travail qu'elle a dirigé en toute cordialité.

Je remercie les membres du Jury, MM. **Roger Somé**, **Patrick Denoux** et **Renaud Evrard** de s'être rendus disponibles et d'avoir accordé de leurs temps pour lire et évaluer cette thèse. Je remercie les membres du Comité de suivi de thèse (CST) M. **Olivier Putois**, Mme **Salomé Deboos**, et **Sandrine Amé**, secrétaire du laboratoire SULISOM.

Je remercie tous mes formateurs du Congo, de la RCA et de la France : Université Paris VIII - département de psychanalyse et Université de Strasbourg - Faculté de Psychologie : UR 3071 - Subjectivité, lien social et modernité (SULISOM).

Je remercie mes responsables : Mgr Victor Abagna Mossa (Archidiocèse d'Owando au Congo), et Mgr Pascal Delannoy (diocèse de Saint Denis en France) pour la confiance. Mes sincères remerciements au Père Jacques Meunier pour le soutien. Je remercie les presbyteriums du Congo et de la France. Et, les Sœurs Franciscaines Missionnaires de Marie de Mossaka.

Je remercie,

M. Jean-Pierre Vidon, Ancien Ambassadeur de France au Congo ; M. Albert Ngondo et Mme Gisèle Ngondo, pour l'amour ; Mme Monique Charles, l'Ange gardien, pour la bonté et la bienveillance ; **ma famille de la Normandie et d'Alsace en France** : Robert Foucher et Yolande ; Jacques Colin et Jocelyne ; Jean Mouchel et Thérèse ; Alain De Saint Martin et Véronique ; Didier Gnadou et Barbara ; les filles Lepoultier ; Alain Brau, Maximilien Hirtz, Gabriele Di Patrizio, Martin Labouré, Xavier Rémon et les Lumières du Mont Saint Odile ; **ma famille du Congo** : Mabona Georges et Hélène, Jean-Baptiste Ondaye et Rita ; Armand Moyikoua ; Ambroise Mopendza ; Flore Medzet ; Kevin Motikabeka ; Dieudonné Tsokini ; Antoine Ngakosso ; Gervais Akouangué ; Alphonsine Ata ; Narcisse Kiba, Pepin Abeka.

Mes frères et sœurs, les enfants Mokélé : Elikotaka, Mwanobeka, Lotseli, Bokemba, Eyongo, Mawouya, Longombi, Ekongolia Bombekiri, Mbongo, Londendaka, Bowalé+, Bango+, Angélique, Boyoma+, Papa, Emeka, Mobendza+, Ndinga, Corine, et mes neveux et nièces. Mamans Longombi Thérèse et Touki Françoise.

Même les personnes qui ne sont pas nommées ou ne sont plus de ce monde comme ma grand-mère Ekongolia Bombekiri Cécile et Mgr Ernest Kombo.
Merci. Δ.

RÉSUMÉ

Dans toutes les sociétés humaines, on trouve des hommes et des femmes qui sont choisis ou élus pour s'occuper du bien-être physique, psychique et spirituel des autres. On les appelle tradithérapeutes, tradipraticiens, médecins traditionnels ou nganga dans certaines langues bantoues en Afrique. Ce travail est consacré à ces professionnels de la santé et du bien-être dans l'une des ethnies du Congo - Brazzaville, l'ethnie Likouala. Nous avons mené une enquête auprès d'eux en employant une méthodologie appropriée, celle de l'IPA - Interpretative Phenomenological Analysis. Il en ressort que les tradithérapeutes remplissent trois fonctions fondamentales : la fonction divinatoire, la fonction thérapeutique et la fonction médiatrice. En effet, l'aspect particulier de la prise en charge des consultants est celui de leur relation avec les esprits des ancêtres. Au demeurant, ils utilisent une clinique de recomposition des relations entre le monde des êtres humains et celui des esprits.

Mots clés : Tradithérapeutes, esprits des ancêtres, bien-être, sorcellerie, l'IPA, ethnopsychiatrie.

ABSTRACT

In all human societies, there are men and women who are chosen or elected to take care of the physical, psychic and spiritual well-being of the others. They are called traditional healers, traditional practitioners, traditional doctors or nganga in some Bantu languages in Africa. This work looked at these health and wellness professionals in one of Congo - Brazzaville's ethnic groups the Likouala ethnic group. We conducted a survey of them using an appropriate methodology, that of the IPA - Interpretative Phenomenological Analysis. The result is that the traditional healers perform three fundamental functions: divinatory function, therapeutic function and mediating function. Indeed, the particular aspect of the management of consultants is that of their relationship with the spirits of ancestors. Moreover, they use this clinical practice to rearrange the relationship between the world of human beings and that of spirits.

Keywords: Traditional healers, spirits of ancestors, well-being, witchcraft, IPA, ethnopsychiatry.

Liste des images et tableaux

Image n°1 : Le ngangha dans sa case de consultation.....	2
Image n°2 : Carte du Congo.....	15
Image n°3 : Les pêcheurs.....	23
Image n°4 : Collier.....	28
Image n°5 : Le balai symbole de justice et droiture.....	35
Image n°6 : Le ngangha.....	37
Image n°7 : Les cauris sur un tissu.....	75
Image n°8 : Les objets de la divination du ngomba.....	77
Image n°9 : Des graines médicinales.....	98
Image n°10 : Des matières végétales et animales utiles aux remèdes.....	99
Image n°11 : Les communicants.....	104
Image n°12 : Le crâne, rite Fali au Cameroun.....	120
Image n°13 : Le ngangha et son fils.....	180
Image n°14 : Le ngangha tient son bâton.....	184
Image n°15 : Un ngangha montre les objets de divination.....	190
Image n°16 : Rite de libation dans une tombe.....	194

Tableau n°1 : Les six étapes de l'IPA et leurs objectifs (Smith 2009).....	56
Tableau n°2 : Différentes phases mises en œuvre pour la recherche de liens entre les thèmes émergents de l'IPA.....	62
Tableau n°3 : Thèmes et sous-thèmes retenus et communs aux entretiens.....	66
Tableau n°4 : Les connotations du mot nganga.....	150
Tableau n°5 : Comparaison du <i>Nganga Nkisi</i> et <i>Nganga Nzambe</i>	150
Tableau n°6 : Récapitulatif des rencontres.....	175
Tableau n°7 : Tableau synthétique des guérisseurs.....	176

INTRODUCTION

Depuis quelque temps dans le domaine de la santé, on parle de la médecine conventionnelle et non-conventionnelle, alternative ou douce. Le terme de médecine non-conventionnelle renvoie aux médecines du monde, c'est-à-dire aux médecines traditionnelles. Le praticien de cette médecine est appelé guérisseur, tradipraticien, tradithérapeute, médecin traditionnel. En fait, chaque langue a son appellation comme nganga (langues bantoues) ou kaviraj (langue indoue). Si la médecine conventionnelle, appelée aussi occidentale ou scientifique s'est imposée comme universelle, capable par les moyens techniques et scientifiques de pénétrer le corps, les médecines traditionnelles sont limitées à leur environnement culturel. Bien que certaines comme les médecines chinoise et indienne sont répandues au-delà de leur frontière. En effet, chaque culture et chaque tradition a sa médecine. Car, de tout temps, les êtres humains ont utilisé des plantes pour se soigner conformément à leurs représentations culturelles. Les soins procurés ont toujours été accompagnés de gestes et de paroles en procurant la santé du corps, de l'âme et l'harmonie avec l'environnement. Dans plusieurs sociétés, la médecine traditionnelle se présente comme un savoir populaire où les personnes sont capables de traiter les petits maux à base des plantes. Mais, ce savoir est d'abord ancestral et loin d'être simplement populaire, car il se transmet de génération en génération dans certaines familles. C'est ainsi que le guérisseur en est le dépositaire.

L'environnement de l'ethnie Likouala est marqué par cette médecine traditionnelle. Ce qui fait que la figure du guérisseur ou nganga est une figure de référence dans cette société. Elle est quasiment familière. Nous nous intéressons à cette figure depuis plusieurs années. C'est pourquoi notre recherche est consacrée à cette figure. Le titre de ce travail est *le fonctionnement psychique des tradithérapeutes : relation avec les esprits des ancêtres dans l'ethnie Likouala au Congo-Brazzaville*. Cette relation est importante pour le guérisseur dans sa pratique. Son action est conforme à cette relation. Ce qui suppose une influence de celle-ci dans sa vie. On pourrait se demander : comment communique-t-il avec les ancêtres et ceux-ci avec lui ? Pour cerner le sens que les guérisseurs donnent à cette relation et comment ils l'utilisent dans leur pratique, nous avons mené une enquête de terrain auprès des guérisseurs. Cette enquête menée conformément à une méthodologie adaptée, nous donne des éléments de compréhension des liens qui unissent les guérisseurs avec leurs ancêtres.

C'est cette méthodologie de recherche qui a donné l'ossature à ce travail. Le travail comporte deux chapitres théoriques et cinq chapitres pratiques. Le premier chapitre se penche sur le *contexte socio-culturel* de l'ethnie Likouala. Après la colonisation et l'évangélisation le contexte apparaît moderne, or au fond il reste traditionnel dans ses aspects spécifiques. Il est plutôt marqué par les figures des représentants traditionnels.

Le deuxième chapitre porte sur *la problématique et l'hypothèse*. Ce chapitre dégage cet aspect spécifique de la relation des guérisseurs avec

les ancêtres dans la médecine traditionnelle. Ce qui a permis de poser les objectifs à atteindre dans ce travail.

Le troisième chapitre est consacré à la *méthodologie* de ce travail. C'est la méthode de l'Analyse interprétative phénoménologique (IPA). Les entretiens et l'analyse suivent cette méthodologie.

Le quatrième chapitre porte sur l'*analyse des résultats*. Dans l'application de la méthode de l'IPA, cinq cas ont été analysés. Cette analyse a permis de dégager le triptyque fonctionnel des tradithérapeutes dans cette relation avec les esprits des ancêtres.

Le cinquième chapitre est intitulé *interprétation des résultats*. Ce chapitre analyse les clusters soulignés dans le chapitre précédent. Les thèmes et les sous-thèmes sont interprétés suivant les liens communs qu'ils entretiennent dans l'ensemble des entretiens.

Le sixième chapitre se penche sur ce qui apparaît être la spécificité de la clinique des guérisseurs. Ce chapitre est intitulé *clinique de recomposition de relations*. Il s'agit de l'articulation du psychisme et des éléments culturels (les esprits, la famille, la communauté) dans la thérapie.

Le septième et dernier chapitre est axé sur la *discussion*; cette discussion est une évaluation des éléments en lien avec la problématique et les objectifs de ce travail.

Après la bibliographie, on trouve en *Annexes* la *présentation des résultats* de l'enquête (annexe I). Il s'agit de la transcription intégrale des interviews menés auprès des tradithérapeutes. Nous en avons interviewé

douze. Tous les entretiens ont été menés au Congo. Dans l'annexe II on trouve *les cinq entretiens analysés par l'IPA*. Enfin, il est important pour nous de signaler que dans notre recherche bibliographique, nous n'avons pas trouvé un article ou un livre qui traitent notre sujet de recherche.

Image n°2 : Carte du Congo



République du CONGO, au nord département de la cuvette, encadré par nous le district de Mossaka dans lequel se trouve l'ethnie Likouala.

CHAPITRE I : L'ETHNIE LIKOUALA : CONTEXTE SOCIO-CULTUREL

Dans ce chapitre, nous présentons le contexte socio-culturel concernant la population de cette étude. Il porte sur quatre points. Le premier point est axé sur les *Généralités sur le Congo - Brazzaville*. Le second sur la *migration, colonisation et évangélisation*. Le troisième sur *les activités économiques* et le quatrième se penchera sur *les figures de la vie sociale* : le chef traditionnel, le juge traditionnel et le médecin traditionnel.

1- Généralités sur le Congo - Brazzaville

Le Congo - Brazzaville est un pays situé dans la région de l'Afrique centrale à cheval sur l'Equateur. Il est limité au nord par la République Centrafricaine (RCA) et le Cameroun (nord-ouest) au sud par l'océan Atlantique et l'enclave du Cabinda (Angola), à l'Ouest par le Gabon et à l'Est par la République Démocratique du Congo (RDC). Le territoire s'allonge sur près de 1500 Km. Avec une superficie de 342.000Km², le Congo compte actuellement une population d'environ cinq millions d'habitants, une faible densité avec en moyenne 13 hab./Km². Le Congo possède un climat subéquatorial chaud et humide ; riche en flore et en faune, la forêt équatoriale couvre l'essentiel du pays, tandis que les plateaux et vallées sont occupés par la savane.

Le Congo est une ancienne colonie Française devenue indépendante le 15 août 1960. En 1970, et jusqu'en 1990, il adhère aux principes du marxisme - Léninisme. À partir de 1993 jusqu'en 2002, l'histoire du Congo, est émaillée de conflits armés.

Enfin, dans le domaine religieux, le Congo est majoritairement chrétien (Catholiques 33,1% ; Protestants 19,9% ; et Assemblées chrétiennes ou Eglises de réveil 22,3%). La présence islamique (1,6%) est plus liée à des communautés étrangères maliennes, sénégalaises, mauritaniennes... Les adeptes des religions ancestrales représentent (23,1%) (*Wikipédia : République du Congo*).

2- Les peuples Likouala : Migration, colonisation et évangélisation

L'ethnie Likouala est une des ethnies que compte le Congo. Une ethnie est l' « ensemble de groupes locaux se sachant issus d'une même souche, parlant des langues apparentées et partageant un certain nombre de principes d'organisation de la société et de représentations de l'ordre social et cosmique, ainsi que des valeurs communes » ou simplement « un ensemble de tribus qui pensent ou prétendent venir d'ancêtres communs » (Maurice Godelier, 2019, p.35). Une ethnie est différente d'une tribu qui est un « ensemble de groupes humains, des groupes de parenté qu'on appelle souvent des clans, qui possède la souveraineté sur son territoire, ses ressources et ses habitants. Parmi ceux-ci, il peut y avoir les esprits des

ancêtres, les esprits de cours d'eau, des montagnes, de la nature, etc. » (Ibid. p.36). L'ethnie Likouala se trouve dans la partie septentrionale du Congo, précisément dans le département de la Cuvette. Elle fait partie des « peuples d'eau » de la République du Congo. Les peuples des eaux sont des peuples qui se trouvent tout le long des fleuves Congo, Oubangui, Sangha et leurs affluents. Comme les ethnies Likouba, Mbochi et Bouegni, l'histoire de l'ethnie Likouala est liée à celle du district de Mossaka. L'ethnie Likouala est classée dans le groupe linguistique « groupe mbochi » du grand ensemble « Bantu de l'Equateur » (Théophile Obenga, 1973, p.23). Comme les Bouegni, les Likouala sont issus de l'immigration des peuples Boubangui vers la fin du XVII siècle à la suite des conflits claniques. On pense que les Bouegni et les Likouala constituaient au départ une même ethnie qui s'est séparée lors de son installation dans les affluents de Mossaka. Comme le souligne Achille Mbembe « les sociétés, [en Afrique] se sont constituées à travers la circulation et la mobilité, à travers le mouvement. [...] Il n'y a pas un seul groupe ethnique d'Afrique qui puisse sérieusement prétendre ne s'être jamais déplacé. Leurs histoires sont toujours des histoires de migration, c'est-à-dire de gens qui vont d'un endroit à un autre et qui, de la sorte, se mélangent à d'autres populations » (2020, p.94-95).

Les ethnies de la partie septentrionale du Congo ont connu la colonisation française par la société concessionnaire des Frères Tréchet. La colonisation française, comme celle des autres puissances européennes, n'avait pas été seulement motivée par les arguments religieux, humanistes

et civilisateurs mais aussi par la recherche des nouvelles ressources. Il n'y a pas que la colonisation, il y a aussi l'évangélisation. La christianisation massive des populations a commencé dans les années 1888 par la congrégation des Pères Spiritains au même moment que le développement des administrations et des troupes coloniales suite à l'exploration et au partage des colonies. Comme le soulignent Louis-Vincent Thomas et René Luneau, la présence de l'Eglise catholique dans cette partie du Congo est « indissociable de la présence des militaires et des marchands européens. L'histoire de la mission est pour une large part celle de la conquête » (1980, p.137). En effet, La colonisation et l'évangélisation ont bouleversé la vie de ce peuple. Car, « la colonisation, c'est que dès le premier jour, les individus ont perdu la souveraineté sur eux-mêmes et sur leurs territoires [...] C'est aussi brutal que ça, c'est-à-dire qu'à partir du moment où ils ont été colonisés ils ne décideront plus eux-mêmes de leur avenir [...] une perte d'indépendance et d'autonomie. Désormais, ils devront vivre sous contrainte et sous contrôle » (Pierre Bouvier, 2018, p.176). L'Eglise catholique a contraint « l'homme africain à vivre dans un monde radicalement nouveau pour lequel la sagesse ancestrale ne saurait être invoquée » (Louis-Vincent Thomas et René Luneau, 1980, p.311). L'enseignement du catéchisme était basé sur « la nature de *Dieu*, sur la création du monde et de l'*homme*, sur les *devoirs* de ce dernier à l'égard de son Créateur, sur les *récompenses* et les *châtiments* qui l'accompagneraient, selon qu'il se serait bien ou mal conduit. On y parlait aussi des *anges*, ces êtres surnaturels que Dieu a créés à mi-chemin entre l'homme et lui, et des *saints* qui eurent, de leur vivant, respecté la loi de

Dieu et qui sont aujourd'hui nos intercesseurs qualifiés auprès de Lui. [Or] Le paysan africain savait à peu près tout cela : Dieu, l'homme, les esprits, les ancêtres, le bien et le mal, le bonheur ou le malheur, rien d'essentiel n'y manquait » (Ibid. p.319). Ceci ne concerne pas seulement les Africains mais aussi d'autres sociétés comme les Baruya. Après leur conversion en masse, « l'un d'entre eux a alors déclaré... il n'y a pas de différence entre le christianisme et la religion de leurs ancêtres » (Godelier, 2019, p.28). En effet, la christianisation massive de la contrée des Likouala était très contraignante. L'évangélisation de populations du district de Mossaka était pilotée par la mission de Liranga, première mission catholique dans le nord du Congo implantée en 1889. L'instruction catéchétique était violente, menée à la chicotte¹. C'est pourquoi après les indépendances puis l'adhésion du Congo à l'idéologie marxiste-léniniste beaucoup de chrétiens ont abandonné la foi et la pratique chrétiennes. Il est important de noter que la colonisation et l'évangélisation sont à l'origine de trois transformations culturelles profondes : « Une partie de la culture ancienne a été supprimée soit volontairement [par les Likouala], soit sous contrainte par l'administration. Une deuxième partie de leur culture est restée : c'est eux-mêmes qui la gardent, mais pour la garder, dans le contexte colonial et postcolonial, ils la transforment. Donc, ils gardent partiellement le passé, mais en en changeant en partie le sens. La troisième partie, ce sont les choses nouvelles qui apparaissent dans la société » (Bouvier, 2018). Ce

¹ Selon le témoignage de Madame Possiaka Angélique son époux a renoncé à la foi catholique après les indépendances parce que le catéchisme était accompagné des fouets. En plus, il partait à Liranga par pirogue sur une centaine de kilomètres.

qui signifie que les Likouala n'ont plus les mêmes repères culturels. Les éléments culturels traditionnels portent les marques de cette rencontre de subordination à une autre culture. L'asservissement des populations par des travaux forcés jusqu'à des punitions corporelles entraînaient souvent la mort. Cette cruauté de l'esclavage et de la colonisation a laissé chez les individus d'Afrique et de ce peuple des traumatismes profonds. C'est ce que Frantz Fanon dénonce dans ses écrits en parlant des effets psychopathologiques de la colonisation dans *Peau noire, masques blancs* (1952).

3- Activités économiques des Likouala

Les peuples Likouala se trouvent au nord du district de Mossaka. Le district de Mossaka compte au moins 21 000 habitants répartis sur une superficie de 17 680 Km². La communauté urbaine de Mossaka compte au moins 16 000 habitants, et le reste se trouve dans les villages et hameaux. Les peuples Likouala sont à Mossaka et sur les fleuves de la Likouala-Mossaka, le Kouyou et dans les lagunes de Bokosso et Lomina. Les affluents de la Likouala-Mossaka et le kouyou se jettent dans le fleuve Congo. Ces affluents sont navigables tout au long de l'année.

Le terme *Likouala* désigne à la fois l'ethnie et la langue. Selon Théophile Obenga « classer les langues bantou revient à classer par le fait même les différentes ethnies bantou, puisqu'elles sont désignées par le même terme

qui sert à nommer leurs parlers » (Théophile Obenga, 2000, p.22). Ainsi, les langues comme Bouegni, Likouba, Kouyou et Akoua désignent les ethnies Bouegni, Likouba, Kouyou et Akoua. Comme bien d'autres ethnies, en particulier Bouegni, les activités principales des Likouala sont la fabrication des pirogues et la pêche. Les pirogues sont fabriquées à partir des troncs d'arbres. Les arbres comme l'Okoumé, le Bois de fer servent à la fabrication des pirogues. Les fabricants de pirogues sont des grands artistes, car d'un tronc d'arbre, d'un bloc informe et sans beauté, ils le transforment en un moyen de transport. Le terme *Epayi* désigne le chantier de fabrication de pirogues. Ce chantier se trouve dans la forêt. Il est réservé aux hommes. Car, la fabrication d'une pirogue demande une grande activité physique. Les principaux outils qui servent à la fabrication des pirogues sont : la hache, l'herminette, la gouge. La pirogue est le principal moyen de transport des peuples des eaux. Le commerce des pirogues était fructueux dans cette zone. En ce qui concerne, la pêche, elle est pratiquée durant toutes les saisons. Plusieurs techniques de pêche sont utilisées : la pêche au filet, la pêche à l'épervier, la pêche à la nasse, la pêche à la ligne, la pêche au harpon, etc. L'activité économique dans cette zone tourne autour de la pêche. Les poissons sont consommés et vendus frais ou fumés. Ce peuple se procurait les outils en fer, en argent et en cuivre auprès des peuples Kouyou qui étaient d'excellents forgerons.

Images n°3 : Les pêcheurs



La pêche au filet sur le fleuve Congo en amont de Mossaka

(Photo : été 2017)



Mossaka, ville des pêcheurs (Photo : été 2017).

4- Les figures de la vie sociale

Nous savons que les organisations socio-politiques des sociétés africaines ont connu de grands bouleversements à cause de l'esclavage, de la colonisation et des religions chrétiennes et islamiques. Mais, dans les « choses disparues, les choses conservées et les choses apparues » (Bouvier, 2018, p.178), on trouve trois institutions sociales importantes et interdépendantes. La première institution est celle du Chef traditionnel appelé en langue Likouala, *Monkondzi-Ngoyi*. Cette institution incarne le pouvoir exécutif. La seconde institution, celle du juge traditionnel appelée *Otwere*, c'est le pouvoir judiciaire. La troisième celle du médecin traditionnel est appelée *Nganga*. Ces institutions sont autonomes mais inséparables. Chacune d'elles, dans sa spécificité, assure les relation entre le monde des vivants et celui des ancêtres.

4.1- Le chef traditionnel ou *Mokondzi-Ngoyi*

La forme du pouvoir du chef traditionnel est celle de la chefferie. Nous décrivons ici cette forme et les symboles du pouvoir.

4.1.1- La chefferie

Le Chef traditionnel est une figure politique. Cette figure est la plus importante d'un clan. Elle est toujours présente. On trouve les Chefs traditionnels dans la partie septentrionale du pays. Ce système politique traditionnel est celui de la Chefferie (Obenga, 1985), tandis qu'au centre et au sud, on trouve les Royaumes Téké, Loango et Kongo. Actuellement, ces systèmes politiques traditionnels sont inscrits dans la *Constitution congolaise* au titre du « Conseil consultatif des sages et des notabilités traditionnelles » de l'Etat congolais (Constitution de la République du Congo 2015, article 230). En effet, le système de chefferie existe dans plusieurs sociétés africaines, amérindiennes et asiatiques telles que la « Chefferie de Fidji ou de Polynésie » (Godelier, 2013, p.230) ou la « Chefferie d'Hawaï » (Ibid. p. 46). La chefferie désigne « un office, électif ou héréditaire, dont le tenant est investi de l'autorité politique sur un groupe donné » (Ibid.). Chez les Likouala comme chez les Bouegni, le Chef traditionnel c'est le chef de tribu ou de clan. Il est appelé *Mokondzi-Ngoyi*, ce qui veut dire « Chef Panthère ». *Mokondzi-Ngoyi* est aussi *Momè-Tsé* c'est-à-dire « Chef de terre ». Le pouvoir de *Mokondzi-Ngoyi* est sacré, car il dirige au nom des ancêtres. Parce que les ancêtres sont les « seuls maîtres du terroir. C'est grâce à eux [que le chef panthère] détient [...] la bonne santé des hommes et des bêtes, c'est-à-dire, l'harmonie cosmique qui est un tout cohérent impliquant une parfaite communion entre l'homme, la nature et les dieux » (Jérôme Ollandet, 2013, p.199).

4.1.2- Les symboles du pouvoir

Les symboles du pouvoir de *Mokondzi-Ngoyi* sont très significatifs : « un collier de dents de panthère, un bracelet en cuivre, un chapeau en peau de panthère, bâton de commandement, une gibecière, une queue d'éléphant, un couteau, une lance » (Pimouabeka, inédit). Ces symboles sont sacrés puisqu'ils « ne sont pas des symboles pour ceux qui les manient et les exhibent. Ils sont vécus et pensés comme la présence réelle des puissances qui sont à la source des pouvoirs contenus en eux » (Godelier, 2010, p.96). A côté de ces symboles sacrés, *Mokondzi-Ngoyi* a une tenue officielle qui est un « grand pagne ou une couverture de couleur rouge avec une grande effigie de panthère » (Ibid.). L'appellation *Mokondzi ngoyi* signifie le chef panthère. La panthère est l'animal du pouvoir et le symbole de la sagesse et du courage. Le chef traditionnel incarne les vertus de bienveillance, de protection mais aussi d'autorité et de responsabilité. Il est clair que n'importe qui ne pouvait accéder à ce pouvoir, il était réservé à des hommes jugés dignes par ses pairs qui sont les membres de la société initiatique de la judicature traditionnelle, appelée *Otwere*. *Mokondzi-Ngoyi* est le premier sage de son clan ; il veille sur l'unité et la cohésion de son clan. Il devait aussi être un homme riche possédant des biens matériels. C'est pourquoi son nom terminait par *Beka* ce qui veut dire « les biens matériels, la richesse, l'abondance ». En effet, le suffixe *Beka* était ajouté automatiquement au nom du « Chef Panthère ». Ce qui explique que dans la plupart des ethnies du district de Mossaka, essentiellement les Likouala,

Bouegni et Likouba, les patronymes portent le suffixe *Beka*². Il convient ici de signaler que le dernier *Mokondzi-Ngoyi* fut Epagnabeka, décédé en 1980. Cette date marque aussi la fin de l'élection et de l'initiation du « Chef Panthère ». Cette fin s'explique par trois faits importants. D'abord, ce pouvoir n'est pas héréditaire. Il ne se transmet pas de père en fils à la différence d'autres tribus comme celles des Mbochi ou des Kouyou, dans lesquelles le pouvoir du Chef traditionnel appelé *Kani* est transmis dans la succession patrilinéaire ancestrale après le décès d'un père à son fils ou à son neveu. Ensuite, la candidature est individuelle : celui qui veut diriger le clan doit présenter sa candidature. Enfin, il y a le refus des anciens de transmettre les secrets de ce pouvoir aux générations futures à cause des bouleversements des repères traditionnels introduits par la colonisation (l'éducation scolaire) et la religion chrétienne. Au demeurant, ce rite serait rectifié, simplifié mais toujours présent dans la figure actuelle du chef de village.

² Noms : Epagnabeka, Loumabeka, Elengabeka, Etokabeka, Pimouabeka, Londendabeka, Likakabeka, Tsemiabeka...

Image n°4 : Collier



Collier d'un dignitaire (Image Musée de L'Homme)

4.2- Le juge traditionnel ou *Twere*

La société *Otwere* est présente dans les Royaumes et les Chefferies Congolais. Le nom *Otwere* est celui de l'institution traditionnelle qui exerce la justice et le droit dans une communauté ; les membres de cette institution sont appelés *Twere*. Parmi les institutions traditionnelles, c'est l'une des plus stables, et la plus influente qui a résisté et survécu à la colonisation, à la religion chrétienne et la soviétisation de la société

congolaise. Elle est présente dans tous les moments et événements concernant la vie des communautés et des individus. Cette institution gère toutes sortes de palabres. La société d'*Otwere* « éveille tout d'abord l'idée de justice, de jugement et de règlement de conflits sur des bases consensuelles qui rendent le verdict inattaquable...où le juge ne peut recourir à aucune forme de coercition particulière » (Ollandet, 2013, p.192). Cette « vieille institution » ancestrale de justice a pour but la réconciliation, la réparation et la socialisation.

Cependant, le mot *Otwere* est polysémique. Il signifie à la fois palabre, fonction, danse, initiation. C'est ce que Jérôme Ollandet explique : « *Otwere* est non seulement la réunion des juges statuant sur un conflit, mais c'est aussi la charge, le travail ou la fonction d'être juge. C'est également le nom que l'on donne à la danse d'initiation, la mère des danses, qui permet d'être admis dans ce cercle de sagesse [...] *Otwere* dans son acception pratique est l'école du savoir, de la connaissance et de l'acquisition des principes de la sagesse » (Ibid. p. 192-193). Généralement, les membres d'*Otwere* occupent toutes les charges relatives à l'organisation sociale. Ce qui explique les strictes conditions d'admission ; s'il n'y a pas de condition d'âge pour être membre d'*Otwere*, il en ressort avec évidence que seuls les hommes sont admis dans cette institution. Cependant, cette institution a une vénération pour la femme. Car, la femme est membre de droit, elle peut prendre la parole dans l'assemblée sans encourir une sanction, ce qui n'est pas le cas pour un homme non-initié. En effet, la femme est protégée par *Otwere*. C'est ainsi que « quiconque

retirait son pagne pour exposer sa nudité, commettait un acte assimilable à un sacrilège et qualifié de crime de haut niveau » (Joseph Itoua, 2010, p.56). Nous précisons le fonctionnement de cette société sur les points suivants : l'adhésion, l'initiation, les symboles et grades.

4.2.1- L'adhésion

L'adhésion dans cette société obéit à certaines procédures. On connaît trois formes d'adhésion : l'adhésion volontaire, obligatoire et la cooptation. D'abord, l'adhésion volontaire : le candidat présente sa candidature par l'intermédiaire d'un ancien. Cette démarche est onéreuse. Car, le candidat par l'intermédiaire du parrain est invité à « verser les frais d'engagement et de symbole » (Ibid. p.103). Ensuite, l'adhésion obligatoire est une contrainte. L'individu est incorporé par force suite à une infraction grave : « L'obligation d'être admis (ou de faire admettre un parent) à *Otwere* est la plus haute sanction que peut encourir un homme qui contrevient à une loi ou viole un interdit d'*Otwere* » (Ibid. p. 104). De manière générale, la non-observance des prescriptions suivantes conduit à l'obligation d'adhésion : Incendier une maison, détruire un arbre fruitier ; casser volontairement unealebasse ; refuser de payer l'amende d'un adultère ; humilier une femme en exposant sa nudité ; porter atteinte à un *Twere* en plein exercice ; s'attaquer aux symboles d'*Otwere* (Ibid.). Enfin, la troisième forme d'adhésion, la plus discrète voire secrète, c'est la cooptation. La société intègre les individus estimés dans la communauté.

4.2.2- L'initiation

Dans toutes les tribus congolaises, cette institution est la gardienne de la tradition culturelle et spirituelle. Mais les membres de cette institution suscitent à la fois admiration et crainte à cause de leur initiation secrète en forêt. En effet, l'initiation se passe dans la forêt dans un sanctuaire construit au pied d'un grand arbre. Car, la forêt, avec ses grands arbres est considéré comme « habitat privilégié des esprits, des mânes des anciens. C'est ce qui justifie que la forêt soit toujours choisie comme lieu exclusif où doit être installé l'*Eselee* [ou *kinda*] (sanctuaire) destiné à abriter une cérémonie d'*Otwere* surtout au pied d'un grand arbre » (Ibid. p. 41). Que le choix de la forêt soit d'abord justifié par la présence des esprits, ce qui est une croyance naturelle, cela n'empêche pas que d'autres considérations soient prises en compte comme le « calme », la « conservation des secrets » et la « liberté des débats » (Ibid. p. 42). Enfin, les *Twere* sont ici en communion avec les ancêtres à travers les arbres (Ibid. p. 42 et 113). Les offrandes sont déposées au pied de l'arbre choisi à cet effet. Car, les arbres sont les entités à part entière avec lesquelles les hommes peuvent communiquer ou rentrer en communication avec les esprits, en l'occurrence ceux des ancêtres, qui y sont présents. Bien que cela ne soit qu'une croyance bien loin de « la cognition végétale » démontrée par les scientifiques « en écoutant les grands arbres » (Jean-Baptiste Vevrieras, 2017, p. 49 et 56), cette initiation vise l'acquisition des connaissances et du « pouvoir nécessaire au règlement des palabres »

(Ollandet, 2013, p. 195). La palabre se « définit d'abord avant tout comme une instance qui garantit l'ordre social. C'est une assemblée [de village, de communauté] qui se réunit pour traiter de toutes les affaires importantes [...] décider des grandes orientations [par exemple une alliance ou jumelage avec une autre communauté], débattre de tout événement heureux ou malheureux susceptible de modifier ou perturber l'équilibre social (naissance, mariage, décès, catastrophe naturelle, conflit de société) » (Itoua, 2010, p.53). Comme nous pouvons le constater, les paroles des *Twere* ont un caractère sacré. Ce qui signifie qu'ils prononcent des paroles efficaces ou des énonciations performatives. Ils ont « un art de parler sans blesser et le sens n'est pas dans les mots, mais sous les mots » (Jacques Fédry, 2010, p. 67). Cette sacralité de la parole est contenue dans cette formule rituelle prononcée avant toute prise de parole : « *Nzambe, nzambe, nzambe, nzambe atso nga' elei* », ce qui littéralement veut dire : « *Dieu, vous les dieux, vous les ancêtres, m'autorisez la parole pour dire que la vérité* » (Ollandet, 2013, p.194). Autrement dit, le *Twere* prend toujours la parole pour rendre justice au nom de Dieu ou des dieux, des esprits et des ancêtres pour « ne dire que la vérité rien que la vérité ». Cette formule est sacrée.

4.2.3- Symboles et grades

Comme toutes les sociétés initiatiques, *Otwere* est symbolique et hiérarchisée. Un *Twere* est reconnaissable par ses symboles de travail qui sont le *mwandzo* (balai) et le *pengue* (panier ou sac). Le *mwandzo* est le « symbole de justice, de vérité et d'équité... du pouvoir et de l'autorité, l'insigne distinctif des juges traditionnels » (Ibid. p.198). A cause du balai, on peut qualifier *Otwere* de la société du balai. Ce balai est fabriqué par les « brindilles de palmier à huile tressées habilement et enroulées dans des fibres du sagoutier et soutenues au bout par des bagues en spirales cuivrées qui en forment le manche » (Ibid.). Un autre symbole sacré d'*Otwere* c'est le *pengue* qui est « une sorte de sacoche faite de lianes tressées » (Itoua, 2010, p.98) dont le contenu est souvent les objets rituels.

En ce qui concerne la hiérarchie dans cette société, on note trois grades : *Twere*, *Obela* et *Kani* (Ollandet, 2013, p.194). Par comparaison, un *Twere* est comme un assesseur, il peut accéder au grade d'*Obela*, comme celui du magistrat. C'est le grade d'*Obela* qui donne accès au pouvoir suprême, *Mokondzi-Ngoyi* ou *Yombi* ou *Kani* suivant les ethnies. Les maîtres mots dans cette société sont le secret et la discrétion. Comme toutes les sociétés initiatiques, les membres de celle-ci sont à la fois admirés et craints. Car, *Otwere* est bel et bien « un ensemble de connaissances, préceptes et règles régissant la vie dans la société. Les connaissances enseignées permettent à ceux qui en sont investis de mieux

connaître les forces qui agissent sur le monde, autrement dit, les lois de la nature, les choses visibles et invisibles. On dit que des « gens avancés » en matière d'*Otwere* qu'ils ont « quatre yeux » pour voir le jour et la nuit. C'est ce qui leur permet de conjurer les forces du mal et de braver les sorciers dans l'exercice de la justice » (Ndinga Oba, 2003, p.110). La mission principale des *Twere* est d'administrer les sujets et de rendre justice au nom des ancêtres. On peut souligner que dans cette société comme les autres « la parenté et la famille ne sont pas le fondement de la société. [...] Mais ce sont des rapports politico-religieux. Ils font société dans la mesure où ils établissent la souveraineté de groupes humains quels qu'ils soient, clans, castes, classes, sur un territoire, ses habitants, ses ressources. Pour tout groupe humain qui se pense comme une société, ce n'est pas au niveau de la parenté que cela se passe, mais au niveau de rapports plus larges qui subordonnent la parenté à leur reproduction. Pour qu'il y ait société, il faut que soient produits des rapports qui organisent tous les groupes les uns vis-à-vis des autres au sein d'un "ordre" social et "moral"» (Godelier, 2019, p.54-55).

Image n°5 : Le balai symbole de justice et droiture.



Un twere tient le balai au cours d'une palabre (Photo : hiver 2018)

4.3- Le médecin traditionnel ou *Nganga*

Cette figure est importante pour le présent travail. Le pouvoir spirituel et religieux dans une organisation revient toujours à l'institution qui représente les divinités, les esprits et les mânes. Dans la société, le médecin traditionnel est celui qui représente ce pouvoir. Car, il administre les soins au nom des ancêtres. Ce qui signifie qu'il sait favoriser l'action d'un univers sur un autre. Cette action se comprend comme une harmonie. C'est pourquoi Achille Mbembe affirme qu'en « Afrique, les actes de guérison englobent l'ensemble du vivant. [...] La clinique n'a pas véritablement pour objet le recouvrement des propriétés perdues. Elle vise avant tout à recomposer la relation. Et celle-ci est d'ordre cosmique dans la mesure où elle doit traiter de tous les corps du monde » (Mbembe, 2020, p.54). C'est ainsi que la maladie, la santé, la souffrance, le mal-être comme le bien-être sont une question de bonne ou mauvaise relation. Au demeurant, « l'homme malade [est] l'homme sans famille, sans amour, sans relations humaines et sans communion avec une communauté » (Mbembe 2016, p. 13). La mission du thérapeute serait de remettre l'ordre dans le désordre causé par la souffrance ou la maladie. Il joue donc le rôle d'un pontife lorsqu'il favorise « l'action d'un monde sur l'autre ». De même c'est lui qui apprend « aux non-initiés la volonté d'un ancêtre ou la cause d'un malheur » (2013, p.301). Ce qui signifie que c'est à l'intérieur de ces relations que le Nganga prévient, diagnostique, traite, soulage et protège les individus. Dans cette perspective, le champ clinique des

tradithérapeutes dépasse la simple utilisation des plantes puisqu'il doit employer d'autres moyens afin de répondre à d'autres questions concernant des accidents, pertes de proches, échecs scolaires, échecs dans le travail ou échecs sentimentaux, les rêves, etc..

Image n°6: Le ngang



Le regard fixe du ngang pour la photo (Photo : été 2017)

CHAPITRE II : PROBLEMATIQUE ET HYPOTHESE DE RECHERCHE

1- Problématique

La maladie, la santé et le bien-être sont des préoccupations fondamentales de la vie humaine. La lutte mondiale contre la pandémie Covid-19 prouve que la santé et le bien-être font partie des biens suprêmes de l'être humain. En effet, l'Organisation Mondiale de la Santé (OMS) définit la santé comme un « état de complet bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». Cette définition donne une démarche intégrative à la santé : ce n'est pas seulement l'absence de la maladie mais le bien-être physique, psychique, social et on peut ajouter environnemental. Cette vision holistique ou globale prédomine dans tous les systèmes de santé des médecines du monde. En prêtant attention aux médecines du monde, l'OMS a défini la médecine traditionnelle comme « la somme de toutes les connaissances, compétences et pratiques reposant sur les théories, croyances et expériences propres à différentes cultures, qu'elles soient explicables ou non, et qui sont utilisées dans la préservation de la santé, ainsi que dans la prévention, le diagnostic, l'amélioration ou le traitement de maladies physiques ou mentales » (OMS, 2014 - 2023). On comprend que les représentations de maladie et de la santé sont liées aux sociétés et cultures.

Lorsqu'on parle de la médecine traditionnelle on pense souvent à l'utilisation des plantes. On laisse de côté les « théories et les croyances » qui sont à l'origine de l'utilisation des plantes. Or, ces théories et croyances constituent le « topos » à partir duquel la médecine traditionnelle s'interroge sur l'origine et la cause des maladies et des maux qui nuisent au bien-être des sujets. C'est dans cette perspective que l'Organisation Mondiale de la Santé indique encore que « les pratiques de la médecine traditionnelle englobent les thérapies médicamenteuses et les thérapies de soins reposant sur des procédures, telles que les thérapies faisant usage de médicaments à base de plantes, la naturopathie, l'acupuncture et les thérapies manuelles comme la chiropratique, l'ostéopathie, ainsi que d'autres techniques connexes, dont le qi gong, le tai chi, le yoga, la médecine thermale, et autres thérapies physiques, mentales, spirituelles et orientées esprit - corps » (Ibid.). Il est clair que la médecine traditionnelle repose sur deux piliers : les plantes et les théories philosophiques de la vie. En effet, il y a plusieurs sortes de médecines traditionnelles selon les sociétés : médecine traditionnelle chinoise, médecine traditionnelle indienne ou ayurvédique, médecine traditionnelle des sociétés africaines ou amérindiennes, etc. Dans toutes ces médecines, les maladies et d'autres maux sont traités simultanément sur les plans physique, émotionnel, mental, spirituel et environnemental.

Il est certain que d'une société à une autre, les thérapeutiques sont différentes, car elles dépendent des représentations culturelles. En ce qui concerne les sociétés africaines, par exemple, « aucune thérapeutique dans

la tradition africaine n'est conçue et pratiquée sans la participation des esprits : esprits des ancêtres, esprits des religions traditionnelles, manifestations diverses du sacré et du transcendantal... Tout rituel renvoie au mythe qui, tant qu'il reste actif, participe à l'organisation de la personne, fonde l'ordre ou la loi, assure la cohésion sociale. [...] La médecine traditionnelle africaine ne se limite pas à quelques recettes d'herboristes ; elle est une conception de l'homme, de ses rapports avec les autres, l'univers et les dieux [...] Cette médecine est partie intégrante de la culture, des représentations, des systèmes de valeur qui fondent l'existence et lui donnent un sens » (Stéphane Boussat et Michel Boussat, 2002, p.416). À la lumière de ce qui vient d'être dit, il ressort qu'on ne peut pas séparer la pharmacopée des croyances. En effet, on reconnaît une « forte influence des croyances religieuses sur la conception et l'exercice de la pharmacopée » (Kerharo, 1969, p.273). Ainsi, parle-t-on de deux aspects des thérapies traditionnelles africaines : « celui des techniques à prédominance religieuse et magique, celui des techniques à prédominance positive » (Ibid. p.269). Dans cette étude nous allons nous pencher sur l'aspect non - positif des thérapies traditionnelles, celui de la croyance, précisément un élément de cette croyance : les esprits des ancêtres. Cet aspect nous paraît fondamental parce que « ce qui tient debout une civilisation c'est aussi sa part d'irrationnel, son rapport avec le sacré » (Marie Rose Moro et François Giraud, 2000, p.20).

Si la croyance aux esprits des ancêtres est importante pour les tradithérapeutes, cela signifie que, dans leurs traditions, la mort a un sens et que les vivants et les morts entretiennent des relations. En effet, les ancêtres « remplissent collectivement un rôle de garantie et de justice pour leur groupe de filiation ; ils le légitiment dans leur existence comme tel et dans leurs droits et sanctionnent les manquements de leurs membres vivants, à leur éthique et aux lois de leur perpétuation. [On se situe dans le cadre] d'une relation non d'alliance mais de filiation, non horizontale mais verticale, non de réciprocité, mais de subordination » (Maurice Godelier, 2014, p.34-35).

Par ailleurs, dans les sociétés africaines « le point de départ de l'interrogation sur l'existence humaine n'est pas la question de l'être, mais celle de la relation » (Achille Mbembe, 2016, p.43). Cette relation n'est pas seulement celle des vivants entre eux, mais aussi avec les esprits des ancêtres et de la nature. C'est dans cette perspective que Philippe Descola souligne qu'en Afrique « la subjectivation est l'effet d'un système relationnel spécifique, contingent mais produit dans un cadre collectif très normatif » (2001). Au demeurant, « le rapport des hommes africains à leur santé s'est tout naturellement inscrit dans leur rapport à la mort, aux ancêtres, aux génies, à l'Autre en général » (Faufmant, 2001, p.27).

2- Hypothèse

Nous savons que la relation avec les ancêtres est nécessaire pour les vivants. Dans toutes les sociétés, certains hommes et femmes sont élus ou bien choisis pour assurer cette relation. Ce qui suppose que leur conduite soit imprégnée par cette relation. Notre hypothèse est que la fonction thérapeutique des tradithérapeutes vient de leur relation avec les esprits des ancêtres. Dans l'orientation de cette recherche, on pourrait se poser les questions suivantes : Comment se crée cette relation entre les tradithérapeutes et les esprits des ancêtres ? Comment les tradithérapeutes utilisent-ils cette relation dans leur fonction thérapeutique ? Pour répondre à ces questions, nous avons mené l'enquête auprès des tradithérapeutes de l'ethnie Likouala au Congo.

Au demeurant, les nombreuses études sur les guérisseurs soulignent que le guérisseur « n'a pas seulement la formation de guérisseur mais aussi de maître du culte des esprits ancestraux [...] qui font partie intégrale de la cosmogonie[...] Il détient ainsi une place de médiateur entre les vivants et les morts. Il invoque les [esprits ancestraux] dans la divination [...] à l'aide de laquelle il établit le diagnostic et l'histoire du sens du mal. Il exécute les libations nécessaires pour garder l'ordre traditionnel et pour réparer les transgressions commises » (Félicia Heidenreich, 2000, p.552). Ce qui revient à dire que le rôle du guérisseur n'est pas que la préparation des remèdes, car il remplit un office qui favorise l'ordre et l'harmonie entre les communautés des vivants et des morts. C'est dans cette perspective

que la guérisseuse malgache Folorine Boataky explique à son interlocuteur qu'elle ne peut rien faire sans les ancêtres :

« La guérisseuse m'explique qu'elle va devoir demander aux ancêtres s'ils acceptent que je reste à ses côtés à l'observer pratiquer la médecine antandroy. Dans sa maison, Folorine dispose d'un petit espace dédié aux anciens : un simple recoin dans lequel s'entassent pêle-mêle des petits paniers emplis de ces plantes variées qui constituent la base de sa médecine. C'est aussi là qu'elle range un long bâton de bois au bout duquel est campé un chapeau au bord curieusement orné d'une succession de triangles rappelant l'emblème de son peuple, les épines. Je comprends que ces deux accessoires assureront la communication avec l'autre monde. Assise sur une chaise et tenant fermement son bâton à la verticale, tel un paratonnerre qui capterait les voix des ancêtres [...] Folorine halète étrangement et agite son corps, comme soudainement habité par les esprits ! Le verdict tombe : les ancêtres sont d'accord. [...] Elle m'explique y avoir recours lorsqu'elle ne sait pas quel traitement proposer ou lorsqu'elle souhaite se faire guider dans la cueillette des plantes utiles à la préparation de ses remèdes [...] Chaque traitement qu'elle prodigue lui a été soufflé par ses ancêtres » (Bernard Fontanille, 2015, p.90).

Ce récit signifie que la tradithérapeute dépend totalement de cette relation avec les ancêtres dans sa pratique.

Au regard de tout ce qui vient d'être souligné, nous ne prétendons à aucune exhaustivité dans cette étude. Car, nous sommes conscients qu'en s'intéressant au fonctionnement psychique des tradithérapeutes, nous menons un exercice complexe qui touche différents domaines des sciences humaines et sociales.

CHAPITRE III : METHODOLOGIE

Dans ce chapitre consacré à la méthodologie, nous abordons trois points importants de notre recherche. Le premier point intitulé *Le positionnement du chercheur*. Cette position face à l'objet d'étude concerne notre relation subjective avec cette enquête. Le deuxième point portera sur la méthode du recueil des interviews. Nous avons utilisé la méthode d'*entretien semi-directif*. Le dernier sera axé sur l'*analyse interprétative phénoménologique* que nous utilisons pour l'analyse des résultats.

1- Le positionnement du chercheur

On sait qu'en Sciences humaines et sociales, le chercheur comme observateur, n'est pas indépendant des données de son observation. C'est pourquoi il nous semble important de rendre compte dans ce chapitre de ma posture de chercheur. En effet, ma rencontre comme chercheur avec les tradithérapeutes a mis en jeu des phénomènes relationnels et contre-transférentiels. Du fait à la fois de mon statut de prêtre, c'est-à-dire de sachant, et de mon appartenance culturelle à la population de mon étude. J'étais dans une position « intraculturelle » dans le sens où nous partageons les mêmes représentations culturelles. Bien que notre cadre ne soit pas analytique, il n'en reste pas moins que la rencontre avec les tradithérapeutes comme toute rencontre intersubjective avait mis en jeu les phénomènes transférentiels. Nous savons que le transfert désigne en psychanalyse « le processus sur lequel les désirs inconscients s'actualisent sur certains objets

dans le cadre d'un certain type de relation établi avec eux et éminemment dans le cadre de la relation analytique » (Laplanche et Pontalis, 1967). On peut donc souligner une double dimension dans le transfert : l'actualisation du passé et le déplacement sur la personne de l'analyste. Comme chercheur, j'avais rencontré les tradithérapeutes dans leur dispositif. Cette rencontre m'a mis dans une position de la demande. Comment pouvons-nous démêler la complexité des aspects transférentiels dans cette rencontre ?

1.1- La question de la demande

Dans cette enquête auprès des tradithérapeutes, je me suis trouvé dans une position demandeur qui n'était pas simple au regard de mon statut de prêtre. Puisque le ministère pastoral me place dans une position du « sujet supposé savoir », celui qui détient un savoir venu d'ailleurs, d'un ailleurs tout puissant capable de tout solutionner. Le face-à-face avec les tradithérapeutes pendant les entretiens était donc aussi la rencontre de deux « sujets supposés savoirs » représentant deux univers différents de savoir. Mais ce renversement de rôle n'était pas connu par les tradithérapeutes qui ne connaissaient pas mon identité de prêtre et qui ne devaient pas la connaître afin d'éviter d'influencer leurs témoignages. De l'autre côté, je devrais moi-aussi faire abstraction de mon statut de prêtre pour ne pas non plus interférer à ce titre sur les résultats. Le principe de l'étude était donc que je sois accueilli comme un enfant du village qui étudie en Europe et qui est à la recherche d'éléments pour un travail académique. De fait, les tradithérapeutes étaient enchantés de ce retour au pays natal

d'un enfant du village pour apprendre ou s'approprier sa tradition. L'impression que j'ai ressentie est que les *nganga* se sentaient valorisés au point que c'était une « fierté » pour eux de me donner facilement les informations. Ils ont ressenti l'intérêt que j'accordais à ma tradition même si je vis en France. Car, on pense souvent que les jeunes Congolais voire Africains qui étudient en Europe ne reviennent plus au village ou ne s'intéressent plus à leur tradition. Ils donnent l'impression de tourner le dos à leur culture.

1.2- Le contre-transfert culturel

L'enquête auprès des tradithérapeutes nous a mis sur la voie de l'ethnographie. Selon Françoise Héritier, l'ethnographie « consiste à relever de façon systématique des données dans un domaine précis. On peut faire l'ethnographie de l'habitat rural, par exemple »(2018, p.50). L'ethnographie nécessite une immersion dans une communauté afin de « comprendre de l'intérieur les habitudes, les usages, les façons de faire, de penser [...] apprendre la langue si elle est différente de la sienne. [...] apprendre à se plier à certaines coutumes, à des façons de vivre... » (Descola, 2019, p.5). Mais dans cette enquête j'étais dans ma propre ethnie. Comme toute étude du terrain, j'étais confronté à quelques difficultés subjectives. Or, c'est à travers « la subjectivité de l'ethnographe que passe l'intelligence et la compréhension de la communauté au sein de laquelle il s'est immergé » (Ibid. p.6). Je découvrais l'univers des guérisseurs, j'étais fasciné voire attiré, mais je ressentais aussi une certaine crainte. Surtout lorsqu'un

tradipraticien a accepté de se faire filmer dans sa case de consultation et un autre m'a fait toucher son bâton de « connexion » avec les esprits des ancêtres. Bien qu'étant l'enfant du village, les guérisseurs étaient étonnés que je ne connaisse pas ces choses-là.

Dans son ouvrage *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Georges Devereux qualifie ses difficultés subjectives de « contre-transfert du chercheur face à son objet d'étude » (Nayrou, 2014, p.49). En effet, le chercheur, comme un observateur, doit considérer qu'il n'y a pas de données indépendantes de son observation. Pour Devereux, l'observateur « doit penser sa relation à l'observé de la même manière que le psychanalyste aborde la relation à son patient, en prêtant attention aux mouvements contre-transférentiels mais également aux affects transférentiels des individus qui sont objets de l'observation » (Ibid. p.49). Le contre-transfert ce sont les réactions de l'ethnologue ou de l'analyste. Le contre-transfert est « la somme totale des déformations qui affectent la perception et les réactions de l'analyste envers son patient » (Devereux, 2012, p.75) ou de l'ethnologue envers la communauté au sein de laquelle il s'est immergé.

Par ailleurs, le retour au pays natal pour cette enquête a été l'occasion d'une « révélation » sur ma propre initiation à la fonction thérapeutique. En effet, ma mère (née en 1938), m'a rappelé qu'à mon jeune âge (8 ans) ; j'étais soigné d'une maladie du dos par l'épouse de l'oncle de mon père et qu'à la fin du traitement ; elle m'avait transmis cette thérapeutique. Il apparut que cette enquête devenait en quelque sorte une quête sur moi-même. Comme dit Pavlopoulos « certaines expériences nous renseignent sur nous-même

parce que nous sentons qu'elles se produisent en nous et qu'elles portent sur un objet interne » (2010, p.86). Toutefois, cette enquête m'a mis à la fois devant un « embarras de l'identité » et m'a remis dans mon milieu ambiant (Descombes, 2013). J'étais écartelé entre deux systèmes culturels : L'un traditionnel auquel j'appartiens, l'autre moderne relevant de l'éducation scolaire et de la religion chrétienne. Car, « l'identité de quelqu'un se présente comme une liste d'attributs variés tels que la nationalité, éventuellement les origines, la profession, les engagements, les goûts, le sexe, les opinions, les goûts esthétiques » (Descombes 2013, p.20). Un autre point c'est que j'avais retrouvé mon milieu ambiant. En effet, « le monde ambiant n'est pas le monde "objectif" (le monde extérieur à la représentation qu'on s'en fait), mais il n'est pas non plus une simple *représentation* ("subjective") du monde réel. Il est un milieu de vie du sujet, milieu que ce dernier s'approprie en s'ajustant à lui, de sorte qu'il finit par le porter en lui-même » (2013, p.33). Ainsi, le monde ambiant est « à concevoir comme une *seconde nature* acquise par l'individu dans ses années d'apprentissage » (2015, p.64). Dans ce contexte, il est recommandé au chercheur d'appliquer le principe du décentrement. Le décentrement c'est « travailler sur soi, tenir à distance les certitudes reçues de sa société, de sa culture, ou acquises par sa propre expérience » (Godelier, 2016, p.98). C'est une obligation de « suspendre son jugement, se décentrer volontairement par rapport aux représentations des autres et de soi, ainsi que des valeurs exaltées par sa propre société » (Godelier, 2010, p.71). C'est pourquoi, il faut « briser le miroir de soi ». Car, le soi c'est « l'unité des divers Moi qui composent un

individu et changent au cours de son existence » (Ibid. p.55). Le soi est composé de plusieurs moi : le moi social, le moi intime et le moi cognitif.

2- Entretien semi – directif

Les entretiens menés auprès des ngangas sont semi-directifs. Un entretien semi-directif est une technique de collecte de données qui s'applique bien à la méthode qualitative et à notre méthode d'analyse des résultats, l'IPA. Nous avons monté un guide d'entretien. Il était formulé de trois groupes de questions. Les questions étaient ouvertes afin de donner la liberté aux participants de développer leurs réponses.

Le premier groupe de questions portait sur l'itinéraire du ngangas : Est-ce que vous pouvez nous dire comment vous êtes devenus ngangas ? Est-ce qu'il y a des ngangas dans votre famille ? Comment avez-vous vécu votre initiation ?

Le deuxième groupe de questions portait sur leur pratique thérapeutique : Comment faites-vous pour consulter les personnes ? Qu'est-ce qui vous permet de prescrire tel ou tel remède ? Quelle est votre spécialité ?

Le troisième groupe de questions était axé sur la place des esprits des ancêtres : Pourquoi dit-on que votre savoir est ancestral ? Quels sont ces ancêtres ? Quel genre de relation avez-vous avec vos ancêtres ?

Le guide d'entretien était plus ou plus suivi pendant les interviews tout en laissant les ngangas répondre librement aux questions. Les interviews ont eu lieu en langue Likouala.

Au plan éthique, tous les ngangas nous ont donné leur consentement pour les interviewer et pour utiliser les données. Les noms de ngangas ont été modifiés. Nous avons utilisé les pseudonymes. Les images ont été prises par nous-mêmes avec l'accord des ngangas. Celles qui proviennent d'autres sources sont signalées.

3- L'Analyse interprétative phénoménologique

La méthodologie d'analyse des entretiens que nous employons est celle de l'Analyse interprétative phénoménologique (IPA). Elle a été développée par Jonathan Smith (1996) au Royaume-Uni. Elle est une des « principales approches qualitatives en psychologie de la santé et en psychologie clinique. L'IPA consiste en l'étude minutieuse de l'expérience vécue telle qu'elle est exprimée » (Pascal Antoine, 2017, p.35). L'IPA permet de faire une description des faits tels qu'ils sont exprimés par les individus qui donnent du sens à ce qui leur arrive. Les thématiques de cette méthode ne qualifient pas seulement ; l'expérience des individus confrontés à la maladie, mais aussi les événements qui transforment la vie des individus comme celle des tradithérapeutes. L'IPA est la méthodologie de la recherche sur l'expérience subjective. C'est ainsi qu'au travers des entretiens, nous

allons essayer de comprendre le mode de fonctionnement psychique des tradithérapeutes.

Les trois courants majeurs qui influencent la méthode de l'IPA sont : la phénoménologie, l'herméneutique et l'idiographie. Ces ancrages épistémologiques de l'IPA en font une démarche de recherche inductive, c'est-à-dire une analyse guidée par les données elles-mêmes dont seul un examen au plus près et sans a priori permet de révéler des éléments d'interprétation (Restivo et al. 2017, p. 4). Pour l'IPA, le sens que les individus confèrent à leur expérience à partir de leur discours devient l'expérience elle-même. Le matériau de cette méthode est constitué des mots et expériences des participants. Dans le cadre de ce travail, le matériau est constitué par les propos des tradithérapeutes. Cinq entretiens ont été analysés suivant les différentes étapes de l'IPA (Cf. Annexe II). Nous pouvons nous arrêter d'abord sur l'épistémologie de l'IPA.

3.1- La phénoménologie

La méthode de l'IPA mène une « étude approfondie de l'expérience individuelle vécue, basée sur la formulation propre qu'en fait la personne » (Antoine, P. Smith, J. A. 2017, p.375). Cette étude prend sa source dans le courant philosophique de la phénoménologie initié par Husserl. La phénoménologie est un courant philosophique centré sur l'expérience. Husserl défendait le principe d'une analyse des phénomènes tels qu'ils

apparaissent à la conscience. Ce qui implique un examen attentif de l'expérience humaine. Pour Husserl, il est fondamental de tenter « un retour aux choses mêmes ». Cela implique une volonté de laisser les choses se présenter telles qu'elles sont, avec les propres mots des sujets, et en mettant de côté, autant que possible, les hypothèses scientifiques et les attentes personnelles. L'essentiel de la démarche repose sur le rapport subjectif de son expérience par la personne. L'IPA repose sur une tendance considérée comme universelle de réflexion sur soi et d'interprétation de ses propres expériences de sorte qu'elles prennent sens. Cette compréhension est exprimée imparfaitement sous forme d'une histoire personnelle. L'analyse de cette narration permet de comprendre quel sens est donné et surtout comment du sens est donné à une expérience (Ibid.).

L'analyse est qualifiée d'interprétative, car le chercheur est personnellement engagé dans l'analyse, inscrivant l'IPA dans une perspective herméneutique et cohérente avec la phénoménologie herméneutique de Heidegger. Heidegger avait entamé une « œuvre centrée sur le *Dasein*, terme désignant l'existence dans le langage courant allemand ». Pour lui, « si les choses sont, elles n'ont pas d'existence en tant que telle contrairement à l'homme. Seul l'homme existe car, tout à la fois, il est et s'interroge sur ce qu'est être » (Antoine, 2017, p.37). Au demeurant, la quête de Heidegger porte sur le sens de l'existence mais aussi sur la temporalité, sur l'idée que l'existence s'inscrit dans le temps (Ibid. p.38). Pour Smith les avancées de Heidegger ont nourri l'IPA car : « l'être humain ne peut être conçu qu'à travers un monde singulier d'objets et de personnes,

à travers un langage et des relations. L'être-au-monde est constitutivement temporel et relationnel et cela joue un rôle essentiel dans l'interprétation que le psychologue peut élaborer » (Ibid. p.38).

L'IPA s'est inspirée aussi de l'œuvre de Merleau-Ponty qui affirme « la nécessité d'inscrire l'expérience et de comprendre l'existence dans un être-au-monde contextualisé et en particulier incarné » (Antoine, 2017, p.38). Merleau-Ponty a donné un rôle au corps dans la phénoménologie. Car, « c'est par le corps qu'apparaissent un ensemble de phénomènes [...] Percevoir le monde vécu, c'est-à-dire saisir un sens immanent au sensible, précède tout jugement ou toute objectivation. Le sens de l'existence passe par cette perception car notre corps est notre ancrage dans un monde. Avec Merleau-Ponty, la conscience est incarnée et l'existence est un corps-au-monde. [...] Nous percevons le monde par notre corps et nous donnons du sens, notamment concernant autrui et ses comportements, à partir de notre conscience incarnée et singulière » (Ibid. p.38-39). L'IPA ne porte pas sur l'expérience pure, par nature inaccessible, mais tente de s'en approcher autant que possible via le sens que lui donne la personne (Ibid. p.40).

3.2- L'herméneutique

L'IPA ne se fonde pas seulement sur la phénoménologie mais aussi sur l'herméneutique. L'herméneutique est la théorie de l'interprétation et l'art de comprendre. Antoine souligne que « si le cadre initial de

l'herméneutique est l'exégèse biblique, elle est devenue une base pour l'interprétation d'un vaste ensemble de documents, y compris littéraires... Elle prend en compte le texte lui-même, les intentions de l'auteur, le rôle joué par le contexte de production du document et le contexte de son interprétation. S'agissant, avec l'IPA d'interpréter les propos et de comprendre le sens des échanges au cours d'un entretien de recherche, l'herméneutique constitue aussi une base essentielle ». Ce qui implique une « double herméneutique » tenant compte tout à la fois de l'engagement du participant pour accéder et donner du sens à son expérience personnelle, et de l'engagement du chercheur pour analyser la démarche du participant. La qualité des résultats est donc potentialisée par la capacité du participant d'accéder à son expérience, de lui donner du sens et de partager cette compréhension avec l'autre, de même que par les capacités du chercheur à faciliter cette démarche durant l'entretien (Antoine et Smith, 2017, p.375). Le courant de l'herméneutique est représenté par des penseurs comme Heidegger, Gadamer et Schleiermacher.

Pour Heidegger « l'accès à l'expérience est indissociable de son interprétation » (Antoine, p.41). Il est nécessaire de « veiller à interpréter ce qui survient plutôt que ce qu'on en attend ou ce qu'on croit en savoir » (p.41). Ce qui signifie qu'en IPA, il ne faut pas que « ce qu'on amène de nous modifie l'analyse de ce qui apparaît et il faut être prêt à voir se modifier ce qu'on a amené et ce qu'on est » (p.41). C'est ici cette idée de mettre à côté ses « préconceptions ». Gadamer insiste de son côté sur « la relation complexe entre ce qui est interprété et l'interprète » (p.42). C'est pourquoi

il faut « être conscient de ce qu'on amène pour ne pas être entravé dans le travail interprétatif et être capable de saisir l'altérité dans le texte » (Ibid.).

Schleiermacher distingue deux types d'interprétations : grammaticale et psychologique. L'interprétation grammaticale est « basée sur la signification textuelle de chaque mot, le sens du mot dans la phrase, de la phrase dans le paragraphe et du paragraphe dans le texte » (Ibid.). Tandis que l'interprétation psychologique repose sur une immersion dans le système de pensée du participant, son intention dans le choix des mots en tenant compte du contexte biographique et sociétal. Pour le chercheur, il s'agit alors de se baser sur le contenu de l'entretien, tout en se décalant du discours pour saisir ce qui échappe partiellement au participant.

3.3- Une démarche idiographique

L'IPA repose, aussi, sur une démarche idiographique parce qu'elle « porte sur le particulier plutôt que sur le général » (Ibid. p.45). L'approche idiographique implique l'objectif de porter attention à la dimension singulière de l'expérience subjective. Cela permet de se concentrer, de façon détaillée et en profondeur, sur un phénomène particulier, tel qu'il est vécu et compris par une personne dans un contexte donné. En pratique, cela se traduit par un petit échantillon, parfois un cas unique. Le cas est étudié dans une démarche qui part du singulier vers des propositions plus générales.

3.3.1- Les différentes étapes de l'IPA

Tableau n°1 : Les six étapes de l'IPA et leurs objectifs (Smith, 2009)

Étapes	Objectifs
Étape 1 : Ecoute, lecture et relecture de l'entretien	Immersion dans les données et entrée dans le monde du participant (démarche compréhensive).
Étape 2 : Annotations initiales	Production d'un ensemble de notes et de commentaires compréhensifs et détaillés sur les données en considérant le contenu sémantique du discours ainsi que le langage utilisé par le participant.
Étape 3 : Développement de thèmes émergents	Production de thèmes reflétant à la fois le discours du participant et la démarche d'interprétation active de l'analyse.
Étape 4 : Recherche de liens entre thèmes émergents	Production d'une structure capable de rendre compte des aspects les plus intéressants et importants du récit du participant en regroupant et mettant en lien les thèmes produits lors de l'étape précédente.
Étape 5 et 6 : Passage au cas suivant et recherche de liens entre les entretiens	Application des étapes 1 à 4 sur un nouvel entretien puis recherche des liens entre les différents entretiens sélectionnés pour l'analyse.

4- L'orientation épistémologique

On sait qu'il existe des interactions réciproques entre le dehors (la culture au sens anthropologique) et le dedans (le fonctionnement psychique de l'individu). Pour essayer de les comprendre dans ce travail nous nous sommes appuyés sur deux approches : ethnographique et psychologique. L'approche ethnographique concerne les entretiens menés auprès des tradithérapeutes Likouala. Tandis que l'approche psychologique concerne l'application de la méthode de l'IPA (Interpretative Phenomenological Analysis) à l'analyse des entretiens. Le recours à deux approches nous oblige de tenir un « double discours » explicatif de notre sujet. Notre position épistémologique est celle de George Devereux, une perspective complémentariste qui a donné naissance à l'ethnopsychiatrie. Devereux avait introduit la notion de complémentarisme afin de prendre en compte le discours anthropologique et le discours psychologique, et d'édicter leur autonomie conceptuelle en même temps que leur interdépendance. Ainsi, l'ethnopsychiatrie est une recherche sur la relation entre le psychisme et la culture. C'est cette perspective qui est aussi à la base de la clinique transculturelle dans le sillage de Baudet et Moro.

CHAPITRE IV : ANALYSE DES RESULTATS

Nous savons que l'IPA est une démarche idiographique ; en pratique, cela se traduit par un petit échantillon, parfois un cas unique, d'analyse. Le cas est étudié dans une démarche qui part du singulier vers des propositions plus générales. Ma directrice m'a demandé d'analyser cinq entretiens sur douze, mais il me revenait de faire le choix des entretiens à analyser. J'ai choisi les entretiens I, II, VI, VII et IX. Le choix ne s'est pas fait de manière arbitraire. Sachant qu'il y avait neuf hommes et trois femmes interviewer, il était de bon aloi de choisir trois hommes et deux femmes. C'est ainsi que je me suis fixé quelques critères d'inclusion et d'exclusion. Ces entretiens sont analysés suivant les différentes étapes de l'IPA (Cf. Annexe II).

1- Critères d'inclusion

Les critères d'inclusion qui ont permis de sélectionner les cinq entretiens sont les suivants : le parcours initiatique, la pratique thérapeutique, la relation avec les esprits des ancêtres et la dénomination de soi.

1.1- Selon le parcours initiatique

Tout ngangas a un parcours initiatique, mais le ngangas devrait renseigner un peu plus sur ce parcours ; surtout le mode de transmission du savoir thérapeutique auquel il a été initié.

1.2- Selon la pratique thérapeutique

Tout ngangas est un thérapeute, donc le choix portait un peu plus sur les entretiens où le ngangas donnait un peu plus d'explication sur sa pratique thérapeutique.

1.3- Selon la relation avec les esprits des ancêtres

Le ngangas est dépositaire du savoir ancestral, c'est ainsi qu'il devrait dire comment il comprend cette relation et comment cette relation l'aide dans sa pratique.

1.4- Selon le critère de dénomination de soi

Il nous a semblé aussi important dans le choix des entretiens à analyser que le nganga se reconnaisse comme tel, comme quelqu'un qui soigne les maladies et qu'il s'identifie à cette fonction thérapeutique.

2- Critères d'exclusion

L'échantillon d'analyse des entretiens était limité à cinq entretiens. Les critères d'inclusion ont permis de faire la discrimination des sept autres entretiens.

3- Les différentes étapes de l'IPA

3.1- Première étape : lecture et relecture

La première des six étapes de l'IPA est la lecture et relecture de l'entretien. L'objectif est l'immersion dans les données afin d'entrer dans le monde du participant. L'analyste est ici dans une démarche de compréhension qui lui permet de saisir les catégories organisant le monde et l'expérience du participant.

3.2- Deuxième étape : annotations initiales

La deuxième étape de l'analyse est l'annotation et le commentaire de l'entretien (Cf. Annexe II). Cette étape peut démarrer spontanément dès la première lecture ; celle-ci évoque d'emblée un certain nombre d'idées et d'images exploratoires intéressantes à consigner pour la suite. On utilise ici la version imprimée de l'entretien avec de larges marges pour être à l'aise dans l'annotation. Les commentaires peuvent être descriptifs, linguistiques ou conceptuels.

3.3- Troisième étape : développement des thèmes émergents

Après l'étape de l'annotation et du commentaire de l'entretien, l'étape suivante est celle du développement des thèmes émergents. L'importance de la qualité des notes prises précédemment prend tout son sens lors de cette étape dont les commentaires produits par l'analyse constituent le matériau.

3.4- Quatrième étape : Recherche des liens entre les thèmes émergents

Cette étape consiste à rechercher les liens entre les thèmes produits par l'analyse des entretiens. C'est la recherche d'une organisation permettant d'articuler les thèmes les uns aux autres. Il s'agit ici de produire une structure capable de rendre compte des aspects les plus intéressants et les plus importants des entretiens. Les liens établis entre les thèmes émergeant des différents entretiens se présentent comme différentes fonctions accomplies par les nganga (devin, thérapeute, médiateur). Ces thèmes représentent tous les entretiens de cette recherche. Ils sont présentés dans le tableau n°3.

Tableau n°2 : Différentes phases mises en œuvre pour la recherche de liens entre les thèmes émergents dans l'IPA (Smith, 2009)

Phase 1 : Premier regroupement des thèmes produits à l'étape 3	Regroupement « spontané » des thèmes : productions des premiers <i>clusters</i> . Labellisation des <i>clusters</i> émergents sur la base de leur unité de sens et de leurs liens aux autres <i>clusters</i> . Lors de cette phase : certains thèmes sont écartés de ce premier regroupement et un déplacement de thèmes d'un <i>cluster</i> à un autre est possible.
--	---

<p>Phase 2 : Application de la phase 1 aux thèmes précédemment écartés</p>	<p>Emergence de nouveaux <i>clusters</i> composés des thèmes initialement écartés. Labellisation des <i>clusters</i> émergents sur la base de leurs liens aux <i>clusters</i> existants (relation de cause à effet, relations antagonistes ou positives)</p>
<p>Phase 3 : Rédaction</p>	<p>Rédaction d'une description de la structure émergeant des phases 1 et 2</p>
<p>Phase 4 : Recherche des thèmes superordonnés</p>	<p>Regroupement de <i>clusters</i> formant des unités de sens : production de thèmes superordonnés. Labellisation des thèmes superordonnés. Retrait de certains <i>clusters</i> évalués comme insuffisamment saisissants pour décrire l'expérience du participant. Transformation de certains <i>clusters</i> en thèmes superordonnés compte tenu de leur saillance par rapport à la problématique.</p>
<p>Phase 5 : Mise en forme</p>	<p>Création d'un tableau ou d'une figure éclairant les aspects les plus saillants de l'expérience du participant</p>

4. Discussion de l'analyse des cinq entretiens

Après l'analyse des cinq entretiens (Cf. Annexe II), un certain nombre de points sont à retenir. Ils nous permettent de dégager les thèmes essentiels qui caractérisent l'ensemble de la population de cette recherche. De l'analyse du premier entretien nous pouvons retenir les thèmes suivants : don de guérison familial, spécialité (stérilité féminine), étiologie (divination, rêves), autre formation de communication (papillon).

Les thèmes qui se dégagent dans l'analyse du second entretien sont: la transmission par révélation, objet médiateur (mokossa), relation avec les esprits des ancêtres (la mort, les morts), éthique (humilité, courage, bienfaisance), étiologie (divination, rêves).

Les thèmes du troisième entretien analysé sont les suivants : la croyance (esprits des morts, esprits de la nature, univers visible et invisible, la sorcellerie, sacré), médicaments (plantes médicinales, les remèdes viennent des règnes végétal, minéral et animal), relation avec les esprits des ancêtres, éthique (stabilité), divination (ngomba).

Les thèmes qui émergent de l'analyse du quatrième sont les suivants : le don de guérison familial, la dépendance aux ancêtres, l'importance de la vision (rêves, double-vue) et l'éthique (secret professionnel, la bienfaisance).

Enfin, les thèmes qu'on peut retenir dans l'analyse du cinquième entretien sont les suivants : apprentissage, itinéraire thérapeutique (tradition, religion, médecine), spécialité (stérilité féminine).

Les différents thèmes de l'analyse des résultats peuvent être répartis en quatre thèmes principaux : la divination, le traitement, la médiation et l'éthique. Le thème de la divination est composé de l'initiation (don, apprentissage, révélation), les différentes formes de divination (djéké, ngomba, ekenga), la double vue, les rêves et la sorcellerie. Le deuxième thème concerne le traitement (étiologie, les plantes médicinales, les spécialités des nganga). Le troisième thème est celui de la médiation. Il est constitué des objets médiateurs, la relation avec les esprits des ancêtres (la mort et les morts). Enfin, le thème sur l'éthique concerne la bienfaisance, la stabilité, le secret professionnel. Les thèmes qui concernent la divination, le traitement et la médiation peuvent être considérés comme les fonctions du nganga : la fonction divinatoire, la fonction thérapeutique et la fonction médiatrice. Les thèmes seront présentés dans un tableau dans la quatrième étape.

Tableau n°3 : Thèmes et sous-thèmes retenus et communs aux entretiens

Thèmes	Sous- thèmes
Fonction divinatoire	Initiation (don, apprentissage, révélation) ; divination (djéké, ngomba, ekenga) ; double-vue, rêve, sorcellerie.
Fonction thérapeutique	Etiologies (divination), traitement (plantes médicinales), spécialité (stérilité, fractures).
Fonction médiatrice	Objets médiateurs (mokossa, bâton, papillon, oiseau), rôle des ancêtres (la mort, les morts).
Ethique	Bienfaisance, stabilité, secret, courage.

CHAPITRE V : INTERPRETATION DES RESULTATS

Dans ce chapitre, nous allons donner une interprétation des résultats des thèmes et sous-thèmes sélectionnés. Les thèmes et les sous-thèmes tirés de l'analyse des résultats représentent tous les ngangas que nous avons interviewés. Car, tout ngangas est devin, thérapeute et médiateur entre les vivants et les esprits des ancêtres.

Thème I : La fonction divinatoire du ngangas

Le ngangas est un devin. Car, il dit le passé, le présent et prédit les événements à venir. Cette fonction peut être considérée comme sa première fonction, parce que le ngangas n'est pas seulement consulté pour les maladies mais tout ce qui concerne la malchance, l'infortune, l'échec, la mévente, l'amour, la promotion sociale, la réussite... Mais, il ne peut pas consulter s'il n'est pas initié. C'est pourquoi dans cette fonction divinatoire nous commençons par l'initiation. Après l'initiation, nous aborderons le point sur la divination et autres facultés qui permettent au ngangas de voir l'invisible. Le point sur la sorcellerie est abordé dans ce thème, parce que la sorcellerie est l'une des causes principales de consultation du ngangas.

1- L'initiation

L'initiation du nganga s'inscrit dans un cadre familial. Le nganga est d'abord un héritier du savoir ancestral de sa famille. On connaît trois formes d'initiation : le don, l'apprentissage et la révélation.

1.1- Le don

Le mot don est polysémique. Il traduit un présent, ce qu'on donne gratuitement à autrui, aptitude innée à quelque chose, ce qu'on reçoit de la divinité, de la nature. Magali Jenny indique que « ce don n'a pas une définition, une forme et une transmission unique, mais un véritable guérisseur ne saurait être efficace sans lui. Qualité innée ou héréditaire, il a été transmis par une autre personne » (Magali Jenny, 2017, p.41). En effet, le don « procéderait d'une transmission plus complexe. L'origine du don reste mystérieuse, même pour ceux qui en sont dotés » (Eve-Emmanuelle Schmitt, 2018, p.60). Les nganga savent qu'ils sont des héritiers du don de guérison familial.

« Je suis dans une famille des nganga, mes grands-parents des deux côtés étaient des nganga, mon père aussi mais j'ai appris auprès de mon grand-père parce que je vivais avec lui [...] c'est un don que j'ai reçu ; je

suis aussi en train de préparer mon fils. Il connaît déjà beaucoup de choses. C'est un don de notre famille » (Cf. Annexe I. Entretien I).

« Je suis né dans une famille qui a ce don depuis nos ancêtres, et j'ai été initié par mon père [...] nos ancêtres étaient des guérisseurs, ils nous ont laissé ce pouvoir dans notre famille » (Cf. Annexe I. Entretien II).

Chez les Baré « la transmission de la connaissance de guérisseur [...] se fait d'abord dans la famille consanguine puis dans la famille par alliance [...] En fait, un guérisseur ne peut pas transmettre ses connaissances à ses filles, et quand il n'a pas de fils, que ceux-ci habitent loin ou qu'ils ne s'y intéressent pas, il passe le relais à un beau-fils » (Aparecida Gourevitch, 2018, p.218). On remarque un aspect de la question du genre dans la transmission héréditaire. La transmission passe d'un homme à un autre et d'une femme à une autre. Ce qui revient à dire qu'un homme ne peut pas initier une femme, et qu'une femme n'est pas initiée par un homme. Dans ce sens, les initiations des femmes et des hommes se passent séparément. On peut parler de l'égalité de l'homme et de la femme du point de vue initiatique. Car, ils possèdent les mêmes savoirs thérapeutiques qu'ils se transmettent entre eux.

Le « *grand frère de papa qui était guérisseur [...] Il a commencé à m'apprendre à connaître les plantes...* » (Cf. Annexe I. Entretien IV).

« C'est ma grand-mère, côté maternel qui m'a appris ce métier. Maman ne voulait pas trop, j'étais beaucoup aimée par ma grand-mère...

Je partais chez elle souvent après l'école. Je devais avoir 12 ans... Enfin, j'ai cessé d'aller à l'école... » (Cf. Annexe I. Entretien VI).

1.2- L'apprentissage

L'apprentissage évoque le fait d'apprendre un métier manuel sous la direction d'un maître. Cet apprentissage est pratique puisque le nganga acquiert les connaissances et les capacités sur le terrain. Généralement, le temps de l'apprentissage pratique est très long. L'initiation par apprentissage signifie que l'art thérapeutique n'est pas seulement un don mais un savoir.

«...c'est le fait de rester pendant longtemps en traitement auprès de mon beau-père que j'ai appris beaucoup de choses, maintenant je soigne les femmes qui ont des difficultés à avoir des enfants. [...] je suis seulement une malade non guérie qui guérit maintenant. J'utilise les mêmes recettes, le même dosage que ce que faisait mon beau-père » (Cf. Annexe I. Entretien IX).

L'apprentissage est oral, car « il n'y a pas de livre écrit. Le seul livre ouvert est celui de la nature. C'est auprès d'un ancien expérimenté dans ce domaine que l'on doit aller chercher ce savoir [il] joue le rôle de guide, mais ne donne pas un enseignement académique. Cette attitude oblige l'apprenant à rester éveillé et à aiguïser sa mémoire, car, il faut retenir

l'usage de chaque espèce de plantes et la maladie qu'elle guérit ou sur laquelle son action est efficace » (Rogatien Comlan Segla, 2015, p.27).

1.3- La révélation

Le terme révélation à une connotation spirituelle, d'un fait qui ne dépend pas des humains. Ce mot "*revelatio*" signifie « action de découvrir, de laisser voir » dérivé de *revelare*, « dévoiler, révéler ». On parle de l'initiation par révélation lorsqu'une personne devient nganga sans une intervention humaine. C'est une élection du nganga par les esprits des ancêtres. Mais, l'élu traverse les épisodes psychopathologiques. Il est en proie aux hallucinations auditives ou visuelles. On constate une désorganisation de sa personnalité.

« J'étais d'abord très malade, j'étais devenu fou. J'entendais les voix qui me parlaient. Elles m'instruisaient. Elles me demandaient d'aller à la forêt : « Va dans la forêt, il y a un arbre, tu le coupes, c'est avec ça que tu vas guérir les gens ». Elles ajoutaient encore « notre pouvoir ne doit pas être perdu ». Je refusais de suivre ce que j'entendais, et j'étais de plus en plus fou. Tout le monde me prenait aussi pour un fou. [...] J'ai fini par suivre les voix. J'ai été conduit à la forêt où j'ai trouvé le Mokossa... C'est ce Mokossa qui me permet de voir, de communiquer avec les Bakoko... et de soigner les malades » (Cf. Annexe I. Entretien II).

« La nuit, vers minuit, je vois dans le rêve trois personnes que je connais, une femme et deux hommes qui m'ont remis trois bougies. C'est en recevant ces bougies que je suis rentrée en transe jusqu'au matin, je suis devenue comme une folle, je chantais, je dansais, et cela a duré toute une journée. C'est comme ça qu'on m'a fait voir beaucoup de choses bonnes comme mauvaises... On m'a tout montré et on m'a instruit sur tout » (Cf. Annexe I. Entretien XI).

Il faut noter que les troubles vécus par le futur thérapeute sont transitoires. Généralement, ils prennent fin sans aucune intervention. Durant cette période, le futur thérapeute est considéré comme atteint de la folie. Mais, il sera reconnu et accepté comme nganga par sa communauté.

2- La divination

Le nganga est consulté pour déterminer l'origine et la cause d'une situation. Cette situation n'est pas forcément une maladie mais tout ce qui empêche un individu de jouir de sa vie. La divination est un moyen de connaissance. C'est pourquoi la divination est un diagnostic. Dans ce contexte « le diagnostic doit chercher une explication au-delà du corporel, dans le registre du courroux d'un esprit, irritation provocatrice d'une maladie, dans une négligence du malade lui-même envers les codes moraux ou dans la sorcellerie émanant de l'environnement social » (John

Janzen, 1984-1985, p.287). Autrement dit, les événements graves ou qui se répètent tels que maladie, infortune, mort sont-ils causés par une malveillance humaine, par l'intervention d'esprits ou de sorciers, ou par une rupture d'interdits ? Pour répondre efficacement à ces questions que se posent les êtres humains, les devins utilisent un arsenal de techniques divinatoires, d'objets ou de supports aux formes et à utilisation variées, qui sont autant de réceptacles adaptés aux diverses puissances auxquelles ils se réfèrent (*Musée de l'Homme*). Nous avons noté trois techniques divinatoires. Les techniques divinatoires sont nommées d'après leur support : le *djéké* (cauris), le *ngomba* (porc-épic) et l'*ekenga* (un élément).

2.1- La divination par les cauris ou *djéké*

Le jet des cauris est une des techniques divinatoires les plus pratiquées au monde. Le terme de *djéké* dans les langues congolaises désigne les cauris. Les cauris servent à orner les masques. Mais les *nganga* s'en servent comme des supports à la divination.

« Ma connaissance vient des cauris. Je sais jouer et lire les cauris. C'est très facile ! Je les avais reçus dans le rêve et par trois fois j'avais refusé. On m'a dit de les prendre, car c'est avec les cauris que je traiterai les gens. Au réveil, je les avais en mains dans ce mouchoir [Il nous montre le mouchoir avec les cauris] Je les ai reçus en France pendant ma formation en communication. Et, je suis rentré au pays pour venir au village, car j'avais

su que mon grand-père était sur le point de mourir c'est pourquoi on m'avait transmis les cauris [le mouchoir avec les cauris qu'il avait reçu dans le rêve, il le reconnaît lors de la transmission]. Je suis rentré au pays quelques mois après, tout s'est passé exactement comme j'avais vu dans le rêve » (Cf. Annexe I. Entretien I).

« C'est une amie qui m'avait appris à jouer au djéké [...]. C'était un passe-temps au début. Cependant à force de jouer je suis devenue moi aussi une spécialiste. C'est très facile à jouer, il suffit de prendre du temps d'apprendre » (Cf. Annexe I. Entretien IX).

Pour le premier nganga, la divination avec les cauris est un héritage (don) tandis que pour le second, elle est un apprentissage. On constate que cela est lié au mode d'initiation du nganga.

En effet, les cauris sont des coquilles des mollusques en formes rondes.

« Le cauri est un petit coquillage blanc, avec une fente d'environ 3 cm, découvert pour la première fois dans les îles Maldives. Il est connu dans l'univers scientifique comme le *Cypraea moneta*. Il doit son nom scientifique au fait qu'il était utilisé comme monnaie [en Asie, en Océanie et en Afrique]. Il est fortement apprécié dans le domaine de l'art et de la magie... Généralement le devin procède à plusieurs jets d'un certain nombre de cauris et fait son interprétation selon les positions qu'ils prennent. Pour interpréter les jets des cauris, il est bien de savoir que la face avec la fente représente à la fois une réponse positive, mais également le côté féminin. La face bombée représente [en revanche] le côté masculin et une réponse négative. La disposition des cauris peut correspondre aussi à des signes géomantiques. C'est ainsi que le tradithérapeute peut obtenir les réponses aux différentes questions sur la maladie par rapport à l'origine, le pronostic, le diagnostic, les sacrifices, les incantations, le traitement et les interdits » (Segla, 2014).

Le devin joue avec les cauris, il les mélange et les jette sur le tissu ou sur la natte comme les dés du jeu de lido puis procède à la lecture de position. Il peut répéter plusieurs fois suivant les cas en invitant le consultant à dire ses problèmes. Les cauris « peuvent être jetés sur un van ou une petite serviette composée de fils de coton, colorés ou non formant des carreaux. Les positions des cauris par rapport aux carreaux dictent les réponses. Les cauris peuvent également être jetés sur de la terre... l'examen de leurs dispositions propres et respectives les uns par rapport aux autres ainsi que leurs positions à l'endroit, à l'envers, sur le côté, etc., donne au devin des éléments d'information pour l'interprétation » (Joseph Kerharo, 1969, p.281).

Image n°7 : Les cauris sur un tissu.



Les cauris, appelés djéké, servant à la divination

2.2- La divination avec les piquants de porc-épic ou *Ngomba*

Le terme *ngomba* désigne dans les langues congolaises le mammifère rongeur dont le dos et les flancs sont couverts de longs piquants qu'il dresse pour se défendre, le porc-épic. Les thérapeutes utilisent ses piquants pour la divination. Les éléments qui constituent la pratique du *ngomba* sont : le piquant du porc-épic, la tige d'une feuille de bananier, la poudre du kaolin, les coquillages et les petites pierres. Le *nganga* pique à plusieurs reprises les piquants du porc-épic sur la tige de la feuille de bananier en répétant les motifs de consultations.

« Le ngomba est très pratiqué chez nous ici. Il se transmet très facilement. L'initiation est aussi simple : ce n'est pas comme chez les autres qui utilisent le miroir ou l'huile, ça s'est très compliqué. Pour le ngomba, on te fait boire une potion très simple pour aiguïser ton attention [éveiller l'esprit] ou bien on te fait une incision dans le bras, cette forme fonctionne comme une décharge électrique qui te permet de savoir ce qui est bon et ce qui est mauvais. Tout cela donne la capacité de comprendre les choses cachées. On appelle cette pratique ngomba à cause du piquant de porc-épic qui sert à piquer plusieurs fois sur la tige d'une feuille bananier. On ajoute aussi le kaolin et d'autres petits trucs tout simplement pour se protéger des esprits perturbateurs souvent envoyés par les sorciers pour fausser les données... » (Cf. Annexe I. Entretien VI).

Image n°8 : Les objets de la divination du *ngomba*



Les éléments de la divination du ngomba : la tige du bananier, les pots contenant les pierres et la poudre blanchâtre dans un autre.

2.3- La divination avec l'huile de palme ou *Ekenga*

Le mot *ekenga* dans les langues congolaises désigne les pratiques divinatoires qui utilisent les éléments comme le feu, l'eau, l'huile. Cette forme de technique divinatoire est très complexe. Elle est liée à la transmission par "révélation".

« Je vois tout avec de l'huile de palme. Je verse de l'huile dans un récipient puis je vois le problème de la personne ; je vois ce que je peux faire et ce que je ne peux pas faire [...] il y a toute une préparation de cette huile en amont avant qu'elle ne soit utilisée pour la voyance » (Cf. Annexe I. Entretien II).

Les différentes techniques divinatoires permettent au nganga d'établir un lien de cause à effet. L'unique moyen qui lui permet de dire le passé, le présent et de prédire le futur ; mais aussi de connaître et de distinguer les causes naturelles des causes surnaturelles. Au demeurant, de tout temps, les thérapeutes ont toujours utilisé la divination comme un moyen de pronostic. Dans la Grèce antique « tout en étant un acte rationalisé reposant sur l'observation des moindres signes et sur la prise en compte de multiples facteurs, le pronostic du médecin hippocratique se ressent d'un héritage, la forme traditionnelle de la prophétie, et d'une occurrence, celle des devins » (*Hippocrate*, p.95). Le médecin était considéré aussi comme un devin. De même Apollon de Delphes était à la fois un médecin et un devin (*Ibid.*p.98).

3- La fonction de la double-vue

Dans la recherche de la cause du mal, le nganga ne se sert pas seulement de la divination mais aussi de la double vue qu'on appelle aussi « les quatre yeux ou les yeux de la nuit ». La double vue fait du nganga un

voyant. La fonction de la double vue c'est la voyance. La double vue est automatique pour l'initiation par révélation. Par contre, pour d'autres formes d'initiation (don et apprentissage), le ngangas doit subir une autre initiation. Il nous faut noter que la double vue n'est pas réservée seulement aux guérisseurs. Éric de Rosny souligne qu'« on peut se faire ouvrir les yeux sans pour autant devenir ngangas. Le rite se suffit à lui-même et n'oblige pas le bénéficiaire à s'engager plus avant. Dans la société, il existe ainsi des vigiles subalternes qui ont les yeux grands ouverts sur la nuit, à la façon des sentinelles, sans autre fonction que de veiller et d'avertir » (1996, p.326).

En effet, dans le cas de l'initiation par révélation, le ngangas déclare qu'« *ils [ancêtres] m'ont ouvert les yeux pour voir les choses du monde de la nuit* » (Cf. Annexe I. Entretien II).

« *La double-vue c'est comme celui qui est allé à l'école qui sait lire et écrire et celui qui n'y est jamais allé. Et puis on peut augmenter ses degrés selon ses capacités, exactement comme celui qui a fait les études supérieures et celui s'est arrêté quelque part au niveau secondaire !* » (Cf. Annexe I. Entretien VII).

Il appert que la double vue est importante pour le ngangas. C'est le même témoignage que donne un ngangas à Éric de Rosny : « La vision pourrait m'apporter la prévoyance. Car, sans la vision, il y a des risques quand on soigne un malade : par exemple, peut-être aurai-je dû me tourner vers la droite, pendant que je traitais le malade plutôt que vers la gauche... Parfois des ennemis sont là, ils sont en train de vous attaquer : si vous avez la vision, vous les voyez. Si vous les voyez, vous pouvez vous en débarrasser,

tandis que si vous ne les voyez pas, ils peuvent vous arrêter. Voilà ce qui manque » (1996, p.312). Selon Marie-Christine Lammers les nganga sont les « maîtres de la nuit ». Surtout « ils ne détiennent pas seulement une connaissance profonde de la pharmacopée locale, pouvant ainsi manipuler une panoplie de remèdes traditionnels, ils sont également aptes à détecter grâce à leur don de « double vue » les manigances sorcières invisibles, premières causes du mal dans les représentations de la malchance et de la maladie » (2004, p.79).

L'initiation à la double vue est complexe. Elle est forme d'identification de l'humain au non-humain.

« **Baketi** : [...] Il y a aussi les yeux de la nuit que tout le monde peut acquérir, il suffit d'être courageux, car on voit les choses de l'autre-monde. Là aussi il y a plusieurs degrés des yeux de la nuit selon votre initiation, selon l'animal de votre initiation. Mais pour un nganga la double-vue, cette vision, c'est important surtout pour déjouer les attaques des sorciers, et pour protéger les gens. **Enquête** : C'est grâce à la double vue que vous connaissez les origines et les causes des problèmes ? **Baketi** : Oui ! Exactement, mais, il ne faut le dire. Il ne faut pas dire aux gens ce que tu vois sinon ils peuvent se retourner contre vous-mêmes, parce que dire à quelqu'un que son mal est l'œuvre de la sorcellerie cela vous demande de le prouver et donc ça devient une accusation qui peut mal tourner, alors on garde tout ou on esquivé de traiter la personne. **Enquête** : Est-ce que vous pouvez nous expliquer ce que vous entendez par « les degrés des yeux de la nuit » ? **Baketi** : Tout ça, il faut être initié quand même ! Tout simplement, je peux seulement vous dire que

les humains ont naturellement la vision, mais cette vision est très faible, chez les animaux, elle est très forte. C'est pourquoi l'initiation consiste à emprunter la vue d'un animal pour voir l'autre côté parce qu'un animal voit bien les deux mondes. C'est les yeux de la nuit, leur puissance, correspondant à tel ou tel animal. Il y a beaucoup d'animaux d'initiation comme le chat, le chien, l'éléphant, le caïman, aussi les oiseaux comme les gros poissons » (Cf. Annexe I. Entretien VII).

Dans cette perspective, on comprend bien l'ouvrage d'Éric de Rosny intitulé *Les Yeux de ma chèvre* (1996). L'ouvrage dans lequel il raconte son initiation à la médecine traditionnelle africaine et à la double-vue. Les « yeux » qui lui ont permis de « voir » l'invisible sont ceux d'une « chèvre ». Autrement dit, il voit l'invisible comme le voit une chèvre. Cet animal devient son double. On peut même croire que dans le monde invisible, il est une chèvre. Au demeurant, cette double-vue « qui dépasse la vision et le savoir du commun des mortels, c'est la face cachée des choses, le monde des intentions secrètes et des desseins voilés. Ceux qui ont reçu le don de percer ces réalités invisibles ont un pouvoir impressionnant qui leur permet d'agir sur la santé, la maladie, pour le bonheur ou le malheur des simples mortels » (Ibid. p.59). Contrairement aux anthropologues des siècles passés pour lesquels la pensée animiste était africaine, selon Philippe Descola, elle est plutôt analogique. C'est dire que l'analogisme est une caractéristique de la conception ontologique africaine. Cette conception permet de comprendre des relations entre les humains et non-humains. Cette conception anthropologique « repose sur l'idée que les propriétés, les

mouvements ou les modifications de structure de certaines entités du monde exercent une influence à distance sur la destinée des hommes ou sont elles-mêmes influencées par le comportement de ces derniers. Une bonne illustration en est le « nagualisme », cette croyance commune [...] selon laquelle chaque personne possède un double animal avec lequel elle n'entre jamais en contact, mais dont les mésaventures – s'il est blessé ou malade, par exemple – peuvent affecter dans son corps l'homme ou la femme qui lui est apparié » (Philippe Descola, 2001). Dans cette conception, l'humain peut tisser les liens avec le non-humain.

4- La fonction de l'intuition

Le nganga ne se fie pas toujours à son initiation mais aussi à d'autres fonctions psychiques comme l'intuition. Le *Dictionnaire de l'Académie Française* définit l'intuition comme « connaissance claire, directe, immédiate de vérités évidentes ; intelligence rapide et complète d'un problème, d'un être, d'une situation, sans recours aux opérations logiques et discursives ; ce que l'on comprend ou pressent ». Pour le nganga, l'intuition est aussi nécessaire que la double vue.

Les ancêtres vous « *guident dans votre travail dans les rêves mais aussi en plein jour tu sens comme une inspiration qui te pousse à faire ou à dire ceci ou cela, c'est comme une intuition, et c'est ça* » (Cf. Annexe I. Entretien III).

« *Quand on amène quelqu'un chez moi [je le vois après] mon intuition me dit comment je dois procéder comme cela ou comme ceci* » (Cf. Annexe I. Entretien VII).

Le psychiatre et psychanalyste Jung s'est intéressé à cette faculté dans son ouvrage *L'Homme à la découverte de son âme*. Il rapproche l'intuition du flair, le flair comme capacité de discernement, de perspicacité et de clairvoyance.

« Nous avons un certain flair pour l'origine des choses et nous pressentons leur évolution, leur devenir futur : c'est là la sphère de l'*intuition*. L'intuition est une fonction que, normalement, on emploie peu, pour autant que l'on vive une vie régulière, entre quatre murs, astreint à un travail routinier. Mais si on s'occupe de bourse ou si on se trouve dans l'Afrique centrale, on emploie ses « hunches » tout comme autre chose. Vous ne pouvez pas, par exemple, calculer si à un détour de la brousse vous n'allez pas vous trouver face à face avec un tigre ou un rhinocéros, mais vous en avez un « hunch » et cela vous sauvera peut-être la vie. Les gens qui vivent exposés aux conditions naturelles font un grand usage de l'intuition ; elle est employée aussi par tous ceux qui risquent quelque chose dans un domaine inconnu, qui sont des pionniers d'une manière ou d'une autre : les inventeurs, les juges, etc. Dès que l'on se trouve en présence de conditions nouvelles, encore vierges de valeurs et de concepts établis, on dépend de cette faculté d'intuition » (1987, p.107-108).

Pour Jung, la faculté de l'intuition est bien utile aux paysans comme aux savants. Cependant, elle est une fonction psychologique comme la sensation, le sentiment et la pensée (Ibid. p.108). Car, une fonction psychologique est une disposition, une aptitude du psychisme permettant au sujet d'aborder la réalité. Pour Françoise Héritier, l'intuition est une « forme d'extra-voyance offerte aux esprits sensibles » (2019, p.48).

Mais l'intuition est une fonction irrationnelle : « L'intuition, perception spontanée de possibilités vagues, est une fonction *irrationnelle* » (Ibid.). En effet, les fonctions psychologiques sont des « fonctions d'orientation qui nous disent si une chose existe, ce qu'elle est, d'où elle vient et où elle va, et enfin ce qu'elle représente pour nous » (Ibid.). Ce qui est bien compris dans les traditions et les cultures où les « choses » sont rationnellement irrationnelles tout étant irrationnellement rationnelles.

Cela dit l'intuition « naturellement, en tant que fonction irrationnelle, n'est pas pour l'intellect facile à définir [...] elle paraît pouvoir cheminer le long de multiples voies et permet, par son jaillissement, de voir, pour ainsi dire, ce qui se passe « au-delà d'un tournant ». [...] L'intuition est une fonction très naturelle, parfaitement normale et nécessaire ; elle s'occupe de ce que nous ne pouvons ni sentir, ni penser, parce que cela manque de réalité, comme le passé qui n'en a plus et l'avenir qui n'en a pas pour autant que nous le pensons. [L'intuition est une] fonction qui nous octroie certaines lumières sur ce qui est « par-delà les choses ». Naturellement, les médecins, qui se trouvent souvent en présence de circonstances énigmatiques, ont le plus grand besoin de l'intuition. Plus d'un bon diagnostic est l'œuvre de cette mystérieuse fonction » (Ibid. p.130-131).

Bien avant Jung, le philosophe Emmanuel Kant avait abordé la fonction de l'intuition dans « L'Esthétique transcendantale » (*Critique de la raison pure*). L'esthétique transcendantale pour lui ce sont des formes *a priori* qui sont l'espace et le temps. Comment pouvons-nous appréhender l'espace et le temps si ce n'est que de manière abstraite. C'est grâce à l'intuition que nous appréhendons les formes. L'intuition est la forme *a priori* de la sensibilité c'est-à-dire ce que nous appréhendons avant d'avoir fait l'expérience des choses. On comprend que pour Kant l'intuition n'est pas irrationnelle. Il souligne que « de quelque façon et par quelque moyen

qu'une quelconque connaissance puisse se rapporter à des objets, la manière dont elle se rapporte immédiatement à ceux-ci et dont toute pensée vise à se servir comme moyen est en tout état de cause l'*intuition*. [...] La capacité de recevoir (réceptivité) des représentations par la manière dont nous sommes affectés par des objets s'appelle *sensibilité*. C'est donc par la médiation de la sensibilité que des objets nous sont donnés, et c'est elle seule qui nous fournit des *intuitions* » (Kant, *Critique de la raison pure*, p.117).

5- La fonction du rêve

Le rêve est un phénomène normal du psychisme humain. Il est à la fois ordinaire et extraordinaire. Le rêve est un « phénomène ordinaire [parce qu'il est] vécu par chaque individu » (Franklin Rausky, 2013). Il est aussi considéré comme un « phénomène extraordinaire [parce qu'il peut être] énigmatique, fascinant et inquiétant » (Ibid.). Ainsi, le rêve occupe une place importante dans la vie humaine. Les êtres humains ont toujours exploré leurs rêves pour chercher à comprendre leurs messages. Même si les rêves sont très variés, il ressort que leur compréhension les aide dans leur conduite. Freud a donné aux rêves un intérêt clinique. En effet, loin d'être le produit anarchique d'un désordre cérébral, le rêve est un acte ou une prestation psychique de plein droit. C'est ce qui fonde à dire qu'il y a une science du rêve dont il est l'objet propre, qui arrache le rêve à l'obscurantisme, morceau de terre inconnue gagné sur les croyances

populaires et le mysticisme (Paul-Laurent Assoun, 2018, p.149). Le rêve chez Freud ne relève ni de l'ordre de la clé des songes (Artémidore), ni symboliste (de type biblique), il est « un thème psychanalytique parmi d'autres mais le sésame de sa logique signifiante [...] Pas moyen de penser le reste - le symptôme, les actes manqués, les mots d'esprit - sans commencer par cela : le rêve comme formation inconsciente » (Ibid.). Freud a débarrassé le rêve des scories pour ne voir en lui que la voie royale de la connaissance de l'inconscient. Car, il veut montrer que « le rêve n'est pas seulement une sorte de tressaillement de la vie psychique endormie mais un phénomène doué de signification ayant la plénitude et en quelque sorte la dignité des autres activités psychiques » (Marthe Robert, 1964, p.178). En effet, « celui qui ne sait s'expliquer la genèse des images de rêve s'efforcera en vain de comprendre aussi les phobies, les idées de contrainte et les idées délirantes, éventuellement d'exercer sur elles une influence thérapeutique » (Freud, 2004, p.15). Ainsi, le rêve est le paradigme permettant de comprendre un grand nombre de phénomènes psychopathologiques (hystérie, phobie, obsession, délire) et d'exercer sur eux une influence thérapeutique. Si le rêve, pour la psychanalyse, est la voie royale de la connaissance de l'inconscient, il est celle de la communication avec les esprits des ancêtres pour le nganga. Georges Devereux dans *Essais d'ethnopsychiatrie générale* souligne que « les rêves s'agrègent littéralement autour de tout événement saillant de la vie, comme autour de tout élément culturel important. De même que rien de bon ne peut arriver, ni aucune capacité ni pouvoir véritables ne peuvent être acquis sans un rêve approprié, de même aucune calamité, aucune maladie ne peut se produire sans rêve approprié » (1977,

p.328). Pour le nganga le rêve occupe une place importante. Dans le cadre de cette recherche, la fonction principale du rêve semble être celle de la prémonition. Comme dit Claude Haxaire : « On peut recevoir en rêve le message (ou une recette) qu'un ancêtre, qui peut être autre que le vôtre, voudrait faire passer à l'un de ses descendants, ou à l'une de ses connaissances » (2017, p.98).

« *Enquête* : Vos grands-parents, ils sont morts. Comment peuvent-ils communiquer avec vous ? *Mawouya* : Mes grands-parents étaient des guérisseurs, moi je ne les ai pas connus ; ce Mokossa n'a pas choisi leur fils, donc mon papa, mais plutôt moi, leur petit-fils. Je les vois dans les rêves. Ils m'indiquent ce que je dois faire pour les gens qui viennent me consulter. Ils me disent, tu fais ceci, tu prends cela, c'est comme ceci, c'est comme cela... Ils ne communiquent pas avec moi seulement dans les rêves [...]» (Cf. Annexe I. Entretien II).

« *Quand ma grand-mère est décédée, quelque temps après, j'ai commencé à la revoir dans mes rêves, j'avais peur, avant maintenant je suis habituée ; elle me dit souvent : « tu as oublié ce que je t'avais montré, je te disais pour tel cas on fait ça... on utilise telle plante »* (Cf. Annexe I. Entretien VI).

En définitive, « n'importe quel rêve [...] est utilisé à des fins diagnostiques et pronostiques » (Georges Devereux, 1972, p.330). De même chez les Baré les rêves « ont le pouvoir de faire un diagnostic [...] Pendant le rêve, vient une personne qui lui précise la maladie » (Aparecida Gourevitch, 2018, p.255). Le rêve pour les nganga est une fenêtre ouverte

sur l'autre monde. Il est une prémonition. Le rêve, comme le dit Jung est une « source d'informations » (1987, p.84). Car, le rêve est le canal par lequel le nganga communique avec les esprits des ancêtres.

6- Le phénomène de la sorcellerie

Le nganga est le seul à découvrir une action sorcière par la divination. La sorcellerie est un « pouvoir maléfique qui permet à la personne qui le détient de rendre malade ou faire mourir sa victime en s'emparant de son principe vital » (*Dictionnaire de l'Académie française*). Laurent Dousset indique que « la sorcellerie, en Papouasie Nouvelle-Guinée, au Vanuatu, comme [...] en Afrique subsaharienne, reste de grande actualité et demeure un problème pour les forces de l'ordre, les appareils judiciaires et plus généralement pour ces Etats » (2018, p.140). Car, le but de la sorcellerie est de faire le mal à autrui. Les systèmes judiciaires des pays d'Afrique centrale définissent la sorcellerie comme un délit et un crime sanctionné par la loi : « sera puni [...] quiconque aura participé à une transaction commerciale ayant pour objet l'achat ou la vente d'ossements humains ou se sera livré à des pratiques de sorcellerie, magie ou charlatanisme susceptibles de troubler l'ordre public ou de porter atteinte aux personnes ou à la propriété » (Sandra Fancello, 2015, p.49). Cependant, les phénomènes de sorcellerie ne sont pas de l'ordre matériel. Car, « il n'a jamais été possible de voir un sorcier en action [...] Le sorcier finit par exister au travers d'un faisceau d'indices et un ensemble de représentations et de formes

discursives qui lui donnent corps et qui le définissent, et finalement l'identifient parmi les siens » (Dousset, 2018, p.144). Dans certaines langues bantoues des pays d'Afrique Centrale le sorcier est appelé « Ndoki », et la sorcellerie, « Kindoki ». On ne confond pas le sorcier avec le guérisseur. Ce qui caractérise le sorcier c'est la malfaisance tandis que le guérisseur, c'est la bienfaisance. Bien qu'opposés l'un à l'autre, le guérisseur par la divination décèle les mécanismes de la sorcellerie et protège les personnes contre elle. Toutefois, « tout le monde peut être attaqué par les sorciers, tout le monde peut être soupçonné d'être sorcier » (Ortigues, 1985, p.198). En tout état de cause « la sorcellerie relève d'une conception du mal entendu comme une force persécutive qui vient de l'extérieur » (Ibid. p.202). Dans cette optique, la sorcellerie est invoquée paradoxalement pour tout malheur comme pour toute réussite.

6.1- Le portrait du sorcier

Il est admis que la sorcellerie est une action mauvaise qui ne vient pas d'un esprit mais d'un être humain. Dans ce sens, il est un être mauvais. Un sorcier est une « une personne possédée d'une force maléfique qui, indépendamment de sa volonté, s'empare du principe vital de sa victime pour le 'manger' ou une personne qui a la réputation de jeter un sort sur quelqu'un ou de l'empoisonner à distance » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 2018). En effet, l'action sorcière « consiste à dévorer la

substance vitale (manger la viande des autres) et à retirer à la victime toute force et toute vie (même si elle continue à vivre en apparence comme un zombie) » (Ibid.). Le sorcier est un individu qui s'attaque à la force vitale des autres. Marie-Cécile et Edmond Ortigues soulignent que « c'est le double du sorcier qui, invisible, dévore le double de sa victime. Quand une personne se croit victime d'un sorcier, elle se sent vidée de l'intérieur... Le sorcier peut se transformer en animal pour faire peur à sa victime et lui prendre sa force vitale » (1985, p.196). Le sorcier est un être « invisible » parce qu'il ne peut faire l'objet d'une représentation visuelle (il agit la nuit, dans le dos de la victime, durant son sommeil...). Il marque une rupture par rapport aux modes de la perception ordinaire. Laurent Dousset donne le portrait-robot sociologique du sorcier sous trois formes : morphologie, posture sociale et mode d'action (2018, p.239-242).

Premièrement, *la morphologie*. « Le sorcier est un humain reconnaissable. Il peut se trouver au beau milieu des autres, au sein de la famille, et manger avec elle sans que les autres ne se doutent de rien. Par sa capacité à communiquer avec certaines espèces naturelles et les esprits, et par sa capacité à manipuler les substances humaines et non humaines dangereuses, sa morphologie n'est toutefois pas constante. Il peut devenir invisible. Il peut se transformer en requin, en chauve-souris, en insecte volant au crépuscule ». On pense que grâce à sa morphologie changeante il peut transformer sa victime en zombie. La « métamorphose de la victime en animal ou en zombie » est une forme de sorcellerie qui vise à l'« asservissement productif ou la marchandisation de l'être humain en

utilisant son corps, son principe psychique et sa force vitale ». Le terme zombie vient d'Haïti qui correspond à « un esprit fantôme qui, volé au cadavre au moment de sa mort, circule, détaché d'un corps, comme une âme errante. Il peut être de forme humaine ou n'avoir aucune forme particulière, comme un nuage animé. [Le zombi c'est aussi un] individu à qui un poison a été administré, qui le met dans un état cataleptique. On le fait alors passer pour mort et on l'enterre, avant de l'exhumer du cimetière deux ou trois jours plus tard pour le produire comme zombi » (Charlier, 2018, p.12). Cette forme est très fréquemment évoquée chez les Likouala dans les cas de disparition totale d'un individu dans les forêts, des plaines et dans l'eau.

Deuxièmement, *la posture sociale*. « Le sorcier est pensé socialement désintéresser, pour ne pas dire désocialisé. Seule sa personne compte. Parfois, il peut ne pas agir de son propre chef et ne pas être celui qui désigne la victime. Il s'exécutera alors sur demande d'une autre personne qui le rétribuera pour ses services. Dans ce cas, au contraire de ses ordonnateurs, le sorcier lui-même se comporte comme s'il était situé en dehors de la parenté, libéré des contraintes et obligations associées. Il se distancie de son groupe, émotionnellement comme socialement. Il perd l'empathie pour ses proches. Il devient un quasi-étranger qui ne se soucie plus de ceux qui pourtant possèdent des corps et des histoires semblables au sien. La prise de distance émotionnellement et psychologique par rapport à son propre groupe de confiance se répercute sur sa posture et son comportement social ». On pense dans cette posture sociale que le

sorcier prend part à des retrouvailles « sabbatique et anthropophagique du ventre » (Dousset, 2018, p.70). Dit-on que : « les sorciers se réunissent la nuit, sur les arbres ou à un carrefour, pour manger ensemble de la chair humaine... On affirme les assemblées nocturnes de sorciers » (Ortigues, 1984, p.196).

Troisièmement, *le mode d'action*. « Le sorcier dispose de divers modes d'action pour nuire et détruire, mais deux de ses modes sont prototypiques : la vidange corporelle et l'empoisonnement à distance ou en présence. La vidange corporelle suit généralement le procédé suivant. Le sorcier attire sa victime, la tue par un moyen ou un autre (souvent par l'empoisonnement ou l'étranglement), la vide de ses entrailles, la remplit de végétaux, recoud le corps et renvoie sa victime mais sans souvenirs mourir chez elle. L'empoisonnement prend plusieurs formes. Il peut se faire à distance en jetant un sort, ou par l'ingestion de substances toxiques, les potions sont toujours un mélange de substances végétales et de parties humaines de la victime ou d'un de ses proches décédés : des cheveux, des os, du sang, des entrailles. Les potions sont pensées brûler et consommer l'intérieur des corps. Les gens évoquent une forme de cannibalisme intérieur. Qu'elle ait lieu à distance ou par ingestion, la pénétration corporelle est toujours nécessaire. Le sorcier élimine ses victimes en travaillant sur l'intérieur du corps et non à sa surface ». On pense ici à un système de représentation de la sorcellerie d'« agression et d'envoûtement [en] usant de projectiles invisibles (aiguilles, flèches, lances, fusils...), d'animaux auxiliaires (chat, serpent, etc.) ou de la foudre pour atteindre

leurs victimes » (Ibid.). On pense que les victimes de cette forme de sorcellerie portent souvent les maladies incurables qui les conduisent à la mort. Les victimes meurent à petit feu.

Thème II : La fonction thérapeutique du nganga

Le terme nganga signifie guérisseur, tradipraticien, thérapeute ou tradithérapeute. Ce terme signifie aussi sa fonction principale, celle de sauver les vies. « En Afrique noire, la maladie s'inscrit de toute nécessité dans un contexte culturel ethnographique. Les méthodes de diagnostic et de soins, les plantes médicinales, tout cela obéit à des traditions précises et vient des temps reculés » (Obenga, 1985, p. 196). Le nganga ne soigne pas sans poser au préalable un diagnostic. Il s'agit de rechercher la cause du mal, de la souffrance ou de la maladie. Cette recherche s'appuie sur les théories étiologiques.

1- Les étiologies

Il est admis que dans toutes les sociétés - occidentales ou non-occidentales - existe une démarche en quatre moments de la pensée pour s'approcher des phénomènes de souffrance, de maladie, de mal et de malheur. Les quatre moments sont distincts mais les connexions sont

construites entre eux. Le premier moment, c'est l'identification de la nature de la maladie ou de la souffrance à partir de ses symptômes, et cela au moyen d'une taxinomie. Le deuxième moment est l'identification de la cause de cette altération. Le troisième moment est l'identification de l'agent qui a introduit cette maladie dans le corps de l'individu. Enfin, le quatrième moment c'est celui de la question suivante : pourquoi cet individu est-il malade. Ces quatre moments constituent le diagnostic de la maladie (Godelier, 2011, p.20). Le nganga utilise la divination pour poser un diagnostic. « C'est en utilisant la divination que le guérisseur va développer avec le patient l'histoire du sens de son mal. En présence des forces invisibles avec lesquelles il entre en contact par divination, le guérisseur posera des questions autour de la personne malade, de sa famille, de l'événement du début de la maladie. Il définira ce qui a causé la souffrance, toujours venue de l'extérieur ; l'agent, la force maléfique seront identifiés. Ainsi le mal peut être compris comme un désordre solvable, comme transgression réparable » (Heidenreich, 2001, p.295). Dans ce contexte, l'étiologie est constituée des « explications qui font appel au monde surnaturel [...] qui relèvent des croyances, des mythes fondateurs ou de la religion » (Heidenreich, 2010, p.200). La question que se pose le nganga est la suivante : « Qui est la cause du mal ? Ce peut être un ancêtre, un voisin, un sorcier. Ce peut être Moi ; ce peut être Dieu » (Brelet, 2002). En effet, on trouve des similitudes avec les logiques étiologiques des médecines du monde. Dans la médecine de l'Égypte antique « les maladies sont supposées avoir été provoquées par des entités ou des forces magiques » (Ibid. p.18). De même le diagnostic du Kaviraj (thérapeute de la médecine ayurvédique)

concerne le corps et l'âme. Car, il « n'oublie pas les influences que les planètes exercent sur les différentes parties du corps » (Ibid., p.606).

Par ailleurs, Laplantine indique qu'il y a deux façons opposées de comprendre un état de maladie chez l'individu. On trouve dans les sociétés, selon les époques, toujours deux conceptions concurrentes de la maladie et de la bonne santé qui sont celles-ci : une conception ontologique et localisatrice, et une conception dynamique et globalisante. Dans une conception ontologique de la maladie, celle-ci est un état qualitativement différent de la santé et on doit donc éliminer la chose qui crée cet état pour se retrouver en bonne santé. Tandis que dans l'approche dynamique et globalisante, entre la maladie et la santé n'existeraient que des différences de degré. Cette vision holistique prend en compte l'état global de l'individu et des rapports avec son environnement (Godelier, 2011, p.22). C'est pourquoi, la notion de la maladie est très complexe. Car, « elle comprend l'état de morbidité, la pathologie, la souffrance, la maigreur qui est le signe évident de perte de santé, de robustesse, de vigueur. Ce qui implique que la médecine traditionnelle est une médecine totale. Elle envisage le malade sous tous les angles et aspects : culturels, sociaux, pathologiques, écologiques, psychologiques, cliniques, etc. Le corps humain souffrant est effectivement à soigner du point de vue clinique, social, anatomique, spirituel, car le mal est une chose fort complexe, pluridimensionnelle. La guérison est le résultat, l'aboutissement heureux d'une geste rituelle héritée des temps anciens » (Obenga, 1985, p. 197).

Dans la recherche de la cause d'un mal, d'une souffrance ou d'une maladie, on peut retenir, selon trois "causes" : l'effraction des limites du soi, la possession par un autre et la substitution d'un autre à soi (Khalid Boudarse, 2013, p.45). La première cause l'effraction des limites de soi. « Elle se manifeste à travers des récits relatifs à une force externe au sujet qui désorganise ce dernier. La désorganisation est interne et relationnelle. Le mauvais œil... l'objet sorcier et le sort sont les supports de telles représentations étiologiques. L'effraction appelle une protection contre son origine supposée, tout comme la prévention de l'effraction appelle une anticipation de l'attaque potentielle » (Ibid.). L'effraction des limites suppose l'existence d'une frontière interne qu'un autre semblable à soi-même malmène. La seconde cause est la possession. La possession inscrit aussi l'origine d'un mal ou de la maladie dans le registre relationnel. « Il est question de soi (ou de "nous", groupe) face à un autre (ou "eux", groupe) qui est d'une nature foncièrement différente de soi (de "nous") : un être invisible prend possession de soi (corps et psyché). L'acte thérapeutique consistera à extirper l'autre de soi-même (les autres de "nous") ou à établir un équilibre entre soi et l'autre ("nous" et "eux"). La possession évoque l'existence d'une frontière externe effractée par un esprit. Enfin, la troisième cause du malheur, de la souffrance et de la maladie est la substitution. « Elle suppose, le remplacement d'un être par un autre être. le sujet n'est pas ce qu'il est censé être » (Ibid. p.46). La substitution peut se traduire comme un anéantissement de l'être.

2- Les traitements

Les traitements d'un mal, d'une souffrance, d'un malheur ou d'une maladie sont basés sur les théories étiologiques. On peut dire que les traitements sont étiologiques. A chaque étiologie correspond un traitement. On sait que la médecine traditionnelle africaine est constituée de deux piliers : les croyances et l'utilisation des plantes. Dans ce contexte, les deux piliers sont inséparables dans les traitements. Ce qui peut expliquer l'adhésion de la communauté à un traitement. C'est ce qu'on constate en ce temps de pandémie de Covid-19. Les africains se sont tournés vers « les plantes médicinales traditionnelles pour éviter les coronavirus » (*Le Monde*, 07/04/2020). La pharmacopée est liée à la croyance aux esprits des ancêtres et de la nature. Ce qui signifie que le traitement vient de ces esprits. Car, ces esprits guident le tradithérapeute dans l'administration des médicaments.

« Je connais au moins vingt-quatre (24) plantes médicinales qui traitent la stérilité. [...] Moi, j'ai été initié à la connaissance des plantes, des arbres, des herbes médicinales » (Cf. Annexe I. Entretien I).

« Il mélangeait les feuilles, les herbes, les racines et les écorces de plusieurs sortes. Il laissait le tout bouillir pendant longtemps dans une grosse marmite puis il transvasait cette solution dans une petite cuvette et il renversait cette solution sur la tête » (Cf. Annexe I. Entretien IX).

En effet, les plantes sont trempées, brûlées, mélangées avec d'autres matières afin d'être administrées aux malades par la bouche, par massage, par incision, par lavement et par fumigation. On utilise les matières végétales, minérales et animales. Les plantes médicinales sont utilisées par toutes les médecines traditionnelles.

Image n°9 : Des graines médicinales



On remarque sur cette table, le piment traditionnel (le gros et le petit tas) et d'autres objets qui servent aux remèdes.

(Photo : hiver 2018)

Image n°10 : Des matières végétales et animales utiles aux remèdes



Un jeune homme tenant le crâne d'un animal devant des matières animales et végétales dans un marché en Côte d'Ivoire. Image du journal Le Monde.



La plante Artemisia utilisée dans le traitement du paludisme. Image, journal Le Monde.

Thème III : La fonction médiatrice du ngangá

Le ngangá n'est pas seulement devin et guérisseur, il est aussi médiateur entre le monde des êtres humains et celui des esprits. Le savoir du ngangá vient des ancêtres. Il est considéré comme leur héritier et comme pouvant entrer en relation avec eux. Mais la relation entre le ngangá et les ancêtres qui sont des défunts, n'est pas physique, elle est au travers des objets. Ces objets sont appelés les objets médiateurs. Si le ngangá peut rentrer en relation avec les esprits des ancêtres c'est parce qu'il est dans un contexte culturel qui croit aux esprits ancestraux. Ce qui suppose qu'il y a une conception particulière de la mort et des morts dans cet environnement.

1- Objets médiateurs

Le ngangá, pour communiquer avec les esprits des ancêtres, utilise les objets réservés pour cela et d'autres formes de communication. Les objets médiateurs sont aussi les objets qui sont employés pour la divination. Dans cette recherche, nous avons noté un objet médiateur particulier qui est le bâton. En dehors, les ngangá ont mentionné d'autres formes de communication avec les papillons et l'oiseau.

« *Quand on m'a conduit à la forêt, j'avais trouvé un sac avec des objets du travail, ce sac c'est le mokossa. On m'avait demandé de couper une branche, pour en faire un bâton. C'est mon outil de travail. Ce bâton me permet d'être en contact permanent avec les esprits lorsque je travaille* » (Cf. Annexe I. Entretien II).

Fontanille fait le même constat lorsqu'il rencontre une thérapeute malgache. Celle-ci a un « long bâton de bois » grâce auquel elle rentre en « communication avec l'autre monde. Assise sur une chaise et tenant fermement son bâton à la verticale, tel un paratonnerre qui capterait les voix des ancêtres [...] Folorine halète étrangement et agite son corps, comme soudainement habité par les esprits ! Le verdict tombe : les ancêtres sont d'accord [...] Elle m'explique y avoir recours lorsqu'elle ne sait pas quel traitement proposer ou lorsqu'elle souhaite se faire guider dans la cueillette des plantes utiles à la préparation de ses remèdes [...] Chaque traitement qu'elle prodigue lui a été soufflé par ses ancêtres » (Fontanille, 2015, p.90). Les objets médiateurs « sont en réalité un appel strident au dépassement de la matière. Ils sont un discours sur l'au-delà de l'objet » (Mbembe 2019, p.24). Ces objets sont des puissances actives et médiatrices pour communiquer avec les esprits des ancêtres.

La relation entre le nganga et les ancêtres ne passe pas seulement par les objets mais aussi par d'autres moyens.

« *J'ai aussi un autre signe annonciateur de bonnes nouvelles et de mauvaises nouvelles. C'est le papillon ! Même avant que vous veniez je savais que j'allais avoir de la visite. Si le **papillon blanc** rentre dans ma*

*maison c'est une bonne nouvelle ; mais si c'est un **papillon noir**, là c'est une mauvaise nouvelle. Cette mauvaise nouvelle n'est pas forcément pour moi, ça peut être pour le village ou pour les personnes que je vais recevoir » (Cf. Annexe I. Entretien I).*

Les ancêtres « *ne communiquent pas avec moi seulement dans les rêves mais aussi en plein jour par cet oiseau³. C'est cet oiseau qui m'annonce les bonnes nouvelles comme les mauvaises nouvelles. Il m'avait aussi annoncé votre visite.* » (Cf. Annexe I. Entretien II).

Les objets médiateurs sont fabriqués pour rendre présents les esprits, leur offrir un réceptacle qui serve à les rencontrer ; puis ces esprits viendront les écouter chaque fois qu'ils s'adresseront à eux, de façon rituelle ou informelle (Godelier, 2015, p.153). C'est le cas des *boli* chez les Bambara qui contiennent « la présence d'un esprit dans un masque fabriqué en secret par des initiés au fond de la forêt » (Ibid. p.154). Cette relation est une « interrelation, c'est-à-dire non seulement de la façon dont le sujet constitue ses objets, mais aussi de la façon dont ceux-ci modèlent son activité. [...] La relation à l'objet ou aux objets implique que ceux-ci préexistent à la relation du sujet avec eux » (Laplanche et Pontalis, 1967). Les objets divinatoires sont aussi les objets médiateurs parce qu'ils permettent au nganga de communiquer avec les ancêtres.

³ Fait extraordinaire : A cet instant un oiseau arrive et se met à chanter. Le nganga nous dit que l'oiseau lui demande le motif de notre conversation. Il répond à l'oiseau : *Ce n'est pas grave, ce n'est qu'un échange sur notre métier et je ne dis rien de notre secret ancestral.* Après ces propos l'oiseau s'est envolé.

C'est « *Mokossa qui me permet de voir, de communiquer avec les Bakoko⁴ et de soigner les malades. Moi, je n'ai pas connu mes grands-parents de leur vivant mais ils se sont présentés à moi, ils m'ont dit qu'ils étaient des guérisseurs* » (Cf. Annexe I. Entretien II).

Dans cette perspective, ces objets ont une action sur le nganga comme sur les individus. C'est dans cette perspective que des objets prescrits par les nganga comme remède (médicament) ou comme protection (fétiche) trouvent leur sens. Car, ils sont chargés de la puissance des esprits des ancêtres ou de la nature pour guérir et protéger les individus.. Ces objets sont appelés *nkisi*. Didier Mavinga Lake souligne avec justesse que « les nkisi sont culturellement, les objets auxquels les Africains attribuent une double fonction : d'une part, celle de médicament pour leurs vertus thérapeutiques ; de l'autre, le pouvoir magique de réaliser certains désirs. [...] Fabriqué par l'homme ou prélevé dans la nature, le nkisi est un objet auquel est attaché la conviction qu'un pouvoir surhumain a été transféré sur lui. Sa visée [est] de rassurer, de protéger son utilisateur [...] un nkisi est un objet censément habité ou influencé par un esprit, en tout cas doté par lui d'un pouvoir surhumain » (Mavinga, 2019, p.98). Il est important de souligner que l'aspect spécifique du nganga est la relation avec l'invisible. Il est un « familier des invisibles et détient [...] des modalités spécifiques d'entrée en relation avec ces êtres » (Tobie Nathan, 1998, p.38).

⁴ Bakoko, au pluriel, signifie les grands-parents, aïeuls ou les ancêtres suivant le sens de la phrase ; Koko, au singulier, grand-parent, ancêtre, aïeul.

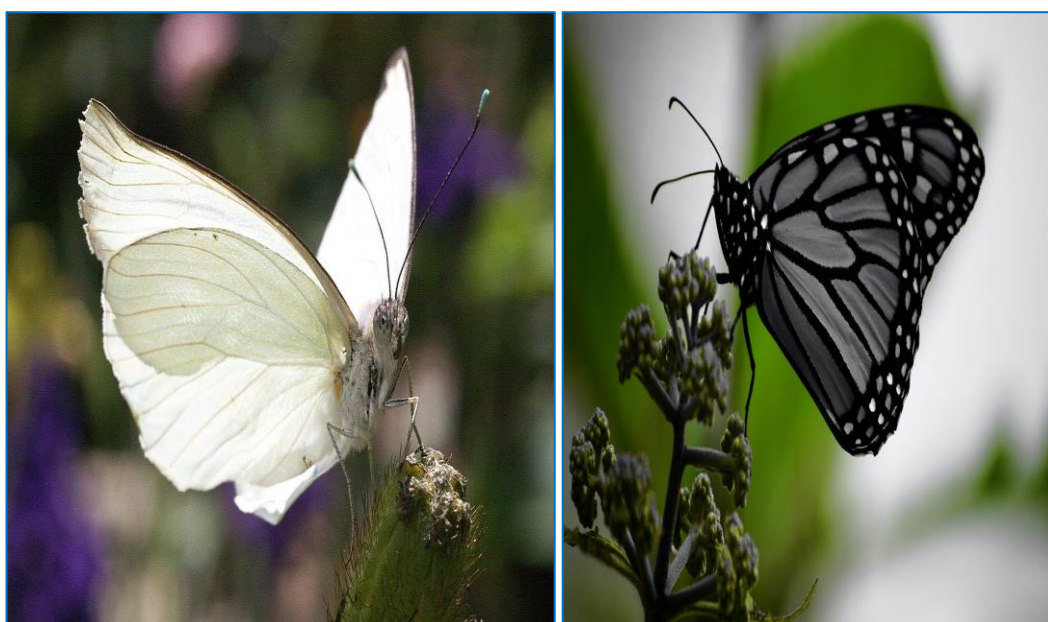
Images n°11 : Les communicants



Cet oiseau a été désigné par le nganga comme envoyé par les ancêtres pour communiquer pour me demander le motif de la visite lors de notre entretien. (Photo : été 2017).



Le nganga me fait toucher le bâton qui lui permet de communiquer avec les ancêtres. (Photo : été 2017).



Pour un nganga, le papillon blanc annonce une bonne nouvelle, le papillon noir, la mauvaise nouvelle (images en ligne).

2- Relation avec les esprits des ancêtres

La relation avec les esprits des ancêtres dans les cultures africaines est très importante. Le terme ancêtre est polysémique. Selon le *Dictionnaire de l'Académie française* un ancêtre est une « personne d'un grand âge ; celui de qui l'on descend par son père, aïeul ; ascendant, généralement plus lointain que les grands-parents ; ascendants d'un groupe social, considérés comme vivants après la mort et capables d'assurer la protection de leurs descendants ». Si le terme ancêtre concerne les vivants comme les morts, la locution *esprits des ancêtres* ne s'applique et ne s'emploie que pour les êtres

défunts. En effet, l'ancêtre est un défunt sacralisé et métamorphosé par les rites. C'est ce qu'écrit Crubézy qu' « une fois le mort caché, il doit être transformé en défunt, c'est-à-dire en une personne avec laquelle les rapports vivants auront été repensés. Le mort est donc métamorphosé. Il peut être haï ou honoré, mais il est sacralisé, en dehors même de tout contexte religieux. Une fois repensés, les rapports avec le mort qui a disparu ne seront plus remis en question » (2019, p.137). Lorsqu'un tel défunt est intégré dans le groupe des ancêtres du clan ; cela signifie qu'il a vécu une vie vertueuse conforme à sa tradition. Il est élevé à ce rang après sa mort à la suite des cérémonies funéraires. Ainsi, il devient un esprit qui veille sur ses descendants et son clan. Lorsqu'on parle des esprits des ancêtres, il s'agit « des ascendants proches et non de ces personnages lointains et plus ou moins mythiques, aussi appelés ancêtres par convention, que l'on place parfois à l'origine des clans et des tribus sans leur attribuer pour autant une influence directe sur la destinée de ceux qu'ils ont créés. Les ancêtres immédiats sont individualisés, nommés, souvent matérialisés dans des autels domestiques ou lignagers, et rien de ce qui concerne les vivants n'échappe à leur juridiction tatillonne » (Philippe Descola, 2005, p.563). Dans cette perspective Magali Molinié indique que « c'est un destin ordinaire des morts que d'être renvoyés au monde de l'invisible. Cependant, cela ne les empêche pas d'être régulièrement évoqués, honorés, par les vivants, invités par eux à certains modes de présence » (2006, p.12). Le pouvoir et la volonté des défunts élevés au rang d'ancêtres se font sentir dans toutes les circonstances de la vie sociale des individus. Nous entendons, par *les esprits des ancêtres*, les défunts bienveillants qui veillent sur les descendants et

avec lesquels ils se sentent en relation. Ils « remplissent collectivement un rôle de garantie et de justice pour leur groupe de filiation ; ils le légitiment dans leur existence comme tel et dans leurs droits et sanctionnent les manquements de leurs membres vivants, à leur éthique et aux lois de leur perpétuation. [On se situe dans le cadre] d'une relation non d'alliance mais de filiation, non horizontale mais verticale, non de réciprocité, mais de subordination » (Godelier, 2014). Cette relation est importante pour le nganga comme pour la communauté. Ce qui signifie que la vie des individus est imprégnée de cette relation. Ainsi la relation aux esprits ancestraux modèle la vie individuelle et collective.

Le nganga est conscient qu'il est un intendant du savoir ancestral. Sa posture est celle d'un serviteur. Ainsi, il peut dire que

« Ce travail n'est pas le mien, c'est celui des ancêtres. Je ne suis qu'exécutant. Ce sont eux qui travaillent à travers moi » (Cf. Annexe I. Entretien II).

« J'ai accompagné pendant longtemps ma grand-mère dans ce travail. Mais quand elle est décédée, quelque temps après, j'ai commencé à la voir dans mes rêves. J'avais peur mais maintenant je suis habituée ; elle me dit souvent : « tu as oublié ce que je t'avais montré, je te disais pour tel cas on fait ça, on utilise telle plante ». Après quand je fais, ça marche ! Voilà, par exemple, le rôle que peut jouer un esprit ! » (Cf. Annexe I. Entretien VI).

Dans ce contexte, on peut dire que sans les ancêtres, le nganga n'est rien et ne peut rien. C'est dans ce sens qu'on peut comprendre les propos

de Philippe Descola, lorsqu'il dit que « la transmission [du pouvoir des nganga] est avant tout ce qui permet l'emprise des morts sur les vivants par l'entremise de la filiation. L'expression la plus nette de cette relation se donne à voir là où les morts sont convertis en ancêtres à qui l'on rend un culte, une façon d'unir dans une chaîne de dépendance des vivants voués à l'ancestralisation et des morts encore vifs dont le pouvoir et la volonté se font sentir en toutes circonstances » (Philippe Descola, 2001).

« Ce qui est nécessaire pour un nganga c'est l'héritage des ancêtres que tu gères en relation avec eux. Donc, mon père m'a initié à la double vue puis à notre héritage ancestral et mes rêves ont changé, ils sont devenus des visions. C'est pourquoi quand j'ai des difficultés, obligatoirement la nuit je les rêve, ils m'enseignent : « Fais ceci, fais ça, laisse ce malade ne le soigne pas, c'est dangereux ». Voilà les phrases qu'ils me disent souvent. J'applique tout simplement les consignes et c'est bon » (Cf. Annexe I. Entretien VII).

Les propos de ce guérisseur peuvent paraître contraires à leur éthique qui est de sauver les vies. Qui plus est, nous sommes dans un système de solidarité. Pourquoi les ancêtres demandent au nganga ne pas soigner un tel malade ? Est-ce que la société laisse mourir certains malades ? Ce que nous pouvons comprendre c'est qu'on ne peut pas soigner certains malades par rapport à la nature des actes posés, particulièrement la sorcellerie. Par exemple, celui qui jette un sort sur l'autre, lorsque ce sort revient sur lui-même, il ne peut pas être délivré de ce mal. C'est que celui qui sème le mal ne récolte que le mal et ce n'est que justice. Cette justice naturelle est bien comprise par toute la société. Par ailleurs, comme les ancêtres agissent en

la personne du nganga et par lui pour le bien-être des autres, le nganga ne peut déroger à cette règle.

Nous pouvons maintenant nous intéresser à la conversion des morts en ancêtres. Nous nous arrêterons sur la conception de la mort et des morts. Ce qui nous permet de voir les deux catégories principales des morts puis les rites funéraires qui font des défunts des ancêtres.

2.1- La conception de la mort et des morts

La relation des humains avec leurs ancêtres est tributaire de leur conception de la mort et des morts. Il est admis que l'homme qui naît finit toujours, tôt ou tard, par mourir, mais « il y a quelque chose qui quitte le corps qui lui reste à pourrir alors que cette chose part et commence à mener une nouvelle forme d'existence » (Godelier, 2014, p.16). Cette « chose » qui se sépare définitivement du corps et continue d'exister sous une autre forme « est en général invisible aux humains » (Ibid.). Cette « chose » est appelée *âme*. En effet, une âme est « ce qui fait vivre un corps et le quitte à la mort. L'âme est donc à la fois une réalité habituellement invisible et intouchable, et un principe vital » (Ibid. p.17). Ce qui signifie que l' « âme demeure cachée et mystérieuse » (Thomas Laqueur, 2018, p.14). Pour accompagner le voyage de l'âme dans l'île bienheureuse ou village des ancêtres, les hommes de tous les temps ont mis en place des rites funéraires. Les rites funéraires permettent la séparation des vivants

et des morts. Ils contribuent aussi à la transformation de leurs relations. Cependant les vivants se séparent définitivement d'avec certains défunts tout en maintenant des liens avec d'autres. Car, la mort peut-être bonne ou mauvaise.

2.1.1- La mauvaise mort

La mauvaise mort est une mort anormale, i.e. qu'on ne comprend pas. Une mort brusque, brutale et violente. On parle de mauvaises morts lorsqu'elles ne sont pas préparées et qu'elles sont « survenues en dehors de contextes attendus, d'une situation conforme, de relations sociales appropriées. [Autrement dit, elles ont surgi] avant leur temps. [Elles n'ont] pas été correctement préparées et accueillies, [et] les cérémonies funéraires ont été interrompues ou célébrées trop tard » (Godelier, 2014, p.259). En Inde, par exemple, on croit que « les esprits nuisibles *prêt, bhut, chal ou vetal* proviennent des morts improprement traités » (Ibid.). Ainsi, dans les catégories de mauvaises morts, on peut citer les meurtres, les accidents, les suicides, les noyades... Concernant le suicide qui « non seulement brouille le cours ordonné de la traversée des différents âges de la vie, mais est également considéré comme l'acte d'une volonté individuelle dont l'apparente autonomie transgresse et nie cette appartenance collective de la personne dans son tissu social » (Ibid.). C'est pourquoi en Chine « un suicide est une mort violente, une malemort, qui

risque toujours de transformer la défunte [ou le défunt] non en ancêtre mais en spectre ou démon » (Ibid. p.214). Cependant, en Inde, le suicide est apprécié à différents degrés. Il y a le suicide « votif dans le cadre dévotionnel de la Bhakti » (Ibid. p.259) comme chez les ascètes. On mentionne aussi le suicide « des jeunes filles refusant le mariage arrangé par leurs parents et qui seront ensuite vénérées comme des déesses » (Ibid. p. 260).

Au demeurant, les *malemorts* sont celles qui surviennent avant l'heure, les disparus dans l'eau ou dans la forêt dont les corps n'ont jamais été retrouvés, les morts qui n'ont pas des funérailles, comme les sorciers et les assassins. Notons que les mauvaises morts sont aussi celles qu'on n'accepte pas comme naturelles : les morts non-naturelles sont celles d'enfants, de jeunes et de toute personne qui n'a pas encore réalisé entièrement sa vie. Par exemple, mourir sans avoir bâti une maison et fondé un foyer ou ne pas avoir laissé une progéniture. Les mauvaises morts sont des sources de conflits et d'accusation à la sorcellerie. Elles occasionnent les passages à l'acte.

En effet, dans le cas de *malemort* « les trois étapes qu'on trouve dans tous les rites funéraires humains : voir, cacher, sacraliser » (Éric Crubézy, 2019, p.13) ne sont jamais accomplis. Surtout dans les cas des disparus qui sont généralement une source de souffrance pour les familles. Car, il est impossible de « se séparer des morts puisque personne n'a constaté leur décès. Ce défaut de séparation est d'ailleurs parfois à l'origine de troubles pour les proches qui se retrouvent dans l'incapacité de

transformer le disparu en défunt » (Ibid. p.16). Les malemorts sont considérées comme ceux qui reviennent hanter les vivants. On croit qu'ils n'ont pas de lieu de repos. Ils sont dans l'errance. Ce sont des morts avec lesquels toutes formes de relations sont rompues. Car, ils sont considérés comme des mauvais esprits. Dans l'ethnie Likouala, ils sont qualifiés de *Mokwe*, c'est-à-dire le mauvais esprit.

2.1.2- La bonne mort

La bonne mort c'est une mort normale. Elle est glorifiée. Cette mort rassemble les familles et les communautés. Lorsqu'on parle de la bonne mort, on insiste sur « la possibilité d'atteindre une bonne mort en se laissant aller ou en abandonnant volontairement et en toute lucidité le souffle de vie » (Ibid. p.253). Mourir d'une bonne mort c'est avoir été quelqu'un de bien. Dans la société indienne, par exemple « la bonne mort témoigne véritablement de la vie de bien. Les principaux éléments attachés à la notion de bonne mort sont le lieu (*sthana*), le moment (*kala*), et la condition de la personne (*patra*) à l'instant du décès » (Ibid.).

On peut souligner quelques conditions de la bonne mort. La première condition de la bonne mort c'est le lieu de la mort : « Le meilleur lieu où mourir est la demeure où l'on a vécu. Pour un homme ce sera généralement la maison où il est né, pour une femme celle où elle a vécu après son mariage » (Ibid.). La deuxième condition c'est le moment de la

mort : « Mourir chez soi ne suffit pourtant pas à faire une bonne mort. Il est important de mourir dans une période astrologique appropriée, de façon à assurer la plus calme transition de ce monde humain (*ihaloka*) vers les espaces de l'au-delà » (Ibid.). La troisième condition concerne la personne elle-même : « Il faut aussi bien sûr tenir compte de la condition de la personne du mourant selon que sa longue vie a été ou non marquée par l'accomplissement des quatre buts mondains (*purusarthas*), par une conduite vertueuse (*dharma*), la célébration des rites (*kriya-karma*) et la dévotion (*bhakti*) à une divinité choisie personnellement » (Ibid.). Dans cette catégorie, de bons morts, on note les personnes qui meurent dans un âge avancé, entourées et assistées de leur femme voire de leurs femmes (dans le cas d'un homme), des enfants et petits-enfants et qui a laissé des biens matériels ; les personnes estimées dans leur famille et leur communauté. On note aussi les dispositions intérieures ou l'état d'esprit de la personne à l'heure de la mort. Ainsi « bien mourir [c'est] mourir en paix et sans crainte, avec peut-être l'espoir d'une autre vie, en acceptant son sort » (Thomas Laqueur, 2018, p.11).

En définitive, les bons morts bénéficient des funérailles et d'un lieu de repos. Car, ils porteront secours aux vivants. Ils sont ceux que les vivants évoquent et auxquels ils rendent un culte. C'est dans cette catégorie qu'on trouve les ancêtres. Le mot ancêtre exprime « celui de qui l'on descend par son père ou sa mère, un aïeul [ou une aïeule] ; un ascendant, généralement plus lointain que les grands-parents ; personne d'un grand âge ; ascendants d'un groupe social, considérés comme vivants

après la mort et capables d'assumer la protection de leurs descendants » (*Dictionnaire de l'Académie française*, 2018). Les ancêtres sont des morts vénérables qu'on peut comparer aux saints de la religion chrétienne. Les Likouala dans leurs pérégrinations ont simplifié les rites de l'élévation d'un mort au statut d'ancêtres. Ils se résument à la qualité et à la complexité du déroulement des funérailles.

2.1.3- Les rites funéraires

La mort ne suffit pas pour séparer les vivants et les morts, il faut des rites. Car « la vie est dangereuse, la mort est dangereuse » (André Green, 1991, p.176). Ce qui peut signifier que la vie et la mort sont dangereuses lorsqu'elles sont séparées mais elles sont supportables lorsqu'elles sont unies par les rites. Dans son ouvrage *Les rites de l'au-delà* Jean-Pierre Mohen fait remarquer que « les groupes humains ressentent la mort de l'un des leurs comme un double traumatisme physiologique et émotionnel. Le traumatisme physiologique est provoqué par la détérioration du corps humain ainsi que par l'amputation du corps social. Le traumatisme émotionnel correspond à la révolte née de la nouvelle situation qui affecte chaque membre du groupe dans son individualité et dans sa solidarité avec les autres » (1995, p.29). C'est ainsi qu'autour de la mort et des morts s'organisent toujours les rites funéraires. Ils permettent aux vivants de se séparer du mort d'une part, et d'autre part

d'entrer dans une nouvelle forme de relations avec le défunt. Si les rites funéraires permettent à la fois de faire le deuil et de le porter, il n'y a « pas de deuil sans rituel » (Marie-Frédérique Bacqué, 2000, p.19). Car, « la mise en place des premiers rites autour du corps a pour fonction d'empêcher les images traumatiques. Le rite transforme le corps matière en corps humanisé, socialisé. Il articule le réel du corps, le symbolique et le social. Sans le rite qui le met en rapport avec le corps, le symbolique ne serait que fiction. Sans le symbolique, le geste rituel n'est que répétition mécanique » (Crubézy, 2019, p36). Cependant ces « rites et cérémonies ne signifient pas répétition des paroles et des gestes, mais, au contraire, transformation de chacun à travers ce temps suspendu » (Bacqué, 2002, p.17) par la mort. La visée essentielle des rites funéraires est celle de « transcender l'événement pour replacer l'homme dans l'humanité, simplifier la pensée par des gestes universels, canaliser des émotions puissantes et parfois stimuler leur expression, enfin, trouver les témoins du passage et les aider à tolérer le changement d'état en mettant fin au désordre social » (Bacqué, 2002, p.21). Ainsi, les rites funéraires remettent l'ordre dans le désordre causé par l'événement de la mort. Ils permettent aux morts et aux vivants de vivre en paix. Selon Jean-Pierre Mohen, « les rites de la mort rendent concrètes les pensées métaphysiques les plus abstraites. Ils expriment ainsi la réalité de l'être et sa vitalité » (1995, p.309). Notre objectif n'est pas d'étudier les rites funéraires, mais nous les abordons dans l'optique de la « recreation » des relations entre les vivants et leurs morts. En effet, la vie des vivants dépend des soins qu'ils procurent aux morts. Donc, il faut soigner les morts pour guérir les vivants. La relation entre les humains

et leurs défunts se crée lorsque les trois étapes de voir, cacher et sacraliser sont respectées.

La première étape c'est voir le mort. Cette étape est importante pour les proches. « Dans les populations traditionnelles sans biomédecine, en dehors des morts subites ou des accidents mortels, l'agonie précède le décès » (Crubézy, 2019, p.75). Une fois que la personne a rendu l'âme, on procède à la toilette funéraire : on lave et on prépare le corps. En Haïti, par exemple, « au moment de la toilette du cadavre, les proches ou les baigneurs parlent avec le défunt, comme s'il était vivant, établissant parfois de véritables conversations... Le défunt, ainsi chargé de messages et de recommandations pourra partir bien assuré vers le monde invisible » (Philippe Charlier, 2018, p.185). Les corps sont lavés sur la natte qui sera brûlée par la suite. C'est ce que souligne Éric Crubézy qu' « en raison de la souillure attachée au cadavre, cette opération ne doit pas être réalisée ni sur un lit ni sur le sol. Elle est effectuée sur des planches spécialement utilisées à cet effet, qui seront aussitôt brûlées une fois la toilette terminée » (2019, p.95). Ainsi, voir le mort c'est important pour le deuil : « voir le corps permet de réaliser la mort et donc d'engager ou de poursuivre le travail de deuil [...] L'absence de corps, et donc l'absence du voir, est très mal vécue, même si la mort ne fait aucun doute. On rejoint ici le vieil adage : il faut le voir pour le croire » (Ibid. p.33).

La deuxième étape c'est cacher le mort. Pour permettre au mort de partir ailleurs, et aux vivants de passer à autre chose, il faut « cacher » le mort. C'est l'inhumation qui permet cette transformation. On s'adresse

aussi au mort en lui faisant les recommandation suivantes : « Tu es parti(e), tu nous as laissé, si ta mort est naturelle, repose en paix et pense à nous ; si elle était provoquée par quelqu'un il faut le poursuivre ou nous allons venger ta mort ; tu nous as laissés nous sommes tristes. Veille sur nous, tu as rejoint N... tu les salues ». Le corps d'un mort est toujours mis dans un cercueil qui peut être en planche ou la moitié d'une pirogue.

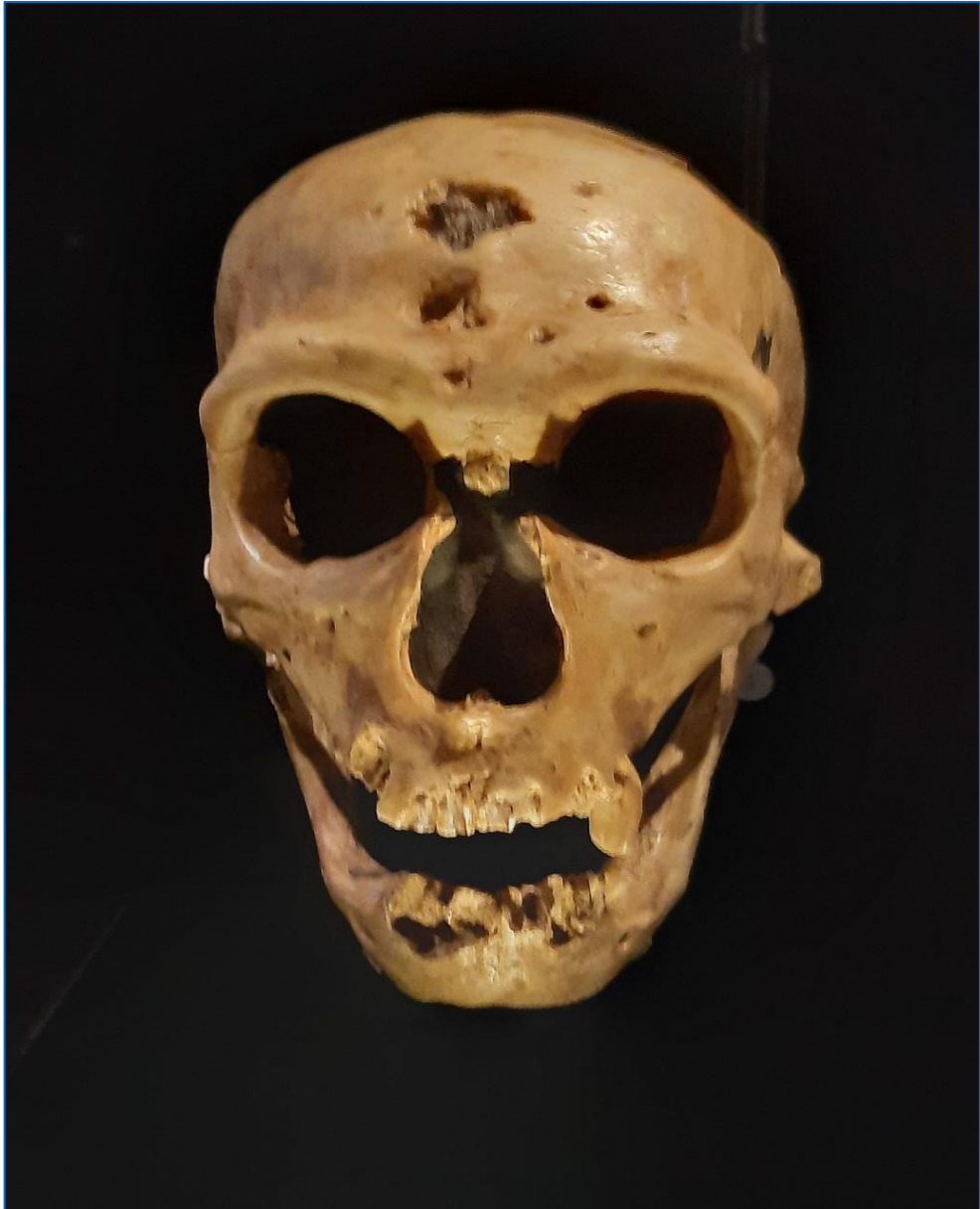
La troisième étape c'est sacraliser le défunt. « Apprivoiser la mort, c'est la contraindre à se lier à la vie » (Green, 1991, p.184). La sacralisation et la métamorphose du défunt se fait « avec ou sans support » (Crubézy, p.137), soit en déplaçant le cadavre dans un autre endroit ou en prélevant l'un des os ; soit uniquement mental. Le premier cas est le plus répandu. Car, « une fois le mort caché, il doit être transformé en défunt, c'est-à-dire en une personne avec laquelle les rapports des vivants auront été repensés. Le mort est donc métamorphosé. Il peut être haï ou honoré, mais il est sacralisé, en dehors même de tout contexte religieux. Une fois repensés, les rapports avec le mort qui a disparu ne seront plus remis en question. D'abord nommé, ce défunt dont on se souvient se fond plus ou moins progressivement dans une masse anonyme : défunts de la famille, ancêtres du groupe, héros de la nation » (Ibid.). Le deuxième cas est celui du prélèvement d'un os ou d'un crâne. Prenons le cas des Fali au Nord du Cameroun : « On fait réapparaître les restes afin, non pas de voir le cadavre, mais de voir le défunt et ainsi le faire rentrer dans un autre monde. [...] Parmi les réinterventions sur les cadavres, deux sont bien connues : les secondes funérailles, avec inhumation des restes dans un

endroit autre que celui dans lequel le corps a été déposé initialement, et le prélèvement d'un os, souvent le crâne [...] En ramenant le crâne sur le lieu d'habitation et en lui faisant des offrandes, les Fali montreraient à la pensée que cette tête qui l'abritait peut toujours être sa maison. Cette pensée permet aux vivants de communiquer avec le mort, [...] le mort rentrerait dans un nouveau statut, celui d'ancêtre. [Ce qui signifie que] le prélèvement du crâne signe aussi l'abandon définitif de la tombe et des restes squelettiques, car ils n'ont plus aucun intérêt : le mort et sa pensée n'habitent plus là, le mort doit sortir, voir la lumière, revoir sa maisonnée. Une fois cette étape réalisée, il rejoint un lieu de dépôt définitif, qui est celui des ancêtres du clan » (Ibid. p.138.140-141).

En effet, la sacralisation et la métamorphose du défunt favorisent les relations entre les vivants et les morts. On peut aussi citer les cérémonies beaucoup plus complexes du *Famadihana* de Madagascar. Crubézy explique que « le *famadihana* est une cérémonie relevant d'une société où vivants même maison, morts même tombeau. Après sa mort, le défunt accède à un nouvel état, celui de *zanahary*, et il influe sur la vie de ses descendants dont il peut provoquer le bonheur, s'il se sent reconnu et honoré, ou le malheur, s'il se sent délaissé. Encore actuellement, dans les campagnes, un mal de dent peut être attribué à un ancêtre fâché, un père, une mère, un grand-parent, qu'il va falloir calmer par une offrande de rhum sur la tombe ou, si le mal persiste, par le sacrifice d'un zébu. Si, lors d'un événement heureux, l'ancêtre n'est pas honoré, si l'on ne pense pas à lui, s'il n'est pas remercié, il peut se fâcher et envoyer sa vindicte sur les

vivants » (Ibid. p.231). L'impératif des vivants est de ne pas oublier les morts. Le credo est que les morts ne sont pas morts mais vivants. En effet, pour les vivants, les défunts sont doublement vivants : ils sont vivants dans le monde des vivants et vivants dans le village des ancêtres. Ainsi, s'instaure une forme de solidarité entre les morts et les vivants « les descendants doivent honorer leurs ancêtres et se préoccuper de leur bien-être selon des occasions régulières (en leur faisant des offrandes), et ceux-ci, en échange, les assureront de leur bienveillance. En cas d'infraction à ces devoirs, sans être aussi puissants que les dieux ou les démons, les ancêtres sont capables de causer du tort aux membres vivants de leur groupe de parenté» (Godelier, 2014, p.22). On trouve les noms qui évoquent les défunts, par exemple le nom *Baralonga* qu'on peut traduire littéralement « les défunts ; les gens d'outre-tombe ; les habitants de l'autre côté » ; le nom *Mokongolonga* signifie « le dos dans la tombe ». C'est le « principe de continuité et d'interaction entre les deux dimensions du monde (visible et invisible) » (Ibid. p. 217). En effet, les morts ne sont pas oubliés ou abandonnés mais présents et traités comme membres à part entière de leur famille. Tout est mis œuvre pour assurer cette relation des communautés. Enfin, « ces valeurs essentiellement spirituelles, ne sont pas pour autant irrationnelles » (Bacqué, 2002, p.16).

Image n°12 : Le crâne, rite Fali au Cameroun (image *Le Musée de l'Homme*).



Thème IV : L'éthique du ngangá

Le quatrième thème de l'analyse des résultats est celui de l'éthique. Le ngangá doit être quelqu'un de bien. Ce qui anime le ngangá c'est de toujours vouloir et faire du bien aux consultants. Nous avons noté quelques points caractéristiques de l'éthique du ngangá : la bienfaisance, la stabilité, le courage et le secret professionnel.

1- La bienfaisance

La mission d'un ngangá est de sauver les vies. Il travaille pour le bien-être social, physique et psychique des individus. Cette mission s'oppose à celle de la sorcellerie. C'est ainsi qu'un ngangá n'est pas un sorcier (ndoki). S'il est soupçonné ou accusé de sorcellerie, il perd la légitimité de sa communauté. Le ngangá ne bénéficie de la légitimité sociale et culturelle de la communauté au sein de laquelle il exerce que s'il ne fait que du bien aux personnes. Le ngangá qui a une bonne réputation suscite les sentiments de confiance et d'admiration auprès des personnes.

« Je ne suis pas ngangá pour ce genre de truc. Je ne fais pas ce genre de fétiches. Je connais tout ça, mais je ne peux pas faire ça, c'est contraire à mon travail, celui de sauver les vies. [...] je ne peux pas faire du mal. Là où je suis, je ne peux pas faire du mal à quelqu'un même si je souffre » (Cf. Annexe I. Entretien VII).

2- La stabilité

Le ngangas est lié le plus souvent à la communauté à laquelle il appartient. La stabilité est un critère très important. Car, c'est par la stabilité que le ngangas acquiert la notoriété. Cette stabilité est un attachement à la terre des ancêtres.

« On dit que chaque marigot a son caïman, donc chaque village à ses esprits. Je pense que ce n'est pas bien d'amener nos esprits ailleurs, ils sont pour nous. D'ailleurs ils ne vont pas accepter, on peut les perturber. Comme ma grand-mère, je ne quitterai jamais notre village » (Cf. Annexe I. Entretien VI).

C'est dans cette perspective qu'Éric de Rosny dans *Les yeux de ma chèvre*, a indiqué les trois critères d'un ngangas : la stabilité, la reconnaissance du village et la reconnaissance de ses guérisons : « La première garantie d'un vrai ngangas est sa stabilité... la seconde preuve... la plus sûre... de son orthodoxie, est la reconnaissance des habitants du village où le ngangas est né... le troisième critère... le ngangas guérit-il ? » (1996, p.154).

3- Le courage

Le ngangas est une femme ou un homme initié. Il est le dépositaire d'un savoir ancestral. C'est ce que dit Hendenreich « un guérisseur est un initié,

une personne choisie pour être le médiateur entre le monde invisible et les humains. Son parcours singulier, le rituel de son initiation – avec mort symbolique et renaissance dans sa fonction nouvelle – sont codifiés [...] Il détient un savoir qui dépasse le savoir populaire, il a une connaissance du monde invisible qui lui permet de connaître le désordre et d’agir au moyen de prescriptions, [et] de techniques thérapeutiques » (2001, p.296). C’est pourquoi il doit être courageux. Le courage pour subir les épreuves initiatiques et pour la pratique thérapeutique.

« *Il suffit d’être courageux, car on voit les choses de l’autre-monde* » (Cf. Annexe I. Entretien VII).

Le courage est une vertu cardinale qui implique la force morale et l’endurance. Le courage c’est aussi la fermeté et la constance dans la poursuite du bien. Le courage s’oppose à la peur. Le nganga doit être courageux, car il participe au monde invisible.

4- Le secret professionnel

Le nganga est au cœur des vies des personnes et des situations « secrètes » de la communauté. Il doit savoir garder le secret de ses consultations. Car, les demandes de consultations sont multiples. Dans un cas qui relève de la sorcellerie, il doit savoir garder le secret pour éviter les conflits familiaux. Il ne doit pas exposer le sorcier. Au demeurant, le

nganga doit œuvrer pour la réconciliation et l'entente afin d'éviter la vengeance.

« Quand le malade est un coupable parce qu'il a commis, c'est-à-dire qu'il a tué une personne par la sorcellerie, pour lui faire avouer son forfait, c'est simple. Le nganga ira le voir le matin pour lui dire, par exemple : "votre maladie est vraiment grave, il y a un diable". Il lui répondra toujours "oui". Il peut ajouter encore : " est-ce que la nuit tu rêves les combats ?". Il lui répondra toujours : "oui, je rêve les bagarres. Il y a un homme ou une femme qui vient bagarrer avec moi". C'est à ce moment qu'il monte sa politique en lui disant par exemple : " Toi, dans ta famille, il y a eu un décès, et on t'a accusé mais tu n'as rien fait, c'est cette personne qui n'a pas respecté les interdits, et qui s'est retrouvée chez toi, raison pour laquelle elle est décédée. Raison pour laquelle on t'accuse". [Rires]. C'est imparable ! Le sorcier obligatoirement va négocier avec le nganga pour ne pas le dénoncer, pour garder le secret » (Cf. Annexe I. Entretien VII).

Le nganga est astreint au secret non seulement pour les consultations mais aussi pour tout ce qui touche l'initiation. C'est ainsi pour « les instructions des *pangool*⁵, dont [le guérisseur] garde le secret » (Hendenreich, 2001, p.292).

⁵ Esprits des ancêtres en langue Seereer (Sénégal).

CHAPITRE VI : CLINIQUE DE RECOMPOSITION DE RELATIONS

Le nganga joue un rôle au sein de sa communauté. Il est à la fois devin, guérisseur et médiateur entre les humains et les esprits des ancêtres. Il doit répondre aux besoins du bien-être physique, psychique, spirituel et social des personnes. Tout ce qui concerne un individu touche son rapport à son environnement socio-culturel. Il s'agit de rétablir l'ordre dans le désordre causé par un mal ou une maladie. On peut dire dans cette perspective que le nganga exerce une clinique de la recomposition des relations. Au demeurant, « culture et psychopathologie ne s'opposent pas. [...] Les traits pathologiques s'expriment toujours au moyen d'éléments empruntés à la culture. La pathologie, tout au moins dans ses modes d'expression, est toujours culturellement compatible avec les principales représentations d'une culture donnée » (Rechtman, 2012, p.223). Nous pouvons cerner cette clinique de la recomposition des liens à partir des jalons posés par Freud et Georges Devereux. Ensuite, nous aborderons les aspects de cette clinique en nous appuyant sur la spécificité de la façon africaine de penser le monde, l'importance de la famille et la palabre thérapeutique.

1- Relation psychisme et culture

1.1- *Totem et tabou* de Freud

Bien que Freud ait découvert l'inconscient et consacré l'essentiel de son travail à la sexualité et aux pulsions, la question de la culture occupe une place essentielle à la fin de son œuvre. Il met en évidence l'influence qu'exercent la société et la culture sur la psychè individuelle. Cette assertion sera consacrée dans son ouvrage *Totem et tabou*. Cet ouvrage a été salué comme texte fondateur ou comme le « discours de la méthode » de l'anthropologie psychanalytique ou encore comme un « manifeste de la théorie psychanalytique de la culture » (Assoun, 2018, p.565). Désormais, la psychanalyse devient la théorie de référence de l'« approche de l'être humain de toujours et de partout » (Nayrou, 2013, p.37). En effet, Freud tire ce discours, du « croisement entre une thématization qui vient du discours anthropologique et d'une expérience clinique avérée tirée de la pratique psychanalytique » (Assoun, 2016, p.35).

Totem et tabou s'articule autour de quatre essais qui permettront à Freud d'établir les *concordances dans la vie d'âme des sauvages et des névrosés*. Dans ce texte la réflexion de Freud se « situait au point de clivage entre l'individuel et le collectif, le normal et le pathologique, le fantasme et le mythe » (Nayrou, p.38). Il s'agit, donc, « d'appliquer à certains phénomènes encore obscurs de la psychologie collective les points de vue et les données de la psychanalyse en s'efforçant de créer un lien entre

ethnologues, linguistes, folkloristes, etc., d'une part psychanalystes, de l'autre » (Assoun, 2016, p.33). Freud en mettant la vie psychique des névrosés en parallèle avec celle des sauvages va démontrer « l'emboîtement littéral entre ces deux réalités apparemment éloignées qui ne sont ni de même nature ni à la même échelle, symptôme névrotique et institution sociale » (Ibid. p.36). Il souligne que « les névroses montrent d'une part des concordances frappantes et profondes avec les grandes productions sociales de l'art, de la religion et de la philosophie, d'autre part elles apparaissent comme des distorsions de celles-ci. On pourrait risquer cette assertion que l'hystérie est l'image distordue d'une création artistique, une névrose de contrainte l'image distordue d'une religion, un délire paranoïaque l'image distordue d'un système philosophique. Cet écart se ramène en dernière analyse au fait que les névroses sont des formations sociales ; elles cherchent à accomplir avec des moyens privés ce qui dans la société est né d'un travail collectif » (Freud, 2010, p.93). En effet, Freud ne réduit pas la religion à la névrose obsessionnelle, le théâtre à l'hystérie ni la pensée spéculative à la schizophrénie, mais il recourt au « matériel culturel pour éclairer les processus psychiques. Il utilise des phénomènes psychiques comme des instruments révélateurs d'organisations psychologiques et des troubles psychopathologiques » (Laplantine, 2007, p.23). Dans ce contexte, on peut avancer qu'il y a un conditionnement réciproque entre la vie psychique et le milieu socio-culturel. Ainsi, le psychisme est imprégné de la culture de la même façon que le culturel recèle des éléments de compréhension de la vie psychique.

1.2- Ethnopsychiatrie de Georges Devereux

La méthode du complémentarisme, celle de Georges Devereux, s'inspire des articulations du psychique avec le culturel de Freud. A l'instar des concordances freudiennes dans *Totem et tabou*, la méthode de complémentarisme permet de prendre en compte la complémentarité de la vie psychique et de la culture. Elle modélise une relation complexe de complémentarité entre l'explication sociologique et l'explication psychanalytique. Ce qui oblige un double discours (Félicie Nayrou, 2014, p.46). La méthode du complémentarisme est à la base de l'ethnopsychiatrie. En effet, l'ethnopsychiatrie place l'*ethnos*, l'ethnique, et donc la culture, au cœur de sa réflexion et s'appuie pour une part sur les développements de l'ethnologie et de l'anthropologie et d'autre part sur la psychanalyse (Richard Rechtman, 2012, p.213). Ainsi, l'ethnopsychiatrie est une recherche sur la relation entre le psychisme et la culture. C'est ainsi que la maladie, le mal et la souffrance sont compris comme des expériences culturelle et subjective. Au demeurant, l'ethnopsychiatrie est une « *entreprise qui consiste à comprendre et à soigner le psychisme par la culture* » (François Laplantine, 2007, p.23). Autrement dit, Freud a utilisé des phénomènes culturels comme des instruments révélateurs d'organisations psychologiques et de troubles psychopathologiques (Ibid.). Ce qui revient à dire que la méthode de complémentarisme n'est pas « une simple addition ou fusion de disciplines, mais une double analyse de certains faits [...] un « double discours » explicatif, pour éviter de tomber soit dans un

réductionnisme psychologisant, soit dans un *réductionnisme socio-anthropologisant*. [...] L'ethnopsychiatrie complémentariste de Devereux invite à cette rencontre entre psychologie d'une part, et socio-anthropologie d'autre part, rencontre qui est le prérequis pour l'établissement d'un rapport de complémentarité entre ces deux systèmes explicatifs » (Déborah Kessler-Bilthauer et Renaud Evrard, 2018).

À la lumière de ce qui vient d'être dit, il ressort que l'ethnopsychiatrie repose aussi sur trois types de thérapie : la thérapie intra-culturelle, la thérapie interculturelle et la thérapie métaculturelle (Moro, 2014, p.79) :

- *Intra-culturelle* : le thérapeute et le patient appartiennent à la même culture.
- *Interculturelle* : bien que le patient et le thérapeute n'appartiennent pas à la même culture, le thérapeute connaît bien la culture de l'ethnie du patient et l'utilise comme levier thérapeutique.
- *Métaculturelle* : le thérapeute et le patient appartiennent à deux cultures différentes. Le thérapeute ne connaît pas la culture de l'ethnie du patient ; il comprend, en revanche, parfaitement cette culture et l'utilise dans l'établissement du diagnostic et dans la conduite du traitement.

Dans le contexte de ce travail, le nganga pratique une thérapie « intra-culturelle ». Parce que le nganga appartient à la même culture que les personnes consultées. Par contre la thérapie « interculturelle » est pratiquée dans les pays de l'hémisphère nord. C'est ainsi qu'après les USA et le Canada, il s'est développé depuis près de trente ans en France, l'approche

transculturelle nommée ethnopsychanalytique pour mieux comprendre et donc mieux soigner les migrants et leurs enfants. Ces dispositifs spécifiques ont été proposés par Marie-Rose Moro qui pense que la question de la culture « se trouve non seulement au cœur de la souffrance de patients migrants et de leurs enfants, mais elle est aussi déterminante pour la création de dispositifs de soins psychothérapeutiques pertinents et efficaces pour ces familles contemporaines venues d'ailleurs » (Ibid. p.78). Ceci grâce au complémentarisme de Devereux qui prend en compte « les interactions réciproques entre le dehors (la culture au sens anthropologique) et le dedans (le fonctionnement psychique de l'individu) [et permet qu'on considère] aujourd'hui que la clinique est une anthropologie et que les données culturelles sont des ingrédients de toute relation humaine » (Ibid.). Enfin, on peut comprendre les rapports de la psyché et de la culture dans le sens que « la personne est sujet pour elle-même et *milieu* pour les autres ; tout ce qui est en dedans pour le sujet est en dehors pour l'autre. [De même] lorsqu'on observe un individu, ce qui pour le psychologue est dedans de lui est en dehors lorsque le sociologue l'observe comme membre de l'ensemble dont il fait partie » (Nyarou, 2013). En effet, le psychisme humain et la culture sont des concepts indissolublement jumelés (Devereux, 1970). Dans cette perspective, les rapports de la culture et la psyché deviennent métaphoriquement des rapports du moi et du monde extérieur.

1.3- Perspectives africaines : l'école de Dakar

Un nouveau monde voit le jour après 1945, celui du multiculturalisme. Il se dote d'une institution internationale réunissant toutes les nations, l'ONU (Organisation des nations unies). En 1948, une agence spécialisée pour la santé est créée : Organisation mondiale de la santé (OMS). Elle va donner à la santé une définition universelle : « état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas en une absence de la maladie ou d'infirmité ». Elle venait de reconnaître « la dimension sociale et donc culturelle de la santé » (Brelet, 2002, p.78). Ainsi, la santé concerne maintenant l'*homme total*, c'est-à-dire l'homme pensé tout à la fois comme biologique, psychologique et social. Ce qui revient à dire que l'étude du psychisme ne peut plus être séparée de celle du milieu culturel.

Par ailleurs, une antenne de l'OMS sera créée en Afrique. Cette antenne sollicitera « les compétences de chercheurs en sciences sociales⁶ et fait une large place aux données culturelles et aux dimensions socio-anthropologiques pour l'étude des problèmes de santé... tels qu'ils se présentent en Afrique noire » (Collignon, 2007-2008, p.164). Une telle approche ouvrait la voie à la question de la gestion de la maladie et de la souffrance « vers un examen du rôle des guérisseurs au sein des sociétés africaines et envisageait la contribution de ces derniers aux recherches de solutions » (Ibid. p.165). En effet, L'OMS avait demandé qu'on laisse les peuples africains exprimer librement leurs souffrances et malheurs en

⁶ Roger Bastide, Michel Leiris, Jean-Paul Lebeuf...

utilisant leurs propres concepts culturels pour éviter le « déséquilibre » et l' « incompréhension » sur leur mode de fonctionnement (Brelet, 2002, p.15). Ce qui était une invitation à harmoniser la médecine traditionnelle et la médecine moderne. Ce « mariage de raison » entre la médecine occidentale et les médecines africaines commence dans le domaine de la santé mentale. C'est dans ce contexte que fut organisé le Premier Congrès panafricain de psychiatrie en 1961 à Abeokuta au Nigeria. Ce congrès réunissait des spécialistes de l'Afrique anglophone. Du côté francophone, il a fallu attendre sept ans pour organiser le deuxième colloque africain de psychiatrie à Dakar au Sénégal en 1968, sous l'initiative du professeur Henri Collomb. Ce colloque regroupait des psychiatres, des psychanalystes, des sociologues et des anthropologues dont George Devereux, le fondateur de l'ethnopsychiatrie (Collignon, 2007-2008, p.166). Henri Collomb et les médecins et chercheurs en sciences sociales à l'hôpital de Fann à Dakar marqueront à jamais les débuts de l'ethnopsychiatrie africaine. Les recherches dans cet hôpital étaient basées sur « les représentations des maladies mentales, les cultes thérapeutiques, *Ndöp*, la sorcellerie-anthropophage, les enfants *Nit ku bon*, les niveaux d'intervention du guérisseur » (Stéphane et Michel Boussat, 2002, p.411). On venait de reconnaître que le guérisseur réconcilie le sujet avec lui-même et son entourage à travers des rituels comme le *Ndöp*. Le *Ndöp* qui est un rituel de chant et de danse d'exorcisme pratiqués par les *Lébou* venait d'être reconnu comme thérapeutique. Ces recherches révèlent que la culture colore toujours le discours des patients et des proches ; elle sert toujours de base à la représentation des maladies, des souffrances et oriente la demande des

soins. Ainsi, l'argument culturel contribuait à l'amélioration de la santé des malades. Cette démarche qui consiste à utiliser les leviers culturels pour soulager et soigner les malades marquera les travaux de Marie-Cécile et Edmond Ortigues. Ils mèneront les consultations à l'hôpital de Fann auprès des enfants en référant à la psychanalyse d'une part, et aux études ethnologiques, d'autre part. Enfin, il faut prêter une attention particulière au milieu social des malades. Cette démarche trouve sa consécration définitive dans la thèse d'András Zempleni sur *L'interprétation et les thérapies traditionnelles des désordres mentaux chez les Wolof et les Lebou du Sénégal* (1968).

1.3.1- La reconnaissance des guérisseurs

Les travaux des colloques et de l'hôpital de Fann venaient de faire sortir les guérisseurs de l'oubli du rôle qu'ils jouent au sein des sociétés africaines : ils soignaient les malades, et soulageaient les individus des moult maux de la vie. L'hôpital de Fann, sera le premier à associer les tradipraticiens dans la prise en charge des patients. Au juste, « ce qui importait, dans l'attitude des thérapeutes travaillant à l'hôpital de Fann, c'était de chercher à comprendre la place du patient dans ce qu'il dit. [Car] le décodage culturel n'est pas une fin en soi. [Puisque] dans toute société, si "traditionnelle" fût-elle qualifiée, des interrogations personnelles se manifestent toujours, des élaborations nouvelles se cherchent par un jeu sur les données sociales, par une appropriation plus personnelle des références culturelles des personnes éprouvées par le malheur, la

souffrance, la maladie. Le rôle du thérapeute est alors d'accompagner le patient dans son interrogation sur lui-même, sur ce qui lui arrive, en respectant son choix des moyens d'expression » (Collignon, 2007-2008, p.171). Stéphane Boussat et Michel Boussat ont noté quelques points importants sur le rôle des tradipraticiens. D'abord, ils ont des "connaissances et des pouvoirs, les concepts et les méthodes qu'ils utilisent" suite à leur initiation. Ensuite, ils ne sont pas seulement des herboristes, car les esprits de la nature et des ancêtres participent à la thérapeutique. Enfin, ils ont une conception de l'homme, de ses rapports avec les autres, l'univers et les dieux, c'est-à-dire qu'ils intègrent les représentations culturelles dans les soins (Stéphane Boussat et Michel Boussat, 2002, p.415). Au demeurant, le guérisseur « appartient à la société dans laquelle il exerce. Ses actions thérapeutiques sont variées, elles sont représentées par des incantations, des infusions, des gris-gris, des rituels [...] Elles visent les différents modèles interprétatifs de la maladie dans le groupe. Ainsi, son action est en accord avec les croyances du groupe qui lui voue confiance et adhère sans résistance à son traitement. Le guérisseur apporte ainsi une cause à la souffrance, laquelle s'inscrit dans la culture et l'histoire personnelle du sujet » (Ndongo Ndiaye, 2015, p.8).

1.3.2- Le guérisseur et l'inconscient collectif

Dans *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Freud indiquait qu' « il ne nous est pas facile de transposer les concepts de la psychologie individuelle dans la psychologie des masses, et je ne crois pas que nous obtenions quelque chose en introduisant le concept d'un inconscient "collectif". Le contenu de l'inconscient est de toute façon collectif, il est un bien universel des humains » (2019, p.272). L'inconscient collectif apparaît comme « le dépôt constitué par toute l'expérience ancestrale depuis des millions et des millions d'années, l'écho des événements de la préhistoire et chaque siècle y ajoute une quantité infinitésimale de variations et de différenciation » (Beauchesne, 1986, p.147). Cependant, l'inconscient qu'il soit individuel ou collectif est un mystérieux. Dans *Totem et tabou*, Freud souligne « l'indestructibilité » comme l'un des caractères de l'inconscient (2010, p117). Pour Jung, les contenus de l'inconscient sont à la fois accessibles et inaccessibles : « Les contenus de l'inconscient n'étant pas comme ceux du conscient immédiatement accessibles, il nous faut les répartir en trois classes : contenus inconscients accessibles, contenus inconscients médiatement accessibles, contenus inconscients inaccessibles » (1987, p.100). Si les formations inconscientes freudiennes sont constituées du rêve, des actes manqués, du mot d'esprit, chez Jung on trouve les archétypes. Beauchesne souligne que « l'archétype dépasse l'expérience personnelle et renvoie à la dimension de l'inconscient collectif » (1986, p.148). En effet, les archétypes « réapparaissent à toute époque et partout dans le monde, même là où il n'est pas possible d'expliquer leur

présence par des transmissions de générations en générations ni par des fécondations croisées résultant de migrations » (Ibid.). Les archétypes sont des images collectives, contenu de l'inconscient collectif commun à plusieurs individus (Fordham, 2015, p.165). Dans ce contexte on peut dire que le guérisseur comme son patient partagent le même inconscient collectif. Parce que les rêves et la relation avec les esprits des ancêtres sont les savoirs collectifs. Tandis que le guérisseur étant un initié possède des savoirs constitutifs comme la divination, la double vue. Ce qui marque une distinction entre l'inconscient individuel du guérisseur d'avec l'inconscient collectif.

2- Les relations thérapeutiques

Nous savons qu'en Afrique l'individu n'est pas le lieu exclusif de la vérité de sa maladie, de sa souffrance et de son malheur. La vérité se trouve dans un faisceau de rapports qui inclut les mondes visible et invisible. C'est pourquoi la clinique « vise avant tout à recomposer la relation. Et celle-ci est d'ordre cosmique dans la mesure où elle doit traiter de tous les corps du monde » (Mbembe, 2020, p.54). Cette clinique de recomposition des liens inclut le monde des esprits, la famille et la communauté.

2.1- L'homme et les esprits

On sait que le sens donné à un système thérapeutique, à la souffrance, au mal, à la maladie, ainsi que la place occupée par le thérapeute dépendent étroitement de la vision du monde d'une société. Ce qui signifie que les sociétés ne pensent pas le monde d'une même façon. Il y a mille « façons de penser le monde » (*Le musée de l'Homme*). Les êtres humains ont regroupé en catégories les éléments du monde, les choses, les êtres (qu'ils soient visibles ou invisibles). On trouve quatre catégories de regroupement des éléments selon les différentes parties du monde. Ce que Philippe Descola a appelé les ontologies.

La première catégorie est celle qui sépare l'homme et la nature : l'homme d'un côté, la nature de l'autre. C'est la catégorie qu'on trouve dans la pensée européenne. « Il est devenu commun en Europe depuis le XVII^e siècle de considérer que seuls les humains ont une intériorité distinctive (une conscience réflexive, une capacité de raisonner), mais qu'ils ne constituent pas sur le plan physique des exceptions par rapport aux autres organismes, ce que le darwinisme a confirmé dans une perspective phylogénétique. J'ai appelé cela le naturalisme, dit Descola, une ontologie tout à fait singulière définie par la discontinuité des intériorités entre humains et non-humains et la continuité des physicalités, autrement dit, une combinaison de particularisme moral et de gradualisme physique. C'est une ontologie singulière... dans le monde » (*Ecologie des autres*, p.85).

La deuxième catégorie est celle où l'homme et la nature sont inséparables. C'est l'ontologie animique qui se trouve en Amazonie, en Amérique subarctique, en Sibérie et dans des parties de l'Asie du sud-Est. Descola indique que les prémisses de l'ontologie animique « sont exactement inverses de celles de l'ontologie naturaliste : la plupart des non-humains sont perçus comme dotés d'une intériorité analogue à celle des humains (une âme, une subjectivité, une intentionnalité), mais toutes les espèces d'existants, dont les différentes variétés d'humains, se distinguent les unes des autres par des corps sui generis, lesquels ouvrent donc, par leurs organes spécifiques, vers des mondes particuliers à chaque espèce » (p.86)

La troisième catégorie c'est celle où l'homme, les plantes, les animaux forment un même clan. Cette catégorie est plus présente dans les sociétés aborigènes d'Australie : « Les humains et diverses sortes de non-humains sont regroupés au sein d'une classe nommée parce qu'ils sont issus d'un prototype commun dont ils partagent des qualités physiques et morales ». C'est le totémisme (p.86).

La quatrième et la dernière catégorie est celle où l'homme est en relation avec les esprits de la nature : l'homme et les esprits de la nature. Descola appelle cette ontologie l'analogisme. En effet, l'analogisme est fondée sur la connaissance d'une discontinuité générale des intériorités et des physicalités aboutissant à un monde peuplé de singularités, un monde qui serait difficile à habiter et à penser en raison du foisonnement des différences qui le composent si l'on ne s'efforçait de trouver entre les

existants, comme entre les parties dont ils sont faits, des réseaux de correspondances permettant de les connecter. [...] On trouve de bons exemples d'ontologies analogistes en Orient (Chine, l'Inde), dans les civilisations amérindiennes des Andes et du Mexique, en Afrique de l'Ouest, ou dans notre propre passé, de l'Antiquité à la Renaissance » (p.87).

Il sied de souligner modestement qu'en ce qui concerne l'Afrique comme berceau de l'humanité, on peut trouver assurément les autres formes d'ontologies comme le totémisme et l'animisme. Ce que révèlent d'ailleurs les travaux de Louis-Vincent Thomas et René Luneau dans *Terre africaine et ses religions*. Par exemple, le culte des ancêtres ne serait-il pas de l'animisme ? Puisque l'animisme suppose que les êtres vivants ou biologiques sont des êtres qui ont en eux un même principe de mouvement. Et que dans la pensée africaine, le principe de mouvement c'est la force vitale c'est-à-dire l'âme. Enfin, toutes les ontologies ne sont pas présentes partout en Afrique, mais elle serait bien marquée par celles-ci dans certaines de ses parties.

2.2- La famille

Le nganga ne traite pas un malade sans associer sa famille. La famille est témoin de la pratique nganga. Elle accompagne le membre malade ou souffrant. Car, un nganga ne peut pas s'enfermer seul avec un patient. La

souffrance d'un membre est comprise comme la métaphore de celle de la famille. En effet, la famille n'est pas seulement l'ensemble des personnes vivant sous la même maison. Elle n'est pas que « nucléaire », mais est élargie, étendue aux membres de la parenté. Elle « ne se compose pas uniquement du couple et de ses enfants ; elle inclue toutes les relations en amont et en aval du mariage. La grande famille se constitue autour des couples avec toutes les liaisons issues du lignage maternel et du lignage paternel » (Aida Sylla, 2012, p.45). Ainsi, l'individu qui vient au monde s'inscrit dans deux lignées. Il est aussi lié aux ascendants de ces lignées. Par ailleurs, les problèmes de la sorcellerie sont toujours familiaux. Ce qui signifie que lorsqu'une personne est ensorcelée cela revient à dire qu'il y a un problème à résoudre dans la famille. Enfin, lorsque la famille ne trouve pas de solution elle s'adresse à la communauté. C'est dans ce contexte qu'intervient la palabre thérapeutique.

2.3- La palabre thérapeutique

La maladie ou la souffrance d'un individu ne concerne pas seulement sa famille mais aussi la communauté. C'est ce que souligne Tsokini que « ce n'est pas à l'individu qui souffre qu'on va demander un changement pour le rétablissement de l'ordre ; c'est le groupe tout entier qui va vivre le changement dans le processus thérapeutique » (Tsokini, 2008, p.53). C'est pourquoi le nganga peut prescrire la palabre comme moyen de remédier à la souffrance d'un individu.

Dans « *les cas liés à la sorcellerie, je conseille à la famille d'organiser une palabre pour satisfaire tout le monde. Car la palabre répare beaucoup de problèmes comme un tort causé, un tabou non respecté, une promesse non tenue tantôt c'est aussi l'insolence ou l'arrogance. Parce que la personne malade n'est pas toujours coupable, elle peut être aussi victime des problèmes familiaux* » (Cf. Annexe I. Entretien X).

La palabre est l'instance de la restauration de la vie. On connaît deux types principaux de palabre : la palabre agonistique et la palabre thérapeutique. La palabre agonistique consiste à résoudre les conflits, à réconcilier les personnes ou les familles et à instaurer l'harmonie et la paix dans la communauté. Tandis que la palabre thérapeutique s'occupe de la santé l'individu en passant la communauté. Ce qui montre que l'individu et la communautés sont inséparables. Les palabres sont dirigées par les anciens de la communauté qui sont les membre la société du balai, celle des juges traditionnels. La palabre thérapeutique vise essentiellement le recouvrement de la santé du malade.

On a besoin de « recourir à une thérapie qui s'occupe de ramener la paix en traitant d'abord les causes des tensions qui rendent malade, avant de proposer la médecine pour éradiquer les maux physiques. C'est en ce sens que les médecins traditionnels se renseignaient avant tout sur les relations vécues au sein de la famille des patients, car dans la conception africaine le mal physique est la conséquence du trouble intérieur qui perturbe toutes les relations interpersonnelles. Ces dernières ne concernent pas uniquement [...] la famille visible, mais [aussi la famille invisible, celle] des morts [ancêtres]. L'harmonie avec tout l'ensemble est condition de paix et de santé. Le guérisseur informé et conscient de cela convoquera [...] une palabre où les membres des familles et éventuellement les patients aient l'occasion de s'exprimer sur l'atmosphère qui imprègne leur communauté. Quand par

exemple il appert que le problème touche aussi les membres défunts de la communauté avec qui on a encore des problèmes à régler, le médecin traditionnel leur conseillera d'aller se réconcilier avec ces morts soit au cimetière, soit dans un autre lieu approprié. Cela peut se faire en apportant des dons sur la tombe et en demandant pardon ou en pardonnant au défunt concerné » (Bujo, p.97).

C'est ainsi que le rôle que joue le tradithérapeute est très important dans la communauté. Parce qu'il est celui qui met en place le lieu de déploiement de la parole, sous-entendue par une croyance dominante, une parole écoutée avec conviction dans une société où les relations sociales sont très importantes. Sa démarche tendrait à éliminer les sources de désordre dans les relations sociales, libérant culturellement l'individu de ses responsabilités. Il fournit, à la fois, un certain type de légitimation à des actions qui posent problème à l'individu confronté à des choix difficiles en raison de leurs implications sociales et culturelles, mais aussi une légitimation à des individus confrontés à des conflits psychiques qu'ils ignorent (Mavinga, 2019, p.59-60). En effet, la maladie, le mal ou la souffrance sont traités sur le plan imaginaire et symbolique. Puisqu'ils résultent de l'agression de l'individu par un autre individu ou par un esprit. « Il faut considérer l'homme dans son unité. Si l'individu est malade... il faut le traiter dans le milieu qui l'a constitué et dans lequel il vit en s'inscrivant dans un rapport d'intermédiation de l'individu à la structure » (Tsokini, 2008).

2.4- L'efficacité symbolique

Il est admis que l'efficacité symbolique est inséparable de la parole. Car, ce terme se réfère à « l'idée que l'efficacité de la cure trouve son ressort dans le caractère fondateur de la parole » (Laplanche et Pontalis, 1967). C'est la parole qui crée l'efficacité symbolique, ce qui signifie que sans la parole il n'y a pas d'efficacité symbolique. Mais cette parole trouve son origine dans cette relation intrinsèque entre le psychisme et les représentations culturelles. Claude Lévi - Strauss souligne la fonction de la parole lorsqu'il compare le chamanisme et la cure analytique. Pendant les séances chamaniques c'est le chaman qui parle tandis que l'analyste écoute l'analysant. « Il est vrai qu'en cure chamanique, le chaman parle, et fait abréaction pour le malade qui se tait, tandis qu'en psychanalyse, c'est le malade qui parle, et fait abréaction contre le médecin qui écoute » (1974, p.210). En effet, le chaman parle, le psychanalyste écoute. Le premier est un orateur tandis que le second est un auditeur. Dans cette perspective, la parole est un médicament. Dans son fameux article intitulé « L'Efficacité symbolique », Claude Lévi-Strauss a introduit cette notion en s'appuyant sur l'analyse d'un chant chamanique d'accouchement des Indiens. En effet, « une femme ne peut pas accoucher ; un chamane exécute le chant approprié ; celui-ci offre une représentation métaphorique de l'anatomie féminine et décrit un combat surnaturel censé la modifier ; la femme accouche. Cette efficacité viendrait [...] d'une "propriété inductrice que posséderaient les unes par rapport aux autres, des structures formellement homologues pouvant s'édifier, avec des matériaux différents, aux différents étages du vivant : processus organiques, psychisme inconscient, pensée réfléchi" : si un chant et un système biologique avaient des structures comparables, le premier déclencherait un

processus ramenant le second à l'état normal après qu'il a été bouleversé par des facteurs pathogènes » (Michel Perrin, 2017, p.72). Il s'agit bien là, écrit Claude Lévi-Strauss, « d'une médication purement psychologique puisque le shaman ne touche pas au corps du malade et ne lui administre pas de remède ; [...] nous dirions volontiers que le chant constitue une *manipulation psychologique* de l'organe malade, et que c'est de cette manipulation que la guérison est attendue » (1974, p.219). Une des raisons de l'efficacité de cette manipulation psychologique est que « le shaman fournit à sa malade un *langage* dans lequel peuvent s'exprimer immédiatement des états informulés, et autrement informulables » (Lévi-Strauss, 1974, p.218). Ce qui se passe c'est que le chaman et la patiente partagent les mêmes représentations culturelles. Donc, c'est une thérapie *interculturelle*. C'est ce qu'expliquent Alain Caillé et Pierre Prades que « la capacité de ces représentations partagées - et non pas du symbolisme en général, universel - à agir sur le corps et l'âme en mobilisant affects et sensations si elles sont mobilisées dans un cadre rituel approprié » (2015, p.293). En effet, il y a quelques conditions requises pour que se réalise l'efficacité symbolique. La première condition c'est qu' « il ne peut pas y avoir de guérison sans désir de guérir. Pas de désir de guérir sans croyance en sa capacité à guérir ou à être guéri. Pas de croyance en cette capacité sans croyance en la personne et dans la bonne volonté et les capacités du thérapeute. Cette croyance [est] reformulée...en termes de foi... Cette foi est d'ordre à la fois corporel, affectif et intellectuel. La santé et la guérison - *i.e.* le retour à la santé - peuvent être analysées comme les résultantes du bon fonctionnement, ou du rétablissement, d'un cercle vertueux dans lequel la santé ou le désir de

vivre induisent la foi qui induit la santé et le désir de vivre » (Ibid. p.302). Du côté du sujet souffrant, il y a le désir, la confiance, et l'espérance qui sont en œuvre. Le souffrant doit faire confiance au «sujet supposé savoir » (Lacan, 1973, p.258). Car, "un sujet supposé savoir" est un sujet du «vouloir et pouvoir. Un sujet qui peut guérir et supprimer les maux parce qu'à la fois il le veut et il sait comment le faire. Il le veut parce qu'il est profondément bienveillant, animé toujours de bonnes intentions [...] Il sait le faire parce qu'il a été en relation étroite avec une source de savoir assurée, [par exemple] une communication avec les esprits [des ancêtres] » (Ibid. p.304). Ainsi, le sujet supposé savoir par sa présence et sa posture d'accueil de la demande, joue le rôle d'intercesseur entre la souffrance humaine et une source du salut. En demeurant « il n'y a pas de relations de soins, sans confiance dans le thérapeute, c'est-à-dire sans une certaine attente croyante. [de] l'autre parti qui entre en compte dans le processus de guérison [et] ne veut pas renoncer à l'aspect psychique de la thérapie à savoir... le malade. Le patient même introduit ce facteur psychique. Il s'adresse donc non au médicament, mais au médecin : c'est le médecin qui est le remède » (Assoun, 2018, p.465). C'est que Lacan soulignait comme fond de suggestion qui sous-tend toute relation médicale : « Ce qui se passe entre le médecin et le malade [...] que le médecin en prescrivant se prescrit lui-même, s'est toujours passé : ainsi l'empereur Marc-Aurèle convoquait Gallien pour qu'il fût versé de ses mains la thériaque » (1966, p.765).

La deuxième condition qu'on peut noter dans l'efficacité symbolique c'est qu' « il ne peut y avoir d'efficacité symbolique qu'au terme d'une certaine congruence obtenue entre sensations (chaud, froid, sec, humide,

douleur, malaise, plaisir, bien-être, etc.), sentiments (amour, haine, estime de soi ou de l'autre, etc.) et représentations (images, sons, mots, discours) » (Ibid. p.307). Le sujet souffrant et le sujet supposé savoir doivent partager la même culture. C'est ainsi que l'efficacité symbolique ne marche que dans un contexte de clinique interculturelle. Cette condition permet au sachant de fournir au malade un langage qui lui permet d'exprimer immédiatement ou automatiquement des « états informulés » ou « informulables ». C'est ainsi que le traitement par les mots, les gestes, et les postures fonctionne dans la mesure où il devient un « fait psychique total » (Ibid.). Au demeurant « que la mythologie du chaman ne corresponde pas à une réalité objective n'a pas d'importance : la malade y croit, et elle est membre d'une société qui y croit. Les esprits protecteurs et les esprits malfaisants, les monstres surnaturels et les animaux magiques, font partie d'un système cohérent qui fonde la conception indigène de l'univers. La malade les accepte, ou, plus exactement, elle ne les a jamais mis en doute. Ce qu'elle n'accepte pas, ce sont des douleurs incohérentes et arbitraires, qui, elles, constituent un élément étranger à son système, mais que, par l'appel au mythe, le chaman va replacer dans un ensemble où tout se tient » (Lévi-Strauss, 1974, p.215). Une mythologie qui est vraie parce qu'elle est vécue au sein de la culture. Le chaman est un « abréacteur professionnel, il déclenche, chez la parturiente, une décharge émotionnelle déverrouillant la situation. La femme enceinte peut désormais accoucher. Cette guérison chamanique ressemble fort à une cure psychanalytique. Dans les deux cas, il est question de guérir en manipulant des symboles dont la fonction est de proposer des outils mentaux permettant de réorganiser une situation initiale » (Sanchez, 2007, p.428). C'est à « ce vécu que le [tradithérapeute] donne sens, sens partagé avec la société tout entière. C'est par ce sens partagé qu'il peut y avoir véritablement efficacité symbolique et

thérapeutique » (Jacqueline Monfouga-Broustra, 2001, p.174). Ce qui signifie que le récit doit permettre d'articuler mythe individuel et mythe social. Il faut bien que les mots du sujet se rencontrent et s'harmonisent peu ou prou avec les mots de la tribu. Ce qui ressort de l'efficacité symbolique est la capacité du thérapeute à *mettre des mots sur les maux*, à les nommer, à faire accéder au discours et à l'ordre de la représentation ce qui était jusque-là « informulé et informulable ». A cela, il faut ajouter que ce qui est important c'est la rencontre et le dialogue entre le patient et le tradithérapeute qui ne peuvent se dérouler qu'à travers le partage d'une langue et d'une culture communes, langue et culture qui « se recourent étroitement et dont la maîtrise permet d'évoquer des entités virtuelles grâce à un mélange et un jeu de signes, de symboles, de métaphores et de représentations » (Caillé et Prades, 2015, p.310. 314. 315). L'efficacité symbolique relève d'une alliance thérapeutique entre le thérapeute et le patient au sein d'une même culture.

2.5- Le terme *nganga*

Dans les langues bantoues le terme *nganga* désigne le guérisseur, le tradithérapeute, le tradipraticien. Il est important de signaler que le terme *nganga* est polysémique. Il ne traduit pas la même réalité dans les langues bantoues en Afrique et dans le culte initiatique Cubain de *Pale Monte*. Tandis qu'à Cuba, à cause des raisons historiques évidentes, celles de la traite lusophone (15^e - 16^e siècles) reliant les côtes congolaises du royaume Kongo au Brésil et aux îles, ce terme, *nganga*, désigne le « *palo monte* » qui est un « culte initiatique cubain fondé sur des éléments culturels bantous

et caractérisé par la prééminence rituelle accordée aux esprits des morts, les *nfumbis*. Croyant en leur capacité d'influence sur les affaires des humains, le pratiquant du *palo monte*, le *palero*, cherche à faire de ces esprits ses alliés. Mais pour établir une relation avec ces entités, il doit se rendre dans un cimetière, trouver une tombe abandonnée et sceller un pacte avec l'esprit du défunt qui y repose. Il déterre ensuite le mort et récupère une partie de son squelette puis l'amène dans son temple domestique où il l'introduit dans un chaudron, la *nganga* » (Katerina Kerestetzi, 2011, p.1).

Si le mot *nganga* à Cuba exprime un culte, au Congo, il désigne les corps des métiers des soins physiques et spirituels. Dans la désignation du prêtre catholique on trouve deux mots, *nganga* et *Nzambe*, « Dieu ». Le terme *Nganga Nzambe* signifie le « guérisseur selon Dieu ou le guérisseur qui travaille au nom de Dieu ». *Nganga Nzambe* ou prêtre et guérisseur selon Dieu parce qu'investi par ordination des pouvoirs qui procurent la guérison tant de l'âme que du corps, c'est-à-dire guérison physiologique et guérison spirituelle par l'absolution et la direction spirituelle. Pour distinguer celui-ci du tradipraticien, on a ajouté le suffixe *nkisi*. Or, le terme *nkisi* lui-même signifie gris-gris, fétiche, amulette, remède, médicament. Le tradithérapeute devient *Nganga nkisi*. Cette traduction distingue et oppose à la fois le prêtre et le guérisseur créant une confusion dans leur mode opératoire. L'un opère par les moyens divins, l'autre par la tradition, donc par les moyens diaboliques. Ainsi, les africains convertis à la religion chrétienne sont interdits de recourir au *nganga nkisi*. En effet,

le préfixe *mo* ajouté au terme *nganga* donne le substantif *monganga*. Le terme *monganga* signifie à la fois médecin, docteur et médicament, remède. Au regard de toutes ces connotations du terme *nganga*, le terme *nganga* signifie guérisseur, tradithérapeute ou tradipraticien.

Tableau n°4 : Les connotations du mot *nganga*

Notion	Préfixe	Suffixe	Désignation	Traduction
Nganga			Nganga	Guérisseur, Tradithérapeute, Tradipraticien.
	Bo		Bonganga	Pouvoir ou savoir thérapeutique
	Mo		Monganga	Médecin, Médicament
		Nzambé	Nganga Nzambé	Prêtre
		Nkisi	Nganga Nkisi	Guérisseur/Féticheur

Tableau n°5 : Comparaison du Nganga Nkisi et Nganga Nzambé

Désignations	Nganga Nkisi	Nganga Nzambe
Croyances	Univers visible et invisible Esprits des ancêtres Esprits de la nature	Univers visible et invisible Dieu un et trine Saint(e)s, anges
Transmission	Initiation	Ordination
Traitements	Paroles et gestes : plantes, eau, huile, vin de palme...	Paroles et gestes (sacrements/sacramentaux) : Eau, vin de raisin, huile, sel...
Protection	Amulettes, gris-gris, fétiches...	Chapelet, crucifix, scapulaire, médaille...
Cause du mal/ de souffrance	Sorcellerie, sorcier Esprits des ancêtres	Sorcellerie, Satan, Démons Péchés
Post mortem	Village des ancêtres	Vie éternelle, paradis

CHAPITRE VII : DISCUSSION DES RESULTATS

Nous pouvons, dans ce chapitre consacré à la discussion, suivre l'ossature sur laquelle ce travail a reposé. Ce travail est à la fois théorique et pratique. La partie théorique est composée des deux premiers chapitres. Nous avons présenté au premier chapitre le *contexte socio-culturel* de notre terrain d'enquête. Ce qui ressort de ce contexte culturel c'est que l'organisation des peuples Likouala tire sa légitimité dans sa relation avec les esprits des ancêtres. En effet, les pouvoirs du chef traditionnel, du juge traditionnel comme ceux du médecin traditionnel se réfèrent aux ancêtres et se reposent sur eux. Le chef traditionnel gère la communauté au nom des ancêtres ; le juge rend justice au nom des ancêtres et le guérisseur soigne au nom des ancêtres. Car les ancêtres « remplissent collectivement un rôle de garantie et de justice pour leur groupe de filiation ; ils le légitiment dans leur existence comme tel et dans leurs droits et sanctionnent les manquements de leurs membres vivants, à leur éthique et aux lois de leur perpétuation. [on se situe dans le cadre] d'une relation non d'alliance mais de filiation, non horizontale mais verticale, non de réciprocité, mais de subordination » (Godelier, 2014). Le deuxième chapitre portait sur la présentation de *la problématique et de l'hypothèse*. Notre hypothèse était que la fonction thérapeutique des tradithérapeutes vient de leur relation avec les esprits des ancêtres. Nous nous sommes posés deux questions : comment se crée cette relation entre les tradithérapeutes et les esprits des ancêtres ? Comment les tradithérapeutes utilisent-ils cette relation dans

leur fonction thérapeutique ? Pour répondre à ces questions afin de vérifier notre hypothèse, nous avons mené une auprès des tradithérapeutes de cette ethnie une étude de terrain qui fait l'objet des chapitres.

Après les deux chapitres théoriques, nous avons donc cinq chapitres pratiques. Ces chapitres sont consacrés à l'enquête auprès de tradithérapeutes. Le troisième chapitre est celui de la *méthodologie* que nous avons employée pour les interviews et l'analyse des résultats. Cette méthode est l'Analyse interprétative phénoménologique (IPA). Nous avons présenté les résultats de l'enquête dans l'*Annexe I*. Il s'agit des douze interviews des tradithérapeutes. Ces résultats ont été analysés (Cf. *Annexe II*) conformément à la méthodologie de l'Analyse interprétative phénoménologique. Nous avons analysé cinq cas qui nous ont permis de dégager les points communs entre eux et représentatifs de l'ensemble des interviews. Grâce à cette analyse nous avons découvert trois fonctions principales du ngangá : la fonction divinatoire, la fonction thérapeutique et la fonction médiatrice. Toutes les trois fonctions du ngangá relèvent de l'initiation. Le ngangá est donc un initié. Il était déjà indiqué que le guérisseur « n'a pas seulement la formation de guérisseur mais aussi de maître du culte des esprits ancestraux [...] qui font partie intégrale de la cosmogonie[...] Il détient ainsi une place de médiateur entre les vivants et les morts. Il invoque les [esprits ancestraux] dans la divination [...] à l'aide de laquelle il établit le diagnostic et l'histoire du sens du mal. Il exécute les libations nécessaires pour garder l'ordre traditionnel et pour réparer les transgressions commises » (Félicia Heidenreich, 2000, p.552). Même si le guérisseur ne dévoile pas les rites de son initiation, il appert qu'à partir de

cette initiation qui confère au nganga les trois fonctions, il se crée cette relation avec les esprits des ancêtres. « Un guérisseur est un initié, une personne choisie pour être le médiateur entre le monde visible et les humains » (Heidenreich, 2001). Dans la mesure où le guérisseur est en relation avec les esprits des ancêtres, il s'appuie sur eux pour sa pratique. Cette pratique culturelle est légitime puisqu'il exerce dans un environnement avec lequel il partage les mêmes croyances. Cet environnement est celui où le bien-être passe par la relation avec le monde des esprits des ancêtres comme ceux de la nature. Il s'agit d'un contexte culturel où l'on prend soin des morts pour bénéficier de leurs faveurs. Les morts sont sacralisés, les bons morts deviennent les ancêtres. « Ces valeurs, essentiellement spirituelles, ne sont pas pour autant irrationnelles, mais elles ont pour fonction de donner une place à l'affectif et à l'émotionnel... Ces expressions humaines ont une correspondance fonctionnelle biologique, sociale et anthropologique, leur rôle psychologique est de rappeler l'unicité » entre les ascendants et les descendants (Bacqué, 2002). Le dernier chapitre de cette étude était consacré à la particularité de la clinique traditionnelle. Ce chapitre était intitulé *clinique de recomposition de relations*. Cette clinique s'occupe de l'homme dans toutes ses dimensions physiques, psychiques, spirituelles et sociales. Elle ne s'arrête pas seulement à l'administration des plantes, elle réconcilie l'homme avec son environnement. Parce que la souffrance, les maladies sont considérées comme les désordres ; ils sont l'expression du déséquilibre dans le corps individuel et communautaire. Enfin, « la clinique n'a pas véritablement pour objet le recouvrement des propriétés perdues. Elle vise avant tout à

recomposer la relation. Et celle-ci est d'ordre cosmique dans la mesure où elle doit traiter de tous les corps du monde » (Achille Mbembe, 2020).

Nous pouvons essayer d'avancer ici un point de vue thanatologique. Nous avons l'impression que le grand problème ce n'est pas la mort mais plutôt les morts. Le corps sera inhumé mais il faut s'occuper en quelque sorte de l'esprit du mort. Toutefois, le mort doit être soigné pour contribuer au besoin de la vie des vivants. Ce qui fait que les rites funéraires et les palabres occupent une place importante dans le déroulement des funérailles. Molinié parle de *soigner les morts pour guérir les vivants* (2006). De cette anthropologie de la mort découle aussi l'anthropologie de la maladie et de la santé. Car, le fait qu'on évacue en quelque sorte le corps physique pour s'occuper de l'esprit fait que la ressource médicale majeure se trouve dans le lien avec l'insondable, l'invisible où résideraient les esprits des morts. Ce qui signifie que le rôle des tradithérapeutes est très important. Parce qu'il rentre en relation avec ce côté invisible. Cette relation donne une importance particulière aux médicaments. Car, les médicaments viennent d'une source spirituelle ; ils sont donnés par les ancêtres. En effet, les tradithérapeutes ne disparaîtront jamais puisqu'ils transmettent cette mémoire de l'utilisation des plantes. Ainsi, ils continuent à indiquer à l'humanité que la nature fournit à l'homme les remèdes nécessaires à son bien-être. C'est pourquoi la pharmacopée est enseignée dans certaines écoles de médecine en Afrique, notamment la RDC, la Tanzanie, le Kenya, le Nigeria.

Cependant, il est important de souligner que les tradithérapeutes sont à l'origine de quelques conflits dans leur groupe social. Les conflits portent souvent sur la sorcellerie. L'héritage du savoir thérapeutique est un don. Ce don confère au tradithérapeute un pouvoir, une notoriété dans sa famille et dans sa communauté. Mais ce pouvoir peut être remis en cause lorsqu'il est suspecté ou accusé de sorcellerie. Si le nganga ne respecte pas le secret professionnel, il peut être considéré comme un complice des malheurs. Ce qui porte un préjudice dans son travail. De même, il peut être suspecté de sorcellerie lorsqu'il y a des malheurs au sein de sa famille.

1- La question des études africaines

Nous pouvons ouvrir une brèche sur la question des études africaines. Les études qui sont menées sur l'Afrique par les Occidentaux et les Africains eux-mêmes sont-elles vraiment africaines ou africanistes ? Car, on distingue de plus en plus les études africaines des études africanistes. On pense que toutes les études sur l'Afrique sont africanistes. Dans cette perspective les travaux du couple Ortigues sur *l'Edipe africain*, Henri Collomb sur l'ethnopsychiatrie africaine ou ceux de Louis-Vincent Thomas sur l'anthropologie africaine et autres penseurs ne sont que des études africanistes. Parce ce qu'il ne suffit pas de réaliser une enquête de terrain en Afrique pour qu'une étude soit africaine. Ce qui revient à dire que les conceptions de ces chercheurs ne sont pas celles des africains mais plutôt leur regard porté sur ces derniers. Autrement dit, le terrain est africain, le point vue est occidental. Ce point vue occidental concerne aussi les

chercheurs africains eux-mêmes, puisqu'ils appliquent en Afrique les méthodes scientifiques qui ne leur sont pas propres mais plutôt venues d'ailleurs. Au demeurant, les épistémologies comme les principes scientifiques étant de l'Occident et non de l'Afrique, il n'y a pas dans ce contexte d'études africaines. Dans ce sillage, toutes les disciplines comme toutes les recherches liées à l'Afrique jusqu'à aujourd'hui ne sont que des études africanistes et non pas africaines. Autrement dit, les études africaines sont celles où les épistémologies et les principes sont africains et développés par les africains eux-mêmes. Cependant, il est quand même important de souligner que même si la matière est africaine et la méthode scientifique occidentale, les études sont africaines, car le progrès de l'humanité est caractérisé par les échanges des connaissances entre les peuples.

CONCLUSION

On constate actuellement un intérêt croissant pour les thérapies dites non-conventionnelles. Le tradithérapeute appelé aussi guérisseur, tradipraticien, médecin traditionnel ou nganga, ne se cache plus comme au temps de la domination européenne. Qui plus est, il vient même proposer ses services dans les rues de certaines villes européennes comme Paris. Le rôle qu'il joue dans les soins des populations a été souligné par l'Organisation mondiale de la santé (OMS). Certes, en Afrique comme ailleurs, il y a un savoir populaire sur l'utilisation des plantes pour soigner certains maux. Mais, le savoir du nganga est différent de ce savoir populaire. En effet, le nganga est le dépositaire du savoir ancestral de guérison. Il est en quelque sorte un intendant. Il n'est pas le propriétaire de ce savoir, car ce savoir se transmet de génération en génération. Il l'a reçu et il doit le transmettre à son tour à un autre. La transmission est le plus souvent familiale entre les ascendants et les descendants : le père transmet à son fils ou à son neveu, et la fille reçoit l'initiation de sa grand-mère ou de sa mère. Il nous semble que ce mode de transmission intrafamiliale peut poser quand même quelques problèmes. On sait que les savoirs constitutifs du nganga précisément les fonctions divinatoire et médiatrice sont initiatiques. Donc, la part spirituelle de la médecine traditionnelle relève de l'initiation. Ce qui signifie que le nganga est un initié. Dans cette perspective, un nganga qui décède sans avoir transmis à son tour ce savoir à un autre, peut mettre fin

à une chaîne de transmission. Ce qui priverait toute la communauté d'une partie de son patrimoine culturel.

A la lumière de ce qui vient d'être dit, il serait souhaitable dans une Afrique où l'accès aux soins n'est pas facile, que ce savoir soit transmis à tout individu désireux d'apprendre, et qui se sent appelé à soigner les malades. Bien que dans certains pays d'Afrique, la médecine traditionnelle soit enseignée dans les facultés de médecine, il est fort probable que cet enseignement concerne seulement la fonction thérapeutique. Car, les autres fonctions du nganga ne sont accessibles que par initiation. Ce qui peut supposer que la non-accessibilité à ces fonctions peut constituer un frein majeur à l'échange des connaissances sur cette médecine. Ainsi, elle reste aussi locale. Or, elle est de plus en plus sollicitée. On sait qu'en dépit de progrès de la biomédecine, les patients ne cessent de recourir aux pratiques ancestrales de soins. On trouve ici et là les leveurs des maux, les rebouteux ou marabout, les voyants, les médiums sous diverses dénominations ; ces services continuent à exister « à côté », et parfois « en plus » ou « à la place » des services de soins officiels. On constate qu'il y a un « pluralisme médical » ou « pluralisme thérapeutique » qui consiste pour les personnes cherchant à se faire soigner à s'appuyer à la fois sur les dispositifs conventionnels et sur les dispositifs alternatifs. Ce recours aux pratiques ancestrales de soins traduit la dimension holistique de ces pratiques où sont prises en compte toutes les dimensions de l'individu : physique, psychique, spirituelle et environnementale.

En effet, le nganga traite de manière rituelle. Les rites thérapeutiques sont constitués des gestes et des paroles. Dans leurs diverses spécialités, les nganga utilisent les plantes médicinales administrées par voie orale mais aussi les massages, les fumigations et les lavements. Les paroles sacrées accompagnent les différents traitements. Généralement, les maladies traduisent une désarticulation, un désordre, un déséquilibre. Parce que l'être humain est en relation avec la communauté. Cette communauté n'est pas composée seulement des êtres humains mais aussi des esprits des ancêtres et de la nature. Ainsi, la guérison consiste en une restauration de l'harmonie. Le traitement des malades ne concerne pas seulement le sujet souffrant mais associe aussi la famille voire la communauté. C'est dans ce sens que la palabre thérapeutique est souvent organisée. La palabre thérapeutique utilise la parole comme médicament pour libérer le sujet souffrant et le réconcilier avec sa famille et sa communauté. On peut dénommer cette forme thérapeutique de clinique une recomposition des relations.

Cependant, le nganga n'est pas seulement l'héritier des ancêtres mais aussi leur représentant. Il est comme l'intendant du savoir ancestral. Dans ce sens la thérapie traditionnelle peut être qualifiée d' « ancestrothérapie ». Ce néologisme (ancestrothérapie ou ancestro-thérapie) veut signifier cette thérapie venant de la « relation » du nganga avec des ancêtres. Chaque nganga est conscient de cette dépendance aux ancêtres dans sa thérapie. Les objets de connexion du nganga avec les ancêtres sont les objets médiateurs. Il nous faut noter que si le nganga assure être en relation

avec les esprits des ancêtres c'est parce qu'il est dans un environnement culturel qui croit que les morts continuent à vivre autrement que les vivants. Ils sont vivants dans le village des ancêtres. Cette croyance de la vie des morts et de leur intervention dans la vie des vivants vient de la conception de la mort et des morts. Dans cet environnement, la mort et les morts sont apprivoisés par les rites pour les rendre utiles à la vie des vivants. Car, les rites permettent la séparation des vivants et des morts, en même temps qu'ils transforment leurs relations. Au demeurant, le ngangas est au service des autres, ce service obéit à une certaine éthique. L'action du ngangas est guidée par les vertus de bienfaisance et du courage. Le ngangas bénéficie de la légitimité culturelle qu'il tire de sa stabilité dans la communauté. Bien qu'il soit connu de tous, il doit préserver le secret professionnel concernant son initiation et ses consultations.

Si les pratiques du ngangas sont encadrées par la loi dans certains pays, la position de certaines religions comme le christianisme n'a pas évolué. Il est considéré ou suspecté d'être en lien avec les démons. Cette position de la religion chrétienne pose un grand problème de transmission et du recours à la médecine traditionnelle pour ses adeptes. Et pourtant, la religion chrétienne est une religion du salut de l'homme, elle devrait être ouverte à la médecine traditionnelle, et favoriser tout ce qui contribue au salut de l'être humain.

En définitive, nous avons mené cette étude seulement auprès de douze tradithérapeutes. Cet échantillon correspond à cette recherche mais ne nous permet pas de généraliser les résultats sur l'ensemble des

tradithérapeutes congolais ou africains. C'est pourquoi, nous espérons continuer cette recherche sur d'autres ethnies afin d'élargir notre échantillon. Nous savons que la médecine non-conventionnelle est de plus en plus sollicitée, ce qui contribue à l'importance de l'agent de cette médecine. Ce savoir ancestral de guérison qu'il possède est devenu présent sur la scène de la santé durant le temps de la lutte contre la pandémie de *Corona virus disease 2019*.

BIBLIOGRAPHIE

- Antoine, P. et Smith, J.A. (2017), Saisir l'expérience : présentation de l'analyse phénoménologique interprétative comme méthodologie qualitative en psychologie, in *Psychologie française*, p.373-385
- Antoine, P. (2017). L'Analyse interprétative phénoménologique, in *Les méthodes qualitatives en psychologie et en sciences humaines de la santé*, Malakoff, France : Dunod, p.33-59
- Assoun, P.-L. (2018), *Psychanalyse*, Paris, France : PUF
- Bacqué, M.-F. (2000). *Le deuil à vivre*, Paris, France : Odile Jacob.
- Bacqué, M.-F. (2002). *Apprivoiser la mort*, Paris, France : Odile Jacob.
- Beauchesne, H. (1986), *Histoire de la psychopathologie*, Paris, France : PUF
- Boudarse, K. (2013), Clinique et cultures arabo-islamiques. Les mots de l'Autre et l'histoire de ses idées. In *Prises en charge psychothérapeutique face aux cultures et traditions d'ailleurs*, Issy-Les-Moulineaux, France : Elsevier Masson, P.35-60
- Benoist, J. (2004). Rencontres de médecines : s'opposer ou s'ajuster, in *L'Autre*, volume 5, (n°2), p.277-286

- Boussat, S. et Boussat, M. (2002). A propos de Henri Collomb (1913-1979). De la psychiatrie coloniale à une psychiatrie sans frontières, in *L'autre, volume 3*,(n°3), pp. 411-424
- Bouvier, P. (2018). De la mémoire des grands hommes : entretien avec Maurice Godelier, in *Socio-anthropologie*, (n°37).
- Brelet, C. (2002). *Médecines du monde*, Paris, France : Robert Laffont.
- Bujo, B. (2018). *La vision africaine du monde*, Université de Fribourg
- Caillé, A. et Prades, P. (2015). « Y croire ». Retour sur l'« Efficacité symbolique », in *l'Autre, volume 2* (n°46), p.291-318.
- Charlier, P. (2018). *Zombis. Enquête sur les morts-vivants*, Paris, France : Tallandier.
- *Constitution de la République du CONGO*, 2015
- Collignon, R. (2007-2008). Le 2^e colloque africain de psychiatrie (Dakar 1968) : fondateur d'une ethnopsychiatrie africaine ? in *Psychopathologie africaine*, p.163-178
- Crubézy, E. (2019). *Aux origines des rites funéraires. Voir, cacher, sacraliser*, Paris, France : Odile.
- *Dictionnaire de l'Académie française* (academie-française.fr).
- Dousset, L. (2018). *Pour une anthropologie de l'incertitude*, Paris, France : CNRS.

- Devereux, G. (1970), *De l'angoisse à la méthode*, Paris, France : Flammarion.
- Devereux, G. (1970), *Essais d'ethnopsychiatrie générale*, Paris, France : Gallimard.
- Devereux, G. (1972), *Ethnopsychanalyse complémentariste*, Paris, France : Flammarion.
- Devereux, G. (1967), *De l'angoisse à la méthode dans les sciences du comportement*, Paris, France : Flammarion, 2012.
- Descola, P. (2001), *Figures des relations entre humains et non-humains*, Cours, Collège de France.
- Descola, P. (2005), *Par-delà nature et culture*, Paris, France : Gallimard.
- Descola, P. (2019), *Une écologie des relations*, Paris, France : CNRS Editions.
- Descombes, V. (2013), *Les embarras de l'identité*, Paris, France : Gallimard.
- Descombes, V. (2015), Les embarras de l'identité, in *L'information psychiatrique*, n°1, Volume 91, p.61-65
- Fancello, S. (2015). *Penser la sorcellerie en Afrique*, Paris, France : Hermann.
- Fanon, F. (1952), *Peau noire, masques blancs*, Paris, France : Seuil.

- Fontanille, B. et Sender E. (2014). *Médecines d'ailleurs. Rencontre avec ceux qui soignent autrement*. Paris, France : La Martinière.
- Fontanille, B. et Bomboy, A. (2015). *Médecines d'ailleurs. Rencontre avec ceux qui soignent autrement*, Paris, France : La Martinière, 2015
- Fedry, J. (2010). *Anthropologie de la parole en Afrique*, Paris, France : Karthala.
- Fordham, F. (2015), *Introduction à la psychologie de Jung*, Paris, France : Imago.
- Freud, S. (1899-1900). *L'interprétation du rêve*, Œuvres Complètes, Psychanalyse, volume IV (1899-1900), Paris, France : PUF, 2004.
- Freud, S. (1912). *Totem Tabou*, Paris, France : PUF, 2010.
- Freud, S. (1939), *L'homme Moïse et la religion monothéiste*, Paris, France : Flammarion, 2019.
- Itoua, J. (2010). *Institution traditionnelle Otwere chez les Mbosi (Congo-Brazzaville)*, Paris, France : L'Harmattan.
- Godelier, M. (2010). *Métamorphoses de la parenté*, Paris, France : Flammarion.
- Godelier, M. (2013). *Lévi - Strauss*, Paris, France : Seuil.
- Godelier, M. et alii. (2011). *Maladie et santé selon les sociétés et les cultures*, Paris, France : PUF
- Godelier, M. (2014). *La mort et ses au-delà*, Paris, France : CNRS.

- Godelier, M. (2015). *L'imaginé, l'imaginaire & le symbolique*, Paris, France : CNRS.
- Godelier, M. (2016). *La pratique de l'anthropologie. Du décentrement à l'engagement*, Lyon, France : Presses universitaires de Lyon.
- Godelier, M. (2019). *Fondamentaux de la vie sociale*. Paris, France : CNRS Editions.
- Green, A. La double limite, in *Le fonctionnement mental*, Paris, France : Delachaux et Niestlé.
- Gourevitch, A. (2018). *Au-delà de la biomédecine. Mythes, maladie et guérison chez les Indiens Baré en Amazonie*, L'Harmattan.
- Haxaire, C. (2017). Quand la semence se fait poison : organisation de la pharmacopée gouro autour des troubles de la fécondité, in *Guérir/Tuer*, L'Herne.
- Heidenreich, F. (2000). De la méthode au terrain. Recherches ethnomédicales en pays Sereer (Sénégal), in *L'Autre, volume 1*, (n°3).
- Heidenreich, F. (2001). L'eau qui soigne. Réflexion sur la place singulière de l'eau dans les soins d'un guérisseur seereer, in *L'Autre, volume 2*, (n°2), p. 291-299
- Heidenreich, F. (2010). Sur la corde raide - les étiologies « traditionnelles » et leur utilisation dans le dispositif ethnopsychiatrique, in *L'Autre, volume 2* (n°11), p. 199-206

- Héritier, F. (2018), *L'identique et le différent*, France : Editions de l'Aube.
- Héritier, F. (2019), *La différence des sexes*, Montrouge, France : Bayard.
- Hippocrate (2019). *Le serment. Les serments chrétiens. La loi. Le testament*. Paris, France : Les Belles Lettres
- Jenny, M. (2017). *Le guide des guérisseurs de Suisse romande*, Lausanne, Suisse : Favre.
- Janzen, M. J. (1984-1985). L'interprétation des symptômes chez les Kongo du Bas-Zaïre, in *Psychopathologie africaine*, volume XX, n°3, p. 285-324
- Jung, C. G. (1928). *L'Homme à la découverte de son âme*, Paris, France : Albin Michel, 1987.
- Kant, E. (1997). L'Esthétique transcendantale, in *Critique de la raison pure*, Paris, France : Aubier, p.117-141
- Kaufmant, A.-M. (2001). Des psychanalystes vont en Afrique, in *Les cahiers du Grappaf*, Paris, France : L'Harmattan, p.25-33
- Kerharo, J. (1969). Les facteurs magico-religieux dans l'exercice de la médecine traditionnelle en milieu sénégalais, in *Psychopathologie africaine*, volume 2 (n°2), p. 269-284
- Kerestetzi, K. (2011). Fabriquer une nganga, engendrer un dieu (Cuba), *Images. Re-vues*, volume 8.
- Kessler-Bilthauer, D. et Evrard, R. (2018). *Sur le divan des guérisseurs... et des autres. À quels soins se vouer ?* France : Archives contemporaines.

- Lacan, J. (1973), Du sujet supposé savoir, de la dyade première et du bien, in *Séminaire Livre XI Les quatre concepts fondamentaux de la psychanalyse* (1964), Paris, France : Seuil.
- Lacan, J. (1966), La place de la psychanalyse dans la médecine, *Conférence et débat du Collège de Médecine à la Salpêtrière : Cahiers du Collège de Médecine*, p. 761-774
- Laplanche, J. et Pontalis, J.-B. (1967). *Vocabulaire de la psychanalyse*. Paris, France : PUF
- Laplantine, F. (2007). *Ethnopsychiatrie psychanalytique*, Paris, France : Beauchesne.
- Laqueur, T. (2018). *Le travail des morts. Une histoire culturelle des dépouilles mortelles*, Paris, France : Gallimard.
- Lammers, M.-C. (2002). Manger dans la nuit » Exprimer la souffrance par le rêve à Douala, in *L'Autre, volume 3, n°3*
- Lévi - Strauss, C. (1974). *Anthropologie structurale*, Paris, France : Plon.
- Mavinga L., D. (2019). *L'enfant sorcier et la psychanalyse*, Toulouse, France : érès
- Mbembe, A. (2016). *Politiques de l'inimitié*, Paris, France : La Découverte.
- Mbembe, A. (2020). *Le brutalisme*, Paris, France : La Découverte.
- Monfouga-Broustra, J. (2001). Sur l'efficacité symbolique. Psychanalyse et anthropologie, in *Cahiers internationaux de sociologie, volume 1 (n°110)*, p.171-176.

- Moro, M.-R. et Giraud, F. (2000). De la pierre à l'homme entretien avec Jean Malaurie, in *L'Autre*, n°1, p.11-29.
- Moro, M.-R. (2014). La créativité de l'ethnopsychanalyse en France aujourd'hui, in *George Devereux*, Paris, France : Société psychanalyse de Paris, p.77-90
- Mohen J.-P. (1995). *Les rites de l'au-delà*, Paris, France : Jacob Odile.
- Molinié, M. (2006), *Soigner les morts pour guérir les vivants*, Paris, France : Seuil.
- Nathan, T. (1998), *Eléments de psychothérapie*, in *Psychothérapies*, Paris, France : Odile Jacob, p.11-96
- Nayrou, F. (2014). Psyché et culture, « un double discours obligatoire », in *George Devereux*, Paris, France : Société Psychanalytique Paris, p.37-51
- Ndiaye, N. (2015). L'autre dans la pathologie en Afrique, in *Psychopathologie en Afrique*, Paris, France : L'Harmattan, p.7-35
- Ndinga Oba, A. (2003). *Sur les rives de l'Alima*, Paris, France : L'Harmattan.
- Obenga, T. (1973). *Introduction à la connaissance du peuple de la République populaire du Congo*, Brazzaville, Congo.
- Obenga, T. (1985). *Les bantu, langues, peuples, civilisations*, Paris, France : Présence africaine.
- Ollandet, J. (2013). *Le Nord-Congo. histoire et civilisations*. Paris, France : L'Harmattan.

- Ortigues, E. et M.-C. (1984). *Œdipe africain*, Paris, France : l'Harmattan.
- Pavlopoulos, M. (2010), « Je » Est-il une institution ?, in *Philosophie*, n°106, Volume 3, p.86-103.
- Pimouabeka (1995), *Mossaka : peuples et civilisations. Une histoire des peuples d'eau*. Monographie (inédite).
- Perrin, M. (2017). *Le chamanisme*, Paris, France : PUF
- Robert, M. (1964). *La révolution psychanalytique. la vie et l'œuvre de Sigmund Freud*, Paris, France : Payot.
- Thomas, L.-V. et Luneau, R. (1980). *La terre africaine et ses religions. Traditions et changements*, Paris, France : L'Harmattan.
- Rausky, F. (2013), Le rêve, in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*.
- Rechtman, R. (2012), Introduction à l'ethnopsychiatrie, in *Manuel de psychiatrie et psychopathologie de l'adulte*, Paris, France : PUF, p.213-228
- Restivo, L. et alii. (2017), Pratiquer l'analyse interprétative phénoménologique : intérêts et illustration dans le cadre de l'enquête psychosociale par entretiens de recherche, in *Pratiques psychologiques*. P. 1-23
- Rosny (de), E. (1988). *Les yeux de ma chèvre*, Paris, France : Plon.
- Rosny (de), E. (1996). *La nuit, les yeux ouverts*, Paris, France : Seuil.

- Sanchez, P. (2007). *La rationalité des croyances magiques*, Paris, France : Pocket, 2017
- Schmitt, E.-E. (2018). La crise initiatique des thérapeutes traditionnels corses. De la pulsion scopique au don de guérison, in *Sur le divan des guérisseurs... et des autres. A quels soins se vouer ?* France : Archives contemporaines.
- Sylla, A. (2012). Malaise dans la famille africaine », in *Les cahiers du Grappaf*. Paris, France : L'Harmattan, p.45-50
- Segla Comlan, R. (2014). *Langage, culture et thérapie par le Fa de la pratique à la trajectoire clinique de la mantique du Fa dans l'aire culturelle Ajatado*. Thèse de doctorat d'état, Université d'Abomey-Calavi.
- Tsokini, D. (2008), *Psychologie clinique et santé au Congo*, Paris, France : L'Harmattan.
- Vivrieras, J.-B. (2017). Elles pensent ! Révélation sur l'intelligence des plantes, in *Science & Vie*, n°1203

ANNEXES

ANNEXE I : PRESENTATION DES RESULTATS

1- La population d'étude et échantillon

Le lieu de la recherche est Mossaka au Congo. Mossaka est une communauté urbaine située au nord sur le fleuve Congo. Cette communauté est composée de quatre ethnies qui sont les Likouba, Likouala, Bouegni et Mbochi⁷. Ces ethnies sont apparentées dans le parler et dans leurs us et coutumes.

La population d'étude est spécialement celle des nganga. Nous avons interviewé douze nganga : neuf hommes et trois femmes. La tranche d'âge est de 44 ans à 72 ans. La durée des entretiens était de 45 mn à 60 mn.

Cette recherche s'est déroulée en deux temps : l'été 2017 et l'hiver 2018. Nous avons mené cette recherche dans les conditions difficiles. D'abord, les voyages étaient très longs. Nous sommes partis de la France pour le Congo. Une fois arrivés au Congo, nous avons entrepris encore deux voyages : un voyage sur la route et un autre sur le fleuve pour atteindre Mossaka. Ensuite, la période de l'été est celle de la pêche. Comme tout le monde, les nganga étaient dans les campements de pêche. Enfin, nous avons organisé avec l'aide des guides un deuxième voyage.

⁷ Au Congo, il y a deux langues nationales le lingala et le munukutuba. Le français est la langue administrative. A chaque ethnie correspond une langue. Toutes les langues parlées dans le district de Mossaka sont parentes : Bouegni, Likouala, Likouba, Mbochi.

Le matériel de notre enquête était composé essentiellement d'un dictaphone, un enregistreur cassette, un appareil photo et un carnet de notes. Les entretiens n'étaient pas tarifés mais nous étions invités à donner une offrande à l'intention des esprits des ancêtres. L'offrande pour chacune des enquête était de 10.000 FCFA (soit 16€). Cette offrande était déposée par terre.

Tableau n°6 : Récapitulatif des rencontres

	Hommes	Femmes	Total
Eté 2017	6	1	7
Hiver 2018	3	2	5
Total	9	3	12

Tableau n°7 : Tableau synthétique des guérisseurs

Ce tableau donne une vue synoptique sur la situation familiale, l'âge, le sexe et spécialités de chaque nganga rencontré au cours de notre enquête. Les noms de familles des nganga ont été modifiés. Nous avons utilisé les pseudonymes.

N°	Pseudonymes	Age	Sexe	Situation familiale	Spécialités
1	Bokemba	67	M	Célibataire, enfants	Stérilité, djéké
2	Mawouya	72	M	Polygame, enfants	Ekenga, thérapeute
3	Mobendza	60	M	Marié, enfant	Thérapeute
4	Baralonga	44	M	Célibataire, enfants	Ngomba, thérapeute
5	Longombi	57	M	Célibataire, enfants	Voyant
6	Eyessi	50	F	Célibataire	Ngomba, thérapeute
7	Baketi	70	M	Polygame, enfants	Thérapeute, nkisi
8	Bonguili	50	M	Célibataire	Voyant
9	Mokongolonga	48	F	Veuve, enfants	Djéké, stérilité
10	Nzokou	60	M	Veuf, enfants	Mwandza
11	Mokassa	70	F	Veuve, enfants	Prières de guérison
12	Bokouta	65	M	Marié, enfants	Nganga-akiera

2- Entretien I

Enquête : Comment êtes-vous devenu nganga ?

Bokemba : Ahaaa....quelle question...[*silence*]. Bon, j'ai appris ce métier auprès de mon grand-père qui était nganga. Au-début, il me sollicitait seulement pour tel ou tel service, par exemple, donner la chaise à un consultant ou lui montrer l'endroit pour se soulager, puis progressivement il me demandait de l'assister jusqu'à l'accompagner à la forêt pour chercher les racines et les écorces des arbres, les plantes, les herbes... On partait les cueillir très tôt le matin. C'est comme ça que je suis devenu moi aussi guérisseur. Je suis dans une famille de nganga, mes grands-parents des deux côtés étaient des nganga, mon père aussi mais j'ai appris auprès du grand-père parce que je vivais avec lui.

Enquête : Quelles sont les maladies que vous soignez ?

Bokemba : Pour les maladies, je sais soigner beaucoup de maladies comme le mwandza, les maux des os, les maux du ventre... mais j'ai surtout appris à soigner les femmes stériles. J'ai atteint un niveau où si une femme a des difficultés à concevoir, elle vient me voir et je lui prépare les médicaments, elle va tomber enceinte et accoucher sans problème, sinon c'est une autre affaire. Je connais au moins vingt-quatre (24) plantes médicinales qui traitent la stérilité.

Enquête : Quelle a été votre initiation ?

Bokemba : Il y a initiation et initiation ! Moi, j'étais initié à la connaissance des plantes, des arbres, des herbes médicinales. Même après

la mort de mon grand-père, j'ai continué à apprendre auprès de Pygmées⁸ à Ouessou⁹. Mais bon, il y a une autre initiation qui vient directement des ancêtres de la famille. Ce qui n'est pas mon cas. Cette initiation est très puissante, on hérite du Mokossa¹⁰. Celui à qui les ancêtres transmettent ce Mokossa reçoit aussi la double-vue pour voir et communiquer avec eux. Ils le transmettent toujours après la mort de celui l'avait avant. C'est dans la famille de génération en génération.

Enquête : D'où vient votre connaissance des maladies ou des maux ?

Bokemba : Ma connaissance vient des cauris. Je sais jouer et lire les cauris. C'est très facile ! Je les avais reçus dans le rêve et par trois fois j'avais refusé. On m'a dit de les prendre, car c'est avec les cauris que je traiterais les gens. Au réveil, je les avais en mains dans ce mouchoir [*Il se lève, il va dans une chambre et revient avec un tissu contenant les cauris*]. Je les ai reçus en France pendant ma formation en communication. Et, je suis rentré au pays pour venir au village, car j'avais su que mon grand-père était sur le point de mourir c'est pourquoi on m'avait transmis les cauris [le mouchoir avec les cauris qu'il avait reçu dans le rêve, il le reconnaît lors de la transmission]. Je suis rentré au pays quelques mois après, tout s'est passé exactement comme j'avais vu dans le rêve.

Enquête : Comment recevoir les cauris dans un rêve ?

Bokemba : Le rêve n'est pas n'importe quoi, c'est très important le rêve. Moi, je rêve souvent mes grands-parents et mes parents. Si je les vois

⁸ Pygmées ou peuple autochtones vivants dans la forêt. Ils sont des grands connaisseurs des plantes médicinales.

⁹ La ville d'Ouessou est située au nord du Congo, frontalière avec le Cameroun.

¹⁰ Le Mokossa est une gibecière contenant des objets thérapeutiques.

dans le rêve la nuit, c'est qu'il y a quelque chose. Alors, la journée je suis très attentif à tout ce qui se passe.... Mais, bon, j'ai aussi un autre signe annonciateur de bonnes nouvelles et de mauvaises nouvelles. C'est le papillon ! Même avant que vous veniez je savais que j'allais avoir de la visite. Si le papillon blanc rentre dans ma maison c'est une bonne nouvelle ; mais si c'est un papillon noir, là c'est une mauvaise nouvelle. Cette mauvaise nouvelle n'est pas forcément pour moi, ça peut être pour le village ou pour les personnes que je vais recevoir.

Enquête : Comment expliquez-vous tout cela ?

Bokemba : C'est comme ça, c'est un don que j'ai reçu ; je suis aussi en train de préparer mon fils. Il connaît déjà beaucoup de choses. C'est un don de notre famille... C'est comme ça. Je lui ai toujours dit pas de vol, pas de femme de quelqu'un ; moi, je suis fils unique, j'étais élevé dans ces commandements. Moi, j'ai fait six gosses, mais lui, je veux qu'il continue ce travail, il doit observer les commandements. C'est comme ça, sinon, ce n'est pas bon. [Nous l'avons remercié de nous avoir reçus et d'avoir accepté de répondre à nos questions. Il a accepté de se faire prendre en photo avec son fils dans le salon de sa maison].

Image n°13: Le ngangas et son fils.



3- Entretien II

Enquête : Comment êtes-vous devenu ngangas ?

Mawouya : C'est compliqué. [Silence]. J'étais d'abord très malade, je vais vous raconter mon histoire, j'étais devenu fou, vraiment fou. D'ailleurs, tout le monde connaît mon histoire ici. J'entendais les voix qui me parlaient. C'était difficile, je ne maîtrisais rien. Seulement, ces voix-là m'instruisaient. Elles me demandaient d'aller à la forêt : « Va dans la forêt, il y a un arbre, tu le coupes, c'est avec ça que tu vas guérir les gens ». Elles ajoutaient encore

« notre pouvoir ne doit pas être perdu ». Je refusais de suivre ce que j'entendais, et j'étais de plus en plus fou. Tout le monde me prenait aussi pour un fou.

Enquête : Qu'est-ce qui s'est passé à ce moment ?

Mawouya : Je n'avais pas de choix ! [*Rires*]. J'ai fini par suivre les voix. J'ai été conduit à la forêt par une force que je ne maîtrisais pas et les voix qui me parlaient, me guidaient jusqu'à là où j'ai trouvé le Mokossa. C'est ce Mokossa qui me permet de voir, de communiquer avec les Bakoko¹¹ et de soigner les malades. Moi, je n'ai pas connu mes grands-parents de leur vivant mais ils se sont présentés à moi [dans le rêve], ils m'ont dit qu'ils étaient des guérisseurs. Et ils m'ont dit de continuer ce travail.

Enquête : Vos grands-parents, ils sont morts. Comment peuvent-ils communiquer avec vous ?

Mawouya : Mes grands-parents étaient des guérisseurs, moi je ne les ai pas connus ; ce Mokossa n'a pas choisi leur fils, donc mon papa, mais plutôt moi, leur petit-fils. Je les vois dans les rêves. Ils m'indiquent ce que je dois faire pour les gens qui viennent me consulter. Ils me disent, tu fais ceci, tu prends cela, c'est comme ceci, c'est comme cela... Ils ne communiquent pas avec moi seulement dans les rêves mais aussi en plein

¹¹ Bakoko, au pluriel, signifie les grands-parents, aïeuls ou les ancêtres suivant le sens de la phrase ; Koko, au singulier, grand-parent, ancêtre, aïeul.

jour par cet oiseau¹². C'est cet oiseau qui m'annonce les bonnes nouvelles comme les mauvaises nouvelles. Il m'avait aussi annoncé votre visite.

Enquête : Quels sont les moyens que vous employez pour communiquer avec l'autre monde ?

Mawouya : Quand on m'a conduit à la forêt, j'avais trouvé un sac avec des objets du travail, ce sac c'est le Mokossa. On m'avait demandé de couper une branche, pour en faire bâton¹³. C'est mon outil de travail. Ce bâton me permet d'être en contact permanent avec les ancêtres lorsque je travaille. Vous pouvez même le toucher, il n'y aura rien, car il est réservé à celui qui est initié par les ancêtres¹⁴.

Enquête : Comment procédez-vous dans vos consultations ?

Mawouya : Ce travail n'est pas le mien, c'est celui des ancêtres. Je ne suis qu'exécutant. Ce sont eux qui travaillent à travers moi. Ils me disent tout sur tout. Ils m'ont ouvert les yeux pour voir les choses du monde de la nuit. Je vois tout avec de l'huile. Je verse de l'huile dans un récipient puis je vois le problème de la personne ; je vois ce que je peux faire et ce que je ne peux pas faire. Mais bon, il y a toute une préparation de cette huile en amont avant qu'elle ne soit utilisée pour la divination [*il n'a pas voulu parler de cette préparation rituelle*].

¹² Fait extraordinaire : A cet instant un oiseau arrive et se met à chanter. Le nganga nous dit que l'oiseau lui demande le motif de notre conversation. Il répond à l'oiseau : *Ce n'est pas grave, ce n'est qu'un échange sur notre métier et je ne dis rien de notre secret ancestral*. Après ces propos l'oiseau s'est envolé.

¹³ Il se lève, rentre dans sa case à consultation et sort avec un bâton en mains. Cf. Image.

¹⁴ Nous avons touché le bâton rien ne se passe !

Enquête : Est-ce que vous voyez visiblement vos ancêtres ?

Mawouya : Ah non ! Ils sont déjà morts, on ne peut les voir comme on se voit vous et moi, ce n'est pas possible. On ne peut pas voir les morts comme ça. Je les vois toujours dans les rêves. Et cela se passe comme en plein jour !

Enquête : Vous n'avez pas peur ?

Mawouya : Il suffit d'être courageux, c'est tout ; et puis on est initié, donc tu n'as pas le choix ! [*Rires*]. C'est vrai qu'il faut observer certains interdits comme ne pas tuer, ne pas porter la main sur une femme, ne pas se battre, ne pas se quereller, ne pas commettre l'adultère. Pour l'instant, tout se passe bien, voilà tout ce que je peux vous dire !

Enquête : Quelle est votre spécialité ?

Mawouya : Moi, je soigne tout ! Je vous ai déjà dit qu'on me montre ce que je dois faire ; il y a des cas où on me demande de ne pas toucher parce que la personne est déjà « mangée » dans la sorcellerie. C'est comme ça, sinon je soigne tout. Cela ne vient pas de moi, ce sont eux [des ancêtres] qui orientent mon travail. Tu vois mon fils, [il s'adresse à moi], tu as l'âge de mes enfants tel que je te vois là, ce métier est très exigeant mais après c'est leur travail [le travail des ancêtres].

Image n°14 : Le ngangha tient son bâton.



4- Entretien III

Enquête : Est-ce que vous pouvez nous dire comment vous êtes devenu ngangha ?

Mobendza : Il y a plusieurs façons de devenir ngangha ; il y a toujours une initiation auprès d'un autre ngangha ou bien directement par les ancêtres

eux-mêmes. Moi, je suis nganga-Esonga¹⁵ c'est parce que je suis dans une famille qui a ce don depuis nos ancêtres, et j'ai été initié par mon père. On trouve aussi les nganga qui ont un « Ekiri ou Mokossa », ceux-là dépendent directement des esprits.

Enquête : Votre pratique dépend des ancêtres ou du don familial ?

Mobendza : Notre pouvoir vient de nos ancêtres. Il ne se transmet pas à n'importe qui, c'est seulement aux membres de notre famille ; nos ancêtres étaient des guérisseurs, ils nous ont laissé ce pouvoir dans notre famille. C'est pourquoi je suis guérisseur ! Et, c'est comme ça de génération en génération. Tu me dis don famille ou les ancêtres, parce que ce n'est pas pareil ? Où est la différence, tout ne vient pas des ancêtres de la famille ? Pour moi, comme je l'ai dit c'est la même chose.

Enquête : D'accord. Nous voulons savoir aussi autre chose. On dit que les nganga ont les yeux de la nuit ?

Mobendza : Hum, hum, hum, les yeux de la nuit c'est pour tout le monde.... [*Silence*]. Je dis toujours que l'ouverture des yeux de la nuit pour le nganga c'est nécessaire. Après cela dépend toujours de sa spécialité. Comment peut-il connaître les causes des maladies et des maux s'il ne voit pas ? Au fait, les « quatre yeux » permettent de voir ce qui se passe dans le monde de la nuit. Mon grand-père il était le gardien de son clan, il voyait tout ce qui se passait dans son clan. Donc, c'est grâce à cette double-vue que le nganga connaît l'origine des maladies des gens et les problèmes des gens.

¹⁵ Nganga-Esonga est un nganga spécialiste des fractures des os. Il traite les fractures, les entorses...

Enquête : Si vous avez les yeux de la nuit pourquoi dire que ce que vous êtes devenu vient de vos ancêtres ?

Mobendza : Le bonganga¹⁶ que je fais vient des bakoko. Il y a toujours les signes qui annoncent que telle personne va devenir nganga, ça a toujours été comme ça, souvent c'est une forte maladie qui sera traitée par un guérisseur. C'est lui qui dira que cette maladie vous prépare à la charge du nganga, alors il vous prépare à recevoir cette charge. D'autres, ce n'est même pas une maladie, mais plutôt des rêves prémonitoires et progressivement il sera instruit dans les rêves de ce qu'il doit faire, ça s'impose toujours. Hein, oui, les yeux de la nuit c'est pour le monde, mais si tu veux, je peux dire que, oui, c'est ça, c'est-à-dire qu'en plus ce qui vient des bakoko, il y a les yeux de la nuit.

Enquête : Etes-vous en relations avec vos bakoko ?

Mobendza : A vrai, dire hein, un nganga n'a pas de relations avec qu'importe quel koko ; ses relations, c'est toujours avec les bakoko de sa famille, même de son clan, c'est ceux où il est héritier. Il est en contact avec eux par plusieurs moyens ou signes que lui-même connaît [*silence*] ... même pendant le sommeil dans les rêves. Ils vous initient directement pour savoir être en relation avec eux, après ils vous guident dans votre travail, dans les rêves mais aussi en plein jour tu sens comme une inspiration qui te pousse à faire ou à dire ceci ou cela, c'est comme une intuition, et c'est ça... Je pense vous avoir dit l'essentiel de ce qu'est mon travail... [*Il a arrêté de parler. Il*

¹⁶ Le mot « Bonganga » peut être défini par l'art thérapeutique ou la pratique thérapeutique.

nous regardait. Nous n'avons plus insisté. C'était la fin de l'entretien ; il a salué une personne qui passait à la rue, puis nous lui avons dit merci et nous nous sommes séparés].

5- Entretien IV

Enquête : Comment devient-on guérisseur ?

Baralonga : Il y a plusieurs manières. Certains sont « attrapés » par ce pouvoir qui les oblige à creuser un trou. Dans ce trou, le nganga va trouver les objets de son bonganga. Ce pouvoir-là vient des esprits des bakoko. C'est un pouvoir très dangereux. Il est dangereux parce que si tu ne respectes pas les interdits tu peux mourir. C'est pourquoi il faut trouver un autre nganga, un très bon, pour t'aider à maîtriser ce pouvoir. Généralement, celui qui est pris dans ce pouvoir a automatiquement la double-vue ; il voit tout ce qui se passe. On lui donne aussi un objet pour voir lors des consultations, par exemple un miroir. Mais il n'y a pas que ça, il devient tellement puissant qu'il résout beaucoup de problèmes. Dans mon cas tout a commencé avec les rêves. Je rêvais la lumière, la pirogue dans l'eau, la Bible, mais je ne comprenais rien. J'ai décidé d'en parler au grand frère de papa qui était guérisseur. Il m'a dit seulement de revenir le voir si cela persiste. Comme j'avais quasiment les mêmes rêves, j'avais de plus en plus peur, et je suis reparti chez lui, il m'a demandé de venir l'assister dans son travail. Curieusement, je n'avais plus ce genre de rêves ! J'ai compris qu'il y a

quelque chose qui se passait en moi et que l'oncle avait déjà compris. Il a commencé à m'apprendre à connaître les plantes, puis à préparer les recettes des traitements, et à faire le dosage par rapport aux maladies des patients. Bizarrement, au bout de quelque temps, je commençais à rêver les plantes [rires]. Jusqu'à présent, on continue à me montrer les plantes dans les rêves !

Enquête : Qui vous montre ces plantes ?

Baralonga : Quand on devient nganga, tous les esprits bons sont de votre côté pour vous aider à soigner les malades, pour vous aider à résoudre les problèmes des gens. Ces esprits sont des esprits de vos ancêtres ce sont ces esprits qui me montrent les plantes. Il m'est arrivé de recevoir quelqu'un en transe avec les feuilles et les plantes et de me dire que c'est de la part des ancêtres pour guérir telle ou telle maladie. Tout ça c'est curieux mais c'est comme ça et ça a toujours marché.

Enquête : Comment vos ancêtres communiquent avec vous et vous avec eux ?

Baralonga : Déjà les gens qui sont morts ne sont pas morts, et c'est vrai, puisque je vois le grand frère de papa lorsque je bute sur certains cas ; il vient m'instruire dans le rêve. Certes, ils sont morts mais ils continuent de vivre là-bas mais autrement pas comme nous, c'est comme ça. On ne les voit pas avec nos yeux mais dans les rêves, puis on sent aussi leur présence. Voilà !

Enquête : Est-ce que vous invoquez les ancêtres ?

Baralonga : Oui, c'est simple ! quand je suis bloqué devant un cas, quand je suis hésitant devant un cas, je demande aux gens qui sont venus en consultation de revenir demain, c'est une stratégie, pour me permettre de consulter les ancêtres. Je fais simplement comme une prière. Alors, je peux recevoir la réponse sous forme d'une forte intuition ou bien dans le rêve pendant la nuit.

Enquête : On dit que les ngangas ont « les yeux de la nuit », et que c'est nécessaire pour la thérapeutique ?

Baralonga : Je peux dire oui et non, parce que tous les ngangas n'ont pas toujours la double-vue. Puisque la double vue c'est une initiation à part entière. On peut avoir la double-vue tout simplement pour protéger sa famille. Tout le monde peut avoir la double-vue, seulement il y a des degrés différents. Toutefois, il est nécessaire pour les guérisseurs d'avoir cette vue pour pénétrer certains secrets des traitements, surtout en vue de déjouer les pièges des sorciers qui opèrent dans ce monde-là. Ce qui est important aussi pour un ngangas, c'est de savoir interpréter ses propres rêves, car c'est la voie par laquelle les ancêtres communiquent souvent, d'avoir aussi une intuition développée, et de connaître les vertus de certaines plantes.

Enquête : Qu'est-ce que vous utilisez pendant les consultations ?

Baralonga : Je reçois beaucoup de gens en consultation, chaque fois, après un temps d'échange pour connaître les motifs de consultation, j'utilise le Ngomba. J'ai appris le ngomba bien après avoir appris les recettes des plantes. Ce n'est pas le plus difficile, on peut aussi pratiquer le ngomba sans

prescrire les remèdes puisque ce n'est qu'un moyen de connaître les choses ! le ngomba est bien connu ici...[Un homme rentre dans la parcelle]. Oui, viens pour toi, il n'y a rien, je parle avec les jeunes de l'école. Voilà, c'est bon pour vous ! [Un homme venait d'arriver, il a changé de sujet. Il l'a introduit dans sa maison, il nous a dit qu'il doit le consulter. A nos grands regrets notre entretien s'est arrêté-là].

Image n°15 : Un ngangas montre les objets de la divination.



6- Entretien V

Enquête : Est-ce que vous pouvez nous parler votre métier de nganga ?

Longombi : Je suis devenu nganga parce que je suis dans une famille où il y a des nganga ! Je pense que c'est ça ! Moi, je fais mon travail, mais je conseille les malades à aller à l'hôpital ou chez un autre nganga, même chez les prêtres, au cas où ça ne marche pas chez moi !

Enquête : Pourquoi vous faites ça ?

Longombi : Eh ! Je fais ça parce que certaines personnes sont ensorcelées, et je vois que la personne ne survivra pas, c'est pourquoi je l'envoie ailleurs. . Dans ce cas on ne touche pas la personne, c'est dangereux, on lui demande d'aller voir ailleurs [*Rires*]

Enquête : Comment distinguez-vous les cas naturels des cas de sorcellerie ?

Longombi : Je sais puisque quand je reçois, je vois que ce n'est pas ça... c'est aussi l'expérience dans le métier ; quand je dors aussi je vois [*il se réfère au rêve*] que tel cas c'est bon, tel autre ce n'est pas bon... alors je sais comment faire pour éviter. Et, si la famille est attentive, elle saura que leur cas est lié à la sorcellerie. Dans ce cas, la famille peut aller voir un autre nganga ou trouver d'autres moyens.

Enquête : Pourquoi vous n'êtes pas capable de sauver quelqu'un de la sorcellerie ?

Longombi : Un nganga ne connaît pas tout... il ne peut pas non plus tout faire ! Normalement chaque nganga est compétent dans tel ou tel domaine. Le nganga qui travaille avec le Mokossa, par exemple, il travaille avec les esprits qui le protègent et le guident dans tout ce qu'il fait, or, moi ce n'est pas le cas. Par mon expérience lorsque je vois que ce cas je ne peux le faire, je peux l'orienter vers ce nganga qui peut facilement sauver le molimo¹⁷ de quelqu'un « vendu » dans la sorcellerie ; ce nganga peut donc combattre les sorciers grâce à ses esprits, les esprits des ancêtres, les esprits du village comme le bweta¹⁸. La lutte contre la sorcellerie est menée par cette catégorie des nganga.

Enquête : Est-ce que vous travaillez aussi avec les esprits ?

Longombi : Non, je vous l'ai déjà dit, au début, si je suis nganga c'est parce que dans ma famille, il y a eu des nganga comme mon père, qui a hérité de ses parents, donc de mes grands-parents. Nous, on ne connaît pas le travail avec les esprits. Moi, je travaille seulement comme ça. Ça vient comme une vision ou comme un rêve, on [les grands parents] me renseigne sur tel ou tel cas... ce n'est pas toutes les nuits puisque je passe même cinq jours voire même une semaine sans que rien ne se passe ; c'est plutôt lorsque j'ai des cas un peu compliqués. Moi-même j'ai appris beaucoup de choses auprès de mon papa et même après sa mort j'ai rencontré aussi

¹⁷ Le mot « Molimo ou Elimo » signifie âme ou esprit.

¹⁸ Le mot « Bweta » signifie Sirène ou Mami Wata. Génie bienveillante et protectrice pour les peuples d'eau.

d'autres nganga qui connaissaient mon papa et qui ont accepté de me livrer quelques secrets que je n'avais pas appris de mon papa. Mais je sollicite souvent son aide, je fais comme une prière, je me rends souvent à sa tombe pour verser un peu de vin de palme et parler avec lui, puis je fais mon travail.

Enquête : Pourquoi vous allez verser le vin de palme à la tombe de votre Père ?

Longombi : Je vous pose aussi une question ! Dites-moi, pourquoi les gens versent quelques gouttes de tsamba¹⁹ par terre avant de le boire ? [Rires]. Ce n'est pas pour rien, c'est parce que nos morts, nos ancêtres sont là parmi nous, ils sont toujours avec nous, donc on leur donne en premier, on partage avec eux. C'est pourquoi pour solliciter leur aide on peut carrément aller au tombeau pour parler et à la fin on verse le vin de palme, ce n'est pas de la sorcellerie ; on a toujours fait ça chez nous, tout le monde peut le faire. Que de fois j'ai demandé aux familles de le faire lorsque je vois qu'il y a une situation qui n'était pas réglée avec le défunt... Attendez, écoutez-moi bien....

Enquête : Oui, on vous écoute !

Longombi : Que je sois clair avec vous [rires]. Je dis qu'ici au village, hein, il y a les pasteurs qui guérissent aussi, il y a les gens qui viennent ici, mais moi je soigne les gens. Tout le monde le sait, et ce n'est pas d'aujourd'hui. Les gens ont beaucoup de problèmes après lorsque c'est

¹⁹ Le Tsamba c'est le vin de palme en langue lingala et dans les langues de la partie septentrionale du Congo.

compliqué on vient me voir, je fais quoi, je fais ce que je peux, c'est ça que je veux vous faire comprendre.

Image n°16 : Rite de libation dans une tombe



7- Entretien VI

Enquête : Dites-nous comment vous êtes devenue Nganga ?

Eyessi : On m'a toujours posé cette question, peut-être parce que je suis une femme ! [*Rires*]. C'est ma grand-mère, côté maternel qui m'a appris ce métier. Maman n'en voulait pas trop, j'étais beaucoup aimée par ma grand-mère. Elle me ramenait les fruits lorsqu'elle rentrait du champ. Je partais chez elle souvent après l'école. Je devais avoir 12 ans...Elle me racontait les histoires [contes] sur la présence des esprits autour de nous, dans l'eau, dans la forêt. Au début, j'avais énormément très peur mais je partais quand même, et c'est comme cela que j'ai commencé à apprendre. Enfin, j'ai cessé d'aller à l'école, j'étais vraiment intéressée par ce qu'elle faisait.

Enquête : Vous savez maintenant pourquoi votre grand-mère vous racontait des histoires sur des esprits ?

Eyessi : Oui, maintenant, je comprends bien tout ça ! Au début, j'avais du mal à croire à tout ça, et puis je ne comprenais pas grand-chose. Quand je demandais à ma maman, elle me disait seulement que c'était vrai ce que sa mère me racontait, de même mon père aussi m'encourageait à connaître tout ça, mais moi j'étais à cette époque une adolescente ! Oui, maintenant, je crois puisque nous ne sommes pas seuls dans ce monde, nous sommes entourés des esprits. Vous savez, moi, je suis une chrétienne, à l'église aussi

on croit aux esprits comme les anges, peut-être que ce n'est pas pareil mais ce sont quand même des esprits !

Enquête : Les esprits sont-ils bons ou mauvais ?

Eyessi : Dans notre monde il y a des gens bienveillants et des gens mauvais, c'est pareil aussi dans le monde des esprits. J'ai appris au catéchisme que les anges ce sont les esprits bons et les démons, les esprits mauvais. C'est ça non ? Dans notre monde des humains, les mauvais sont des sorciers, tout comme dans l'autre monde où les esprits mauvais sont des démons ! Tandis que les esprits bons sont là avec nous, comme les anges, ils veillent sur nous mais on ne les voit pas, eux ils nous voient, puisque ce sont les esprits. Pour moi, moi, je comprends ça comme ça.

Enquête : Ok, comment expliquez-vous cette présence des esprits ?

Eyessi : Je vous ai dit que les esprits sont partout, ils sont dans l'eau, dans la forêt, un peu partout, même les esprits des personnes décédées sont présents parmi... là-bas au cimetière c'est seulement les ossements, ils ne sont pas là-bas, ils sont ici avec nous ; tous ces esprits, nous protègent, ils protègent aussi notre village, voilà.

Enquête : Quels rapports entre votre métier de ngangas et les esprits ?

Eyessi : Ce travail est un travail difficile, ce n'est pas à l'école qu'on apprend à devenir ngangas. C'est vrai qu'on peut donner les médicaments aux gens mais cela ne suffit pas, ce n'est pas simplement ça, il faut connaître aussi d'autres choses, la tradition à d'autres choses. C'est le côté le plus difficile. J'ai accompagné pendant longtemps ma grand-mère dans ce travail.

Mais quand elle était décédée, quelque temps après, j'ai commencé à la voir dans mes rêves dans le sommeil. J'avais peur mais maintenant je suis habituée ; elle me dit souvent : « tu as oublié ce que je t'avais montré, je te disais pour tel cas on fait ça, on utilise telle plante ». Après quand je fais, ça marche ! Voilà, par exemple, le rôle que peut jouer un esprit, ce qu'elle fait !

Enquête : Avez-vous quitté le village après le décès de votre grand-mère ?

Eyessi : Non. Jamais. On dit que chaque marigot a son caïman, donc chaque village à ses esprits. Je pense que ce n'est pas bien d'amener nos esprits ailleurs, ils sont pour nous. D'ailleurs ils ne vont pas accepter, on peut les perturber. Comme ma grand-mère, je ne quitterai jamais notre village. Moi, ici, j'accueille les personnes qui viennent de partout seulement je ne peux aller exercer ailleurs, dans un autre village ou bien en ville comme à Brazzaville. Au début, je partais voir ma fille à Brazzaville mais maintenant elle est une femme, donc c'est à elle de venir me voir, je ne bouge plus [Rires]. Je prends de l'âge, je suis pour moi ici, je vais partir où ? Je suis ici dans mon village, je suis née ici, mes parents sont enterrés.

Enquête : Comment procédez-vous pour traiter les gens ?

Eyessi : Moi, je suis une femme qui vit seule, j'ai eu seulement une fille. Elle est maintenant une femme mariée mais moi, je n'ai jamais été mariée. Je n'ai pas trop le courage d'aller chercher les plantes et les herbes dans la forêt ou à la plaine. C'est vrai que je prépare quelques médicaments à partir de ce que je trouve aux environs du village ou au marché. Ce qui fait

que la plupart du temps je demande aux gens de trouver eux-mêmes les plantes ou bien je les oriente vers d'autres nganga. Mais, je consacre plus du temps pour le ngomba. Les gens viennent me voir pour leurs problèmes, après je leur donne les conseils pour faire ceci ou cela. Voilà, pourquoi je suis souvent à la maison surtout quand les gens sont nombreux, je suis seulement à la maison, ici, à la maison pour les recevoir.

Enquête : C'est quoi le ngomba ?

Eyessi : Je pensais que, comme vous êtes un enfant du pays, vous connaissiez le ngomba ! Le ngomba est très pratiqué chez nous ici. Il se transmet très facilement. L'initiation est aussi simple ; ce n'est pas comme chez les autres qui utilisent le miroir ou l'huile, ça, c'est très compliqué. Pour le ngomba, on te fait boire une potion très simple pour aiguïser ton attention ou bien on te fait une incision dans le bras. C'est tout simplement ça [*rires*]. Le ngomba fonctionne comme une décharge électrique qui te permet de savoir ce qui est bon et ce qui est mauvais. Tout cela donne la capacité de comprendre les choses...cachées quand les gens viennent là, tu fais, puis, tu trouves le sens de leur problème.

Enquête : Pourquoi ce nom ?

Eyessi : On appelle cette pratique ngomba à cause du piquant de porc-épic qui sert à piquer plusieurs fois sur la tige d'un bananier. On ajoute aussi le kaolin et d'autres petits trucs tout simplement pour se protéger des esprits perturbateurs souvent envoyés par les sorciers pour fausser le ngomba. C'est pourquoi le ngomba montre tout ce qui est bon et mauvais.

Comme il montre tout ce qui est bon et mauvais, il faut piquer, piquer et après ce qu'on t'a dit tu sais ce qui est bon et mauvais.

8- Entretien VII

Enquête : On nous a dit que vous êtes un grand guérisseur. Comment devient-on nganga ?

Baketi : Ah bon ! Qui vous a dit ça, oui, je suis dans ce travail depuis longtemps ; mais votre question-là comment vous dire... c'est un peu compliqué... bon. Chaque nganga a son parcours, il n'y a pas une règle générale pour tout le monde, parce que certains pratiquent à base d'une vision, d'autres ont recours au ngomba, d'autres encore, on trouve les héritiers d'un don de guérison de la famille ; il y a aussi ceux qui s'initient eux-mêmes, l'initiation c'est aussi individuel.

Enquête : Dans quelle catégorie des nganga peut-on vous classer ?

Baketi : Moi, je suis un héritier de mes grands-parents. Mes grands-pères paternels et maternels étaient des guérisseurs. J'ai grandi avec eux au village. Je n'ai jamais été à l'école. Je m'intéressais beaucoup à ce qu'ils faisaient, j'étais toujours à leur côté, c'est pourquoi ils m'ont demandé de les suivre. Comme nous étions dans le même village, le matin je suis chez l'un et l'après-midi chez l'autre. C'était comme ça. J'étais désespéré quand

ils étaient morts l'un après l'autre la même année... Certes ils étaient déjà avancés en âge. Après leur décès, j'ai abandonné l'idée de devenir guérisseur, puisqu'ils sont morts sans m'avoir initié. [Rires] J'ai donc quitté le village pour mener mes activités de pêche dans un autre village. Là-bas, j'ai épousé ma femme, j'ai eu des enfants avec elle et je menais ma vie. Seulement quand j'ai appris que mon père soignait les gens cela a ravivé en moi cette envie de devenir ngangas. Tout cela, c'est après douze ans ou quinze ans, après leur décès. J'ai décidé de retourner au village, et là à ma grande surprise, j'ai retrouvé le décor de mon grand-père chez mon père ! Mon père m'a demandé de rester avec lui pour apprendre, j'ai accepté, il m'a tout appris, et voilà je suis devenu ngangas.

Enquête : Qu'avez-vous appris ?

Baketi : J'ai appris beaucoup de choses qui font de moi un guérisseur. Il a commencé par m'ouvrir les yeux de la nuit, les yeux de l'autre monde. C'est très simple les yeux de la nuit : c'est comme celui qui est allé à l'école qui sait lire et écrire et celui qui n'y est jamais allé ! Et puis on peut augmenter ses degrés selon ses capacités, exactement comme celui qui a fait des études supérieures et celui qui s'arrête au niveau secondaire ! C'est exactement pareil. Pas seulement ça, puisque ce qui est nécessaire pour un ngangas c'est l'héritage des ancêtres que tu gères en relation avec eux. Donc, mon père m'a initié à la double-vue, puis à ce qui est ancestral, notre tradition... et mes rêves ont changé, c'était bizarre, c'étaient [les rêves étaient] devenus des visions. C'est pourquoi quand j'ai des difficultés, obligatoirement la nuit je les rêve, je les rêve comme ça je les rêve, ils

m'enseignent : « Fais ceci, fais ça, laisse ce malade ne le soigne pas, c'est dangereux ». Voilà les phrases qu'ils me disent souvent. J'applique tout simplement les consignes et c'est bon.

Enquête : Est-ce qu'on peut dire que votre pratique dépend de vos grands-parents défunts ?

Baketi : Ce n'est pas ce que j'ai dit, j'étais aux côtés de mes grands-parents, ils sont morts sans m'initier seulement je ne savais pas que mon papa avait hérité ça, c'est lui l'héritier ! J'ai appris bien après qu'il est devenu guérisseur. C'est comme ça qu'en venant lui rendre visite quelques années après, comme je viens de vous dire là, je suis venu rendre visite à mon papa, on n'était pas dans le même village, j'avais quitté depuis longtemps le village, je suis venu chez lui, on m'avait dit qu'il était devenu guérisseur, c'est comme ça qu'il va me demander de rester avec lui pour apprendre. Ce qui est sûr c'est que si mes grands-parents n'étaient pas des guérisseurs, moi non plus je ne serais pas guérisseur comme mon père. C'est donc dans la famille. Ils m'orientent constamment surtout quand je bute devant des cas compliqués. Donc, voilà, c'est comme cela que j'ai appris. Alors, quand on amène quelqu'un chez moi, je vois, mon intuition me dit comment je dois procéder comme cela ou comme ceci, et puis avec l'expérience, ça marche.

Enquête : Ils vous orientent comment ?

Baketi : On voit les choses comme dans les rêves, il y a des rêves qui vous informent, d'autres non. Il suffit de savoir les lire pour comprendre leur message. Tout ça c'est naturel. Il y a aussi les yeux de la nuit que tout

le monde peut acquérir, il suffit d'être courageux, car on voit les choses de l'autre-monde. Là aussi il y a plusieurs degrés des yeux de la nuit selon votre initiation, selon l'animal de votre initiation, ce n'est pas pareil selon l'initiation. Mais pour un ngangas la double-vue, cette vision, c'est important surtout pour déjouer les pièges des sorciers... eh, il y a les pièges des sorciers, le ngangas pour protéger les gens.

Enquête : C'est grâce à la double vue que vous connaissez les origines et les causes des problèmes ?

Baketi : Oui ! Exactement, mais, il ne faut pas le dire. Il ne faut pas dire aux gens ce que tu vois sinon ils peuvent se retourner contre vous-mêmes ; parce que dire à quelqu'un que son mal est l'œuvre de la sorcellerie cela vous demande de le prouver et donc ça devient une accusation qui peut mal tourner, alors on garde tout ça ou on évite de traiter la personne.

Enquête : Est-ce que vous pouvez nous expliquer ce que vous entendez par « les degrés des yeux de la nuit » ?

Baketi : Tout ça, il faut être initié quand même ! Tout simplement, je peux seulement vous dire que les humains ont naturellement la vision, mais cette vision est très faible, pas comme chez l'animal, chez les animaux, elle est très forte. C'est pourquoi l'initiation consiste à emprunter les yeux d'un animal pour voir l'autre côté parce qu'un animal voit bien les deux mondes... L'animal voit le jour, il voit aussi la nuit. C'est les yeux de la nuit, leur puissance, c'est lié à tel ou tel animal. Il y a beaucoup d'animaux d'initiation

tels que le chat, le chien, l'éléphant, le caïman, comme les oiseaux comme les gros poissons.

Enquête : Avec la double vue vous connaissez les sorciers. Que faites-vous lorsque le consultant ou le patient est un sorcier ?

Baketi : Bonne question ! Euh... Je vais seulement vous parler d'une technique couramment employée par les ngangas. Quand le malade est un coupable parce qu'il a commis, c'est-à-dire qu'il a tué une personne par la sorcellerie, pour lui faire avouer son forfait, c'est simple. Le ngangas ira le voir le matin pour lui dire, par exemple : "votre maladie est vraiment grave, il y a un diable". Il lui répondra toujours "oui". Il peut ajouter encore : "est-ce que la nuit tu rêves les combats ?". Il lui répondra toujours : "oui, je rêve les bagarres. Il y a un homme ou une femme qui vient bagarrer avec moi". C'est à ce moment que le ngangas monte sa stratégie en lui disant par exemple : "Toi, dans ta famille, il y a eu un décès, et on t'a accusé mais tu n'as rien fait, c'est la personne décédée qui n'a pas respecté les interdits, et elle s'est retrouvée chez toi, raison pour laquelle elle est décédée. Raison pour laquelle on t'accuse". [*Rires*]. C'est imparable ! Le sorcier obligatoirement va négocier avec le ngangas pour ne pas le dénoncer, pour garder le secret. Mais, on ne peut utiliser cette stratégie que si le ngangas a les yeux de la nuit, et le plus souvent on ne traite pas les cas de ce genre, on demande à la famille de continuer à chercher !

Enquête : Pourquoi refuser de traiter cette personne ?

Baketi : C'est une manière d'éviter aussi les réactions du *nkisi* mokombé. Parce que les familles, c'est souvent les familles qui recourent souvent à ce *nkisi* pour se venger de leur mort. Ce *nkisi* est très puissant...très dangereux, capable de ravager toute une famille, de finir toute la famille, vraiment toute la famille, dans les cas de sorcellerie, il tue les acteurs et leurs complices. Le *nganga* peut être pris lui aussi dans ce piège s'il traite un tel cas.

Enquête : Est-ce que vous pouvez nous parler de ce *nkisi*, mokombé ?

Baketi : Oui, c'est un *nkisi* qui est très compliqué à confectionner, très mauvais pour les gens. C'est vrai qu'on peut le désamorcer, mais le plus souvent c'est trop tard, parce qu'il agit très vite. Il est très redoutable. On peut se blinder [*se protéger*] avec, on peut contre-attaquer avec, mais il peut aussi se retourner contre vous-mêmes [*effet boomerang*]. Vous voyez que c'est dangereux. Les *nganga* qui fabriquent le « mokombé » utilisent beaucoup de choses comme les ongles ou les cheveux des humains et puis ils « chargent » bien bien le *nkisi*...euh, tiens, je vous donne seulement un exemple de l'action de ce *nkisi*. Lorsqu'on veut blinder sa maison pour repousser le mauvais-œil, le premier principe est de ne jamais quitter sa maison et surtout de ne pas voyager. Puisque le *nganga* qui t'a fait cette protection de mokombé a chargé un esprit pour te protéger, cet esprit devient ton gardien, ton garde du corps. Par ailleurs, lorsque le *ndoki*²⁰ sait

²⁰ *Ndoki* ou *moloki* en lingala et likouala signifie le mauvais, le sorcier

que tu es chez toi, il cherche à t'atteindre, et là cet esprit l'attaque. Mais si tu n'es pas chez toi, le ndoki n'ira pas te poursuivre là où tu es parti. Il attend que tu reviennes chez toi. Ce qui se passe c'est que lorsque tu te déplaces, cet esprit ne te suit pas, il n'a pas reçu cette mission donc il reste à la maison. Or, le sorcier sachant que tu n'es pas chez toi, lui aussi ne vient pas chez toi. Cet esprit qui normalement ne peut pas rester dans ta maison sans toi t'attaquera dès ton retour à la maison, et il te tue. C'est pourquoi on entend dire souvent qu'il est responsable de sa propre mort, c'est parce que ce qu'il a fait s'est retourné contre lui-même. Cet esprit peut décimer toute une famille. Dans ce cas, on fait appel à un [nganga] spécialiste pour le récupérer ou l'anéantir. Le mokombé est très destructeur.

Enquête : Avez-vous déjà fabriqué le mokombé ?

Baketi : Jamais. Jamais. Non. Je ne suis pas nganga pour ce genre de truc. Je ne fais pas ce genre de nkisi. Je connais tout ça, mais je ne peux pas faire ça, c'est contraire à mon travail, celui de sauver les vies. C'est un nkisi²¹ qui est mauvais, on fait beaucoup du mal avec mokombé. Or, je ne peux pas faire du mal. Là où je suis, je ne peux pas faire du mal à quelqu'un même si je souffre. Comme je l'ai dit, si je sais que c'est quelqu'un qui est à l'origine de mon mal, et si je fais le mokombé, au cas où cette personne viendrait à mourir et que sa famille fasse aussi le mokombé pour le venger, c'est clair, c'est moi qui meurs. C'est pourquoi il vaut mieux ne rien faire. Le mokombé ce n'est pas bon, c'est très mauvais, mauvais hein, vraiment mauvais. Venez voir là où je travaille, attendez, je vous fais signe. [Il se lève,

²¹ Le mot Nkisi signifie médicament, remède, fétiche, gris-gris

il rentre dans une chambre. Quelques instants, au moins 5 mn, il nous a appelés, il était assis, il nous a fait signe de s'arrêter à la porte et je l'ai pris en photo. J'ai déposé l'offrande en espèces par terre. Il est resté assis au milieu des objets thérapeutiques. Nous sommes partis].

9- Entretien VIII

Enquête : Est-ce que vous pouvez nous parler de votre métier de nganga ?

Bonguili : Moi, je n'aime pas quand on m'appelle nganga, parce que je suis devenu nganga par la force des choses. Ensuite, je ne traite pas les gens. Je donne seulement les conseils pour les aider. Parce que je ne suis pas né dans une famille de nganga. Je suis le fils unique de ma mère, je n'ai pas connu mon père. Ma mère s'est remariée avec un homme qui était nganga. Je suis resté pendant longtemps seul avec ma mère, jusqu'à l'âge de 15 ans au moins. Je considère le mari de ma mère comme mon père. Comme il était guérisseur, je voyais beaucoup de gens défiler à la maison...

Enquête : On vous connaît comme nganga ?

Bonguili : Je suis plus connu par les anciens du village, les jeunes ne me connaissent pas du tout, en plus je n'accueille quasiment pas les gens chez moi. C'est vrai qu'il y a les gens qui me consultent discrètement, j'aime ça d'ailleurs. Ils ne viennent pas beaucoup chez moi parce que je ne les

soigne pas. Ce que je sais c'est de donner les conseils. Parce qu'il m'arrive de voir ce qui se passe. C'est tout ce que j'ai appris du mari de ma mère. Donc, on me consulte pour voir seulement.

Enquête : Qu'est-ce vous appris de votre beau-père ?

Bonguili : Mon papa [le mari de sa mère] ne m'a pas appris grand-chose. Il m'a appris seulement à voir, il m'a transmis la vision ; je suis un voyant. Les gens viennent me consulter pour ma vision.

Enquête : On nous avait dit que vous êtes chrétien, est-ce compatible avec ce que vous faites ?

Bonguili : Je ne sais pas, mais, je pense que oui. J'ai déjà entendu notre prêtre dire que ce n'était pas bien de fréquenter les ngangas, et que cela ne vient pas de Dieu, un peu des choses pareilles. Mais moi, je vois les choses qui se passent, j'avertis les gens de faire attention à ceci ou de cela et puis c'est tout.

Enquête : Que dites-vous à ces gens ?

Bonguili : Ils viennent me consulter pour leurs problèmes. Je leur dis ce que je vois et je les oriente. Je conseille d'aller à l'hôpital ou d'aller voir un ngangas spécialisé dans ceci ou cela, à d'autres encore, je demande de prier seulement. Comme voyant, j'avertis les gens de ce que je vois et je les oriente ou je leur donne les conseils.

Enquête : C'est tout ?

Bonguili : Qu'est-ce que vous voulez que je vous dise de plus, c'est tout ce que je sais faire, c'est tout ce que je fais comme travail , je ne fais que ça ; mon papa [le mari de sa mère] c'était lui le nganga, pas moi, il m'a appris ce que je fais, c'est tout ce que je fais, voilà.

10- Entretien IX

Enquête : Pouvez-vous nous parler de votre travail ?

Mokongolonga : Ah ! Ce que je peux vous dire c'est que mon travail vient de mon beau père. J'ai appris auprès du père de mon mari. J'ai eu un enfant en 1991 mais durant 15 ans je ne tombais plus enceinte. Mon mari qui vient de décéder à peine trois mois, était instituteur, il m'avait amenée dans son village. Son père était l'un des grands guérisseurs de cette contrée. Mon mari avait demandé à son père de me traiter. Nous étions neuf (9) femmes à suivre le même traitement chez mon beau-père, pour cause de stérilité. Bizarrement, les huit autres femmes sont tombées toutes enceintes mais pas moi, c'était vraiment dur pour moi de supporter cette injustice. Enfin, j'ai assumé mon état, je me suis dit que c'est la volonté de Dieu.

Enquête : Comment il vous soignait ?

Mokongolonga : C'était extraordinaire. Il mélangeait les feuilles, les herbes, les racines et les écorces de plusieurs sortes. Il laissait le tout bouillir pendant longtemps dans une grosse marmite puis il transvasait cette solution dans une petite cuvette et il renversait cette solution sur la tête ; curieusement la solution était toute froide. Mais, moi, il m'a soignée pendant longtemps sans résultat. Je suis restée quand même vingt ans avec mon mari dans son village. Et durant tout ce temps, il m'a proposé plusieurs traitements ; par la force des choses, je connaissais moi aussi beaucoup de recettes, et c'est comme ça que je l'aidais aussi à préparer les recettes les plus simples. Finalement, un jour il m'a demandé d'aller à l'hôpital.

Enquête : Qu'est-ce qu'on vous avait dit à l'hôpital ?

Mokongolonga : Je ne suis pas allée à l'hôpital, tout de suite ; je suis allée plutôt à mon église, l'église évangélique. On m'avait reçu avec une prophétie selon laquelle j'étais enceinte, c'était vrai puisque mon ventre avait pris de la forme ; cependant je ne sentais rien, l'enfant ne bougeait pas jusqu'au treizième mois. On priait beaucoup pour moi, et mon ventre ne cesse de prendre une forme considérable. Entre temps, mon mari était affecté ailleurs. Mon mari était enseignant. J'ai décidé de vendre notre champ de manioc afin d'aller quand même à l'hôpital. Une fois à l'hôpital, le verdict est tombé je n'étais pas enceinte j'avais des fibromes. Enfin, on m'a opérée et six mois après je suis tombée enceinte. J'ai eu mon deuxième enfant, une fille.

Enquête : Est-ce qu'on peut parler de l'échec de bonganga et de la prière ?

Mokongolonga : Je ne pense pas, parce que tout ça c'est complémentaire, tantôt ça marche ici tantôt ça marche là-bas. Au moins, j'étais rassurée que je n'étais pas ensorcelée. Même si la prophétie n'était pas juste, ce n'est pas grave, il leur a manqué un peu de discernement ; j'y avais quand même cru [*rires*] mais bon j'étais seulement malade.

Enquête : Comment êtes-vous devenue guérisseuse ?

Mokongolonga : Comme je venais de vous dire, c'est du fait de rester pendant longtemps en traitement auprès du beau-père que j'ai appris beaucoup de choses ; maintenant je soigne les femmes qui ont des difficultés à avoir des enfants. Je les envoie à l'hôpital lorsque je constate que le traitement ne répond pas. Mais moi, je suis seulement une malade non guérie qui guérit maintenant ! J'utilise les mêmes recettes, le même dosage que ce que faisait mon beau-père.

Enquête : Quel est le moyen que vous utilisez pour mener les consultations ?

Mokongolonga : Moi, je ne vois pas, je n'ai pas les yeux de la nuit. Je m'appuie sur ce que j'ai appris, et j'ai appris à « jouer au djeké ». C'est une amie qui m'avait appris à jouer au djeké quand j'étais avec mon mari. C'était un passe-temps au début, mais à force de jouer je suis devenue moi aussi une spécialiste. C'est très facile à jouer, il suffit de prendre du temps

d'apprendre. Voilà, tout ce que je connais, je suis limitée seulement au traitement de stérilité des femmes et au djeké.

11- Entretien X

Enquête : Vous êtes nganga, un spécialiste de Mwandza, est-ce que vous pouvez nous en parler ?

Nzokou : Oui sans problème. Moi, les histoires des guérisseurs ne me concernaient pas, je suis né à Brazzaville, j'ai grandi aussi là-bas, en ville, à Brazzaville. J'ai travaillé au CFCO²². Après, j'avais perdu mon boulot. Après quelques temps j'ai décidé de revenir au village. Je suis devenu maintenant pêcheur. Mais j'étais tombé sérieusement malade après mon licenciement, je souffrais de la maladie de mwandza [*maladie de la peau comme eczéma*]. On m'a déconseillé d'aller à l'hôpital, on m'a amené chez un guérisseur au village. C'était la première fois de ma vie d'aller chez un nganga. Il y avait aussi d'autres malades. On me faisait boire les tisanes, j'étais quand même soulagé mais je souffrais toujours. C'était toujours difficile pour moi tellement que je souffrais. J'ai passé trois années dans le village de ce nganga, réputé dans la guérison de cette maladie. Il m'a complètement guéri. C'est comme ça que j'ai été initié, c'est lui qui m'a initié. Voilà comment cette maladie m'a conduit à bonganga [la thérapeutique]. J'ai maintenant un autre boulot moi qui avais perdu le boulot...

²² CFCO : Chemin de fer Congo – Océan.

Enquête : Comment traitez-vous cette maladie très redoutable ?

Nzokou : Cette maladie est très douloureuse, vous pleurez, vous hurlez, c'est comme une punition. Le mwandza c'est souvent lié à une action maléfique. Il y a toujours un ndoki [sorcier] dans cette maladie. Le traitement est très long, très contraignant, très personnalisé puisqu'il y a plusieurs sortes de mwandza donc il faut trouver de traitement pour chaque sorte de mwandza. J'ai soigné récemment une femme, elle avait des lèvres toutes rouges, avec des plaies, et un liquide qui coulait ; elle se tordait de douleur à longueur de journée. Son fils l'a emmenée chez moi, j'ai quand même passé trois mois pour la soigner mais derrière tout ça, c'était le kindoki [sorcellerie]. On l'enviait parce qu'elle avait construit la pierre tombale de sa maman. Les gens qui ont le likundu²³ l'ont enviée, c'est pourquoi elle est tombée malade. J'ai demandé à sa famille de se réunir²⁴ et de donner la boisson à son chef de famille. Elle est maintenant complètement guérie.

Enquête : Comment vous pouvez lier une maladie à la sorcellerie ?

Nzokou : On sait que cette maladie est toujours liée à la sorcellerie, et c'est comme ça. C'est toujours causé par quelqu'un. Comme les cas sont liés à la sorcellerie, je conseille à la famille d'organiser une palabre pour satisfaire tout le monde. Car la palabre répare beaucoup de problèmes comme un tort causé, un tabou non respecté, une promesse non tenue ou

²³ Le mot Likundu peut se traduire par celui ou celle qui a un mauvais ventre ou bien celui ou celle qui possède un organe du mal dans son ventre.

²⁴ Lorsqu'on invite une réunion de famille cela veut dire qu'on organise une palabre.

bien encore l'insolence ou l'arrogance. La personne malade n'est pas toujours coupable, elle peut être aussi victime des conflits au sein de la famille.

Enquête : Qu'est-ce qui vous permet de connaître tout ça ?

Nzokou : Je connais tout ça grâce à mon initiation, je vous ai dit que j'étais loin de tout ça, maintenant j'en suis là, je vois clairement ce qui se passe, donc je comprends beaucoup de choses sur mes malades. Mais je reste très prudent dans mes consultations, je ne dis pas tout, je laisse la personne elle-même avouer certaines choses à sa famille ou bien je demande à la famille d'aller faire des consultations chez d'autres avant que je puisse traiter leur malade. Avec un peu d'expérience, lorsque je suis devant un cas, c'est comme une intuition, je sais comment procéder. Euh... qu'est-ce que je peux encore ajouter ? [*Silence*] Oui, euh, non.... C'est tout ce que je fais, hein. Voilà !

12- Entretien XI

Enquête : Qui êtes-vous ? Une nganga ou bien une femme de Dieu ?

Mokassa : Moi, je suis une nganga Nzambe²⁵, car je travaille au nom de Dieu, je ne travaille pas comme les autres nganga au nom de Satan et ses anges. Je suis devenue guérisseuse par la volonté de Dieu qui m'a choisie.

²⁵ L'expression Nganga Nzambe désigne le Prêtre catholique mais dans ce contexte elle signifie la guérisseuse qui travaille au nom de Dieu, dont le pouvoir vient de Dieu.

Dieu m'a choisie lorsque j'avais amené ma sœur malade chez le Papa Prophète Massana Pascal à Lissounga. C'est là-bas que j'ai été saisie par l'Esprit Saint qui m'a ouvert les yeux et m'a dotée de don de guérison. C'est pourquoi je travaille au nom de Dieu.

Enquête : Est-ce que vous pouvez nous dire comment vous avez commencé à soigner les malades ?

Mokassa : J'avais amené ma sœur cadette qui était malade chez Papa Prophète Massana dans son village Lissounga où il exerce son ministère de guérison, de délivrance et de protection. Moi, j'avais vu dans le sommeil une lumière la nuit s'élever vers ce village, le lendemain j'ai demandé à mon mari d'emmener ma sœur malade. Dès notre arrivée, nous étions saisis par la force de l'Esprit Saint. C'est pourquoi le Papa Prophète nous avait purifiés dans l'eau. Seulement la nuit vers minuit je vois dans le rêve trois personnes que je connais, une femme et deux hommes qui m'ont remis trois bougies. C'est en recevant ces bougies que je suis rentrée en transe jusqu'au matin. Je suis devenue comme une folle, je chantais, je dansais, et cela avait duré toute une journée. C'est comme ça qu'on m'a fait voir beaucoup de choses bonnes comme mauvaises de tout le district de Mossaka. On m'a tout montré et on m'a instruit sur tout.

Enquête : Qui vous a montré tout ça ? Qui vous a instruit ?

Mokassa : C'est Dieu, ses anges et l'Esprit Saint puisque cela m'arrive quand je suis partie voir un homme de Dieu pour la santé de ma sœur. Après

je suis revenue chez moi, j'ai commencé à soigner, à prophétiser et à délivrer les gens au nom de Dieu jusqu'à présent.

Enquête : Est-ce que dans votre famille il y a des guérisseurs ?

Mokassa : [*Silence*] Oui, mon père était nganga-akiera²⁶ et soignait aussi le mwandza²⁷. Mais il ne m'a pas transmis ce don de guérison parce qu'il n'a jamais supporté que je devienne chrétienne. Il m'avait dit que je n'étais plus sa fille mais c'était mon choix. Paix à son âme.

Enquête : Comment expliquez-vous que votre pratique soit comparable à celle des nganga ?

Mokassa : Je vous dis que ce n'est pas possible que je sois héritière de mon père puisque j'ai eu un frère qui est devenu nganga après sa mort, donc c'est lui l'héritier, non pas moi. Moi, c'est Dieu qui me guide. Je vois ce qui se passe chez les malades, je prie, la nuit on me montre les traitements. Je fais aussi les prières de délivrance, j'ai déjà sauvé beaucoup de personnes aux mains des sorciers.

Enquête : Vous avez un don de vision « normale » ou bien c'est la double-vue ?

Mokassa : Quelle double vue ? Les yeux de la nuit c'est pour les sorciers, moi c'est une vraie vision, elle vient de Dieu. Je vois les choses

²⁶ Nganga-akiera c'est un guérisseur spécialiste des jumeaux.

²⁷ Mwandza, veut dire la foudre, c'est une maladie de la peau comme le zona ou l'eczéma.

même les yeux ouverts en plein jour. Je vois aussi quand je prie ou quand je dors la nuit comme dans le rêve. On me dit ce que je dois faire, on me montre des remèdes à utiliser pour mes malades. Après je n'ai qu'à aller chercher ces plantes pour les traiter.

Enquête : Que voyez-vous dans vos rêves ?

Mokassa : Dans mes rêves, on me montre plusieurs choses. Je vois même les gens qui sont morts qui me demandent les prières ; ils me donnent les informations sur les objets cachés et me demandent aussi de les réconcilier avec leur famille. Mais tous les morts ne sont dans le bon endroit, chacun se trouve dans un lieu suivant ce qu'il a fait de son vivant. Je vois beaucoup de choses, des problèmes, des situations que les gens vivent et ce qui se passe dans le village. Moi, je suis gênante pour les sorciers, les mauvais, ils causent les maladies, ils répandent la malédiction, ils sèment la mort. Les sorciers de ce village ne m'aiment pas parce que je leur barre la route.

Enquête : Avez-vous quelque chose à ajouter ?

Mokassa : Retenez seulement que je ne suis pas comme les autres nganga, moi c'est l'Esprit Saint qui opère en moi, tandis que les autres là ce sont les ancêtres, donc c'est différent.

13- Entretien XII

Enquête : Pourquoi dit-on que vous êtes nganga-akiera ?

Bokouta : Je suis d'abord un jumeau, l'autre était décédé à la naissance. J'étais toujours malade jusqu'à l'âge de 12 ans au moins. Je voyais des scènes bizarres à cette époque. Mais je ne savais quoi dire à mes parents. Je pense qu'ils savaient ce que je vivais. On disait que j'étais toujours malade parce que l'autre était mort, et que je voulais le rejoindre. Donc, on m'a amené chez les guérisseurs pour me traiter. Même à l'hôpital on me connaissait déjà ! Cependant, ma santé était toujours fragile. On disait aussi que j'étais un drépanocytaire ! Enfin, un nganga a dit à mes parents que ce n'est pas grave c'est seulement l'okiera²⁸. Or, au fond à ma naissance aucun rite n'était accompli à cause de la mort de l'autre. Lorsque le nganga a révélé la cause, on m'a amené chez un nganga pour accomplir les rites des jumeaux.

Enquête : Vous connaissez ces rites ?

Bokouta : Le nganga avait accompli les rites des jumeaux comme le demande la tradition. Il m'a fait boire des solutions amères à base des plantes, il m'a fait porter les feuilles de palmiers, de bananiers, des raphias, plein de truc qu'il m'avait fait, et puis il y a la danse des jumeaux où tous les parents qui ont des jumeaux viennent danser. C'était très beau, une grande fête pour moi ! Mais tout ça c'était pour me mettre en relation avec

²⁸ Le concept Okiera signifie le pouvoir de la gémellité

les esprits, pour m'instruire sur le pouvoir des jumeaux. C'est le début de mon métier de ngangas. J'ai commencé à aider un peu les gens jusqu'à maintenant et je continue à aider les gens.

Enquête : Est-ce que tous les jumeaux sont des ngangas ?

Bokouta : Tous les jumeaux, ah, non, non. Tous les jumeaux ne sont pas les ngangas, mais je sais qu'ils ont quand même tous des dons, des pouvoirs. Aujourd'hui, on amène les jumeaux à l'église pour les baptiser mais quel gâchis. Or, au fond, les parents peuvent les préparer à exercer un jour leur pouvoir au lieu de les libérer de ses liens « mystiques ». Je sais que c'est aussi très contraignant pour les parents. Parce qu'ils sont tenus de suivre quelques interdits, mais c'est toujours comme ça !

Enquête : Vous êtes devenus un ngangas-akiera parce que vous êtes akiera ?

Bokouta : Exactement, un vrai ngangas akiera doit être lui-même un akiera, sinon il sera un peu limité quand même sauf s'il travaille avec un ekiri. Je ne prépare pas seulement les jumeaux. Je suis consulté par beaucoup de personnes pour beaucoup de choses de leur vie, de leur famille, de leurs activités. Certains viennent pour connaître l'avenir ou l'origine de tel ou tel problème ; d'autres pour se blinder ou chercher à se venger ; d'autres encore pour chercher la chance, l'argent, le succès, et même pour se faire aimer ou conserver un amour. Il y a un peu de tout. Moi, je vois tout ça, je donne soit les orientations soit les remèdes et ça marche.

Enquête : Comment consultez-vous les gens ?

Bokouta : Moi, j'utilise la maracas à cloche, celle des jumeaux, puis je chante tantôt je rentre en transe, la transe me prend, j'ai la maîtrise parfaitement de ce qui se passe ; et là on [les esprits] me communique les choses sur les gens. J'entends bien ce qu'on me dit sur les personnes qui sont venues me consulter. Puis à la fin je leur dis. Le plus souvent sans même la transe, moi-même je vois les problèmes. Ce que je vois c'est pour les gens, ça je ne peux vous dire, ce que je peux vous dire c'est que comme nganga akiera c'est un grand travail mais tout ça maintenant nous autres on ne sert plus à rien, il y a trop d'églises les gens préfèrent aller baptiser que venir chez nous, c'est comme ça les choses ont changé. C'est bien vous vous intéressez à ça pour votre travail à l'école, c'est bien, mais là-bas vous apprenez beaucoup de choses que les blancs vous enseignent, ahaa... euh, oui, c'est comme ça, la vie, bien... bon travail.

ANNEXE II : LES CINQ ENTRETIENS ANALYSES PAR L'IPA

1- Analyse de l'entretien I

Entretien I	Annotations
<p><i>Enquête : Comment êtes-vous devenu nganga ?</i></p> <p><i>Bokemba : Ahaaa... quelle question... [silence]. Bon. J'ai appris ce métier auprès de mon grand-père qui était nganga. Au-début, il me sollicitait seulement pour tel ou tel service, par exemple, donner la chaise à un consultant ou lui montrer l'endroit pour se soulager, puis progressivement il me demandait de l'assister jusqu'à l'accompagner à la forêt pour chercher les racines et les écorces des arbres, les plantes, les herbes...On partait les cueillir très tôt le matin. C'est comme ça que je suis devenu moi aussi guérisseur. Je</i></p>	<p><u>Un grand-père peut apprendre à son petit-fils l'art thérapeutique.</u></p> <p>Cet apprentissage est oral. La durée de l'apprentissage est d'au moins dix ans. Cette formation est pratique. La théorie orale est liée à la pratique. La parole est accompagnée de l'acte.</p>

suis dans une famille de nganga, mes grands-parents des deux côtés étaient des nganga, mon père aussi mais j'ai appris auprès du grand-père parce que je vivais avec lui.

Enquête : *Quelles sont les maladies que vous soignez ?*

Bokemba : *Pour les maladies, je sais soigner beaucoup de maladies comme le mwandza, les maux des os, les maux du ventre... mais j'ai surtout appris à soigner les femmes stériles. J'ai atteint un niveau où si une femme a des difficultés à concevoir, elle vient me voir et je lui prépare les médicaments, elle va tomber enceinte et accoucher sans problème, sinon c'est une autre affaire. Je connais au moins vingt-quatre (24) plantes médicinales qui traitent la stérilité.*

Le métier de nganga est un domaine très vaste. C'est pourquoi il y a des nganga spécialisés dans les maladies mentales, les entorses et les fractures, les plaies, les maux du ventre, mais aussi dans l'impuissance masculine et la stérilité féminine, etc. Raison pour laquelle un nganga peut orienter un patient chez un autre.

<p>Enquête : <i>Quelle est votre initiation ?</i></p> <p>Bokemba : <i>Il y a initiation et initiation ! Moi, j'étais initié à la connaissance des plantes, des arbres, des herbes médicinales. Même après la mort de mon grand-père, j'ai continué à apprendre auprès de Pygmées²⁹ à Ouesso³⁰. Mais bon, il y a une autre initiation qui vient directement des ancêtres de la famille. Ce qui n'est pas mon cas. Cette initiation est très puissante, on hérite du Mokossa³¹. Celui à qui les ancêtres transmettent ce Mokossa reçoit aussi la double-vue pour voir et communiquer avec eux. Ils le transmettent toujours après la mort de celui qui l'avait avant. C'est dans la famille de génération en génération.</i></p>	<p>Le nganga ne connaît pas tout lors de son initiation. Il peut continuer à apprendre ou approfondir d'autres notions ou techniques auprès d'un autre nganga. Par exemple dans le domaine des plantes, il peut apprendre d'autres recettes relatives à un mal.</p>
---	--

²⁹ Pygmées ou peuple autochtones vivants dans la forêt. Ils sont des grands connaisseurs des plantes médicinales.

³⁰ La ville d'Ouesso est située au nord du Congo, frontalière avec le Cameroun.

³¹ Le Mokossa est une gibecière contenant des objets thérapeutiques.

Enquête : *D'où vient votre connaissance des maladies ou des maux ?*

Bokemba : *Ma connaissance vient des cauris. Je sais jouer et lire les cauris. C'est très facile ! Je les avais reçus dans le rêve et par trois fois j'avais refusé. On m'a dit de les prendre, car c'est avec les cauris que je traiterais les gens. Au réveil, je les avais en mains dans ce mouchoir [Il se lève, il va dans une chambre et revient avec un tissu contenant les cauris]. Je les ai reçus en France pendant ma formation en communication. Et, je suis rentré au pays pour venir au village, car j'avais su que mon grand-père était sur le point de mourir c'est pourquoi on m'avait transmis les cauris [le mouchoir avec les cauris qu'il avait reçu dans le rêve, il le reconnaît lors de la transmission]. Je suis rentré au pays quelques mois après, tout s'est*

Le nganga se sert de la divination pour diagnostiquer les maladies, les souffrances et les maux. Il doit toujours chercher la cause du mal avant de prescrire des remèdes. Le nganga s'appuie aussi sur ses rêves dans sa pratique. Pour le nganga le rêve est réalité, il dit, il montre l'avenir. Le nganga Bokemba va vivre ce qu'il avait rêvé. Le rêve est ici prédictif. Par le rêve il sait que son grand-père va mourir, en recevant les cauris dans le rêve, il sait qu'il va devenir nganga.

passé exactement comme j'avais vu dans le rêve.

Enquête : *Comment recevoir les cauris dans un rêve ?*

Bokemba : *Le rêve n'est pas n'importe quoi, c'est très important le rêve. Moi, je rêve souvent mes grands-parents et mes parents. Si je les vois dans le rêve la nuit, c'est qu'il y a quelque chose. Alors, la journée je suis très attentif à tout ce qui se passe... mais, bon. Mais j'ai aussi un autre signe annonciateur de bonnes nouvelles et de mauvaises nouvelles. C'est le papillon ! Même avant que vous veniez je savais que j'allais avoir de la visite. Si le papillon blanc rentre dans ma maison c'est une bonne nouvelle ; mais si c'est un papillon noir, là c'est une mauvaise nouvelle. Cette mauvaise nouvelle n'est pas forcément pour moi, ça peut être pour le village ou pour les personnes que je vais recevoir.*

La coïncidence troublante entre le rêve et la réalité ne peut que renforcer la thèse de la prédictivité du rêve. Le rêve fait voir, il montre, il avertit, il annonce... On peut avancer que le nganga qu'il s'endorme ou qu'il soit éveillé est toujours en communication avec le monde invisible. Quand il dort, le rêve lui sert de moyen de connaissance, tandis que lorsqu'il n'est pas endormi, il est connecté aux éléments supplémentaires de communication comme le papillon.

<p>Enquête : <i>Comment</i> <i>expliquez-vous tout cela ?</i></p> <p>Bokemba : <i>C'est comme ça, c'est un don que j'ai reçu ; je suis aussi en train de préparer mon fils. Il connaît déjà beaucoup de choses. C'est un don de notre famille... C'est comme ça. Je lui ai toujours dit pas de vol, pas de femme de quelqu'un ; moi, je suis fils unique, j'étais élevé dans ces commandements. Moi, j'ai fait six gosses, mais lui, je veux qu'il continue ce travail, il doit observer les commandements. C'est comme ça, sinon, ce n'est pas bon. [Nous l'avons remercié de nous avoir reçu et d'avoir accepté de répondre à nos questions. Il a accepté de se faire prendre en photo avec son fils dans le salon de sa maison].</i></p>	<p>On constate qu'il n'y a pas une explication précise sur le don. <u>Le don est mystérieux. Il est reçu comme tel et se transmet tel qu'il a été reçu.</u> Le nganga qui le reçoit doit le transmettre à son tour à un autre. Il se transmet de génération en génération. On passe ce don à l'autre comme un témoin dans une course de relais. Mais cela comporte quelques règles à observer notamment ne pas voler et ne pas commettre l'adultère.</p>
--	---

2- Analyse de l'entretien II

Entretien II	Annotations
<p><i>Enquête : Comment êtes-vous devenu nganga ?</i></p> <p><i>Mawouya : C'est compliqué. [Silence]. J'étais d'abord très malade, je vais vous raconter mon histoire, j'étais devenu fou, vraiment fou. D'ailleurs, tout le monde connaît mon histoire ici. J'entendais les voix qui me parlaient. C'était difficile, je ne maîtrisais rien. Seulement, ces voix-là m'instruisaient. Elles me demandaient d'aller à la forêt : « Va dans la forêt, il y a un arbre, tu le coupes, c'est avec ça que tu vas guérir les gens ». Elles ajoutaient encore « notre pouvoir ne doit pas être perdu ». Je refusais de suivre ce que j'entendais, et j'étais de plus en plus fou. Tout le monde me prenait aussi pour un fou.</i></p>	<p>On ne devient pas nganga seulement par l'apprentissage. La maladie peut donner l'accès à l'art thérapeutique. <u>Le candidat traverse une période d'épisode psychopathologique.</u> C'est ce que décrit ce nganga. <u>Le registre est celui d'une structure psychotique.</u></p> <p>Le mot « folie » est plusieurs fois employé. Il serait devenu schizophrène : <u>il entend les voix. Il est en proie aux hallucinations auditives.</u></p>

Enquête : *Qu'est-ce qui s'est passé à ce moment ?*

Mawouya : *Je n'avais pas de choix ! [Rires]. J'ai fini par suivre les voix. J'ai été conduit à la forêt par une force que je ne maîtrisais pas et les voix qui me parlaient, me guidaient jusqu'à là où j'ai trouvé le Mokossa. C'est ce Mokossa qui me permet de voir, de communiquer avec les Bakoko³² et de soigner les malades. Moi, je n'ai pas connu mes grands-parents de leur vivant mais ils se sont présentés à moi [dans le rêve], ils m'ont dit qu'ils étaient des guérisseurs. Et ils m'ont dit de continuer ce travail.*

Enquête : *Vos grands-parents, ils sont morts. Comment peuvent-ils communiquer avec vous ?*

Mawouya : *Mes grands-parents étaient des guérisseurs, moi je ne les ai pas connus ; ce Mokossa*

Le ngangà peut rester longtemps dans cet état tant qu'il n'a pas obéi aux voix. C'est pourquoi il n'a pas d'autres choix que de les suivre. Il se laissera guider par elles. Dans ce contexte, les voix sont la manifestation des esprits des ancêtres. Il est élu par les ancêtres pour devenir guérisseur. Ce qui confirme que ces voix sont celles des ancêtres c'est qu'elles disaient que « notre pouvoir ne doit pas être perdu ». Il s'agit du pouvoir ancestral. Mais, l'élu doit rentrer dans une forme de « retraite » ou de préparation. Il doit s'isoler dans la forêt où il sera instruit par les esprits. La forêt est le lieu par excellence des esprits. Ce temps est aussi celui de l'initiation. Il ne sortira pas de là les mains vides. Il

³² Bakoko, au pluriel, signifie les grands-parents, aïeuls ou les ancêtres suivant le sens de la phrase ; Koko, au singulier, grand-parent, ancêtre, aïeul.

<p><i>n'a pas choisi leur fils, donc mon papa, mais plutôt moi, leur petit-fils. Je les vois dans les rêves. Ils m'indiquent ce que je dois faire pour les gens qui viennent me consulter. Ils me disent, tu fais ceci, tu prends cela, c'est comme ceci, c'est comme cela... Ils ne communiquent pas avec moi seulement dans les rêves mais aussi en plein jour par cet oiseau³³. C'est cet oiseau qui m'annonce les bonnes nouvelles comme les mauvaises nouvelles. Il m'avait aussi annoncé votre visite.</i></p> <p>Enquête : <i>Quels sont les moyens que vous employez pour communiquer avec l'autre monde ?</i></p> <p>Mawouya : <i>Quand on m'a conduit à la forêt, j'avais trouvé un sac avec des objets du travail, ce sac c'est le Mokossa. On m'avait demandé de couper une branche,</i></p>	<p><u>est en possession d'une sacoche contenant les objets thérapeutiques. Il est maintenant en relation avec les esprits des ancêtres.</u> Les voies des communications s'ouvrent à lui comme le rêve mais aussi les espèces comme un oiseau. On peut penser que <u>le nganga a maintenant accès dans l'espace et le temps des deux mondes, celui des vivants et celui des ancêtres.</u> Les ancêtres <u>peuvent communiquer avec lui comme il peut être en communication avec eux.</u></p> <p>Schématiquement, les ancêtres communiquent avec le nganga au travers des rêves et la nature (oiseau), mais le nganga à son tour communique avec les ancêtres en utilisant le mokossa (sacoche initiatique) et le bâton.</p>
---	--

³³ Fait extraordinaire : A cet instant un oiseau arrive et se met à chanter. Le nganga nous dit que l'oiseau lui demande le motif de notre conversation. Il répond à l'oiseau : *Ce n'est pas grave, ce n'est qu'un échange sur notre métier et je ne dis rien de notre secret ancestral.* Après ces propos l'oiseau s'est envolé.

pour en faire bâton³⁴. C'est mon outil de travail. Ce bâton me permet d'être en contact permanent avec les ancêtres lorsque je travaille. Vous pouvez même le toucher, il n'y aura rien, car il est réservé à celui qui est initié par les ancêtres³⁵.

Enquête : *Comment procédez-vous dans vos consultations ?*

Mawouya : *Ce travail n'est pas le mien, c'est celui des ancêtres. Je ne suis qu'exécutant. Ce sont eux qui travaillent à travers moi. Ils me disent tout sur tout. Ils m'ont ouvert les yeux pour voir les choses du monde de la nuit. Je vois tout avec de l'huile. Je verse de l'huile dans un récipient puis je vois le problème de la personne ; je vois ce que je peux faire et ce que je ne peux pas faire. Mais bon, il y a toute une préparation de cette huile en amont avant qu'elle ne soit utilisée pour la*

Dans ce jeu de communication, le nganga doit rester humble ; parce qu'il n'est qu'un instrument aux mains des ancêtres. Ce qu'il est devenu ne dépend pas de lui. Le travail qu'il accomplit est celui des ancêtre. On peut noter l'utilisation du verbe "voir" pour désigner les rêves et la divination. C'est ce qui fait de lui un voyant, un devin, un oniromancien.

La recherche de la cause du mal par le nganga est pour le bien-être

³⁴ Il se lève, rentre dans sa case à consultation et sort avec un bâton en mains. Cf. Image.

³⁵ Nous avons touché le bâton rien ne se passe !

divination [il n'a pas voulu parler de cette préparation rituelle].

***Enquête :** Est-ce que vous voyez visiblement vos ancêtres ?*

***Mawouya :** Ah non ! Ils sont déjà morts, on ne peut les voir comme on se voit vous et moi, ce n'est pas possible. On ne peut pas voir les morts comme ça. Je les vois toujours dans les rêves. Et cela se passe comme en plein jour !*

***Enquête :** Vous n'avez pas peur ?*

***Mawouya :** Il suffit d'être courageux, c'est tout ; et puis on est initié, donc tu n'as pas de choix ! [Rires]. C'est vrai qu'il faut observer certains interdits comme ne pas tuer, ne pas porter la main sur une femme, ne pas se battre, ne pas se quereller, ne pas commettre l'adultère. Pour l'instant, tout se passe bien, voilà tout ce que je peux vous dire !*

des personnes. Il sait qu'il n'y a pas d'effet sans cause.

Le ngangha doit avoir une vie vertueuse. Certaines vertus comme la prudence et la force (le courage) lui sont nécessaires pour la thérapeutique. Il doit être un homme de bien. Il doit rechercher le bien des autres. Autrement dit, il ne doit que faire du bien.

<p>Enquête : <i>Quelle est votre spécialité ?</i></p> <p>Mawouya : <i>Moi, je soigne tout ! Je vous ai déjà dit qu'on me montre ce que je dois faire ; il y a des cas où on me demande de ne pas toucher parce que la personne est déjà « mangée » dans la sorcellerie. C'est comme ça sinon je soigne tout. Cela ne vient pas de moi, ce sont eux [des ancêtres] qui orientent mon travail. Tu vois mon fils [il s'adresse à moi] tu as l'âge de mes enfants tel que je te vois là, ce métier est très exigeant mais après c'est leur travail [le travail des ancêtres].</i></p>	<p>Le ngangas élu par les voix des ancêtres est en quelque sorte possédé par ceux-ci. Cette élection est une forme de possession. Ce qui le rend capable de faire face à plusieurs maux. Il y a cette humilité de la part du ngangas qui reconnaît la provenance de la thérapeutique, elle vient des ancêtres.</p>
---	---

3- Analyse de l'entretien VI

Entretien VI	Annotations
<p><i>Enquête :</i> <i>Dites-nous comment vous êtes devenu Nganga ?</i></p> <p><i>Eyessi :</i> <i>On m'a toujours posé cette question, peut-être parce que je suis une femme ! [Rire]. C'est ma grand-mère, côté maternel qui m'a appris ce métier. Maman n'en voulait pas trop, j'étais beaucoup aimée par ma grand-mère. Elle me ramenait les fruits lorsqu'elle rentrait du champ. Je partais chez elle souvent après l'école. Je devais avoir 12 ans...Elle me racontait les histoires [contes] sur la présence des esprits autour de nous, dans l'eau, dans la forêt. Au début, j'avais énormément très peur mais je partais quand même, et c'est comme cela que j'ai commencé à apprendre. Enfin, j'ai cessé d'aller à l'école,</i></p>	<p>C'est dans le cadre familial que se passe la transmission de l'art thérapeutique. Cette transmission peut être qualifiée de mentorat. La relation entre le mentor et le mentoré dure toute la vie. <u>Le mentoré apprend auprès de son mentor les mythes cosmogoniques, les contes, les généalogies familiales, les us et coutumes.</u> Cette formation est non seulement longue mais surtout prégnante. C'est pourquoi Eyessi a cessé d'aller à l'école pour y consacrer sa vie. Ce qui suggère qu'être nganga est une activité professionnelle.</p>

j'étais vraiment intéressée par ce qu'elle faisait.

Enquête : *Vous savez maintenant pourquoi votre grand-mère vous racontait des histoires sur des esprits ?*

Eyessi : *Oui, maintenant, je comprends bien tout ça ! Au début, j'avais du mal à croire à tout ça, et puis je ne comprenais pas grand-chose. Quand je demandais à ma maman, elle me disait seulement que c'était vrai ce que sa mère me racontait, de même mon père aussi m'encourageait à connaître tout ça, mais moi j'étais à cette époque une adolescente ! Oui, maintenant, je crois puisque nous ne sommes pas seuls dans ce monde, nous sommes entourés des esprits. Vous savez, moi, je suis une chrétienne, à l'église aussi on croit aux esprits comme les anges, peut-être ce n'est pas pareil*

Les enseignements que la candidate reçoit sur les mythes, les règnes minéral, végétal et animal, ces enseignements sont dans une forme religieuse. Religion dans le sens latin de « religo », de relier, attacher, donc de relation avec l'univers spirituel. La candidate doit d'abord accepter cette croyance de la présence des esprits dans l'espace et le temps. Les esprits qui sont présents ne sont pas seulement les esprits de la nature mais aussi les esprits des ancêtres. L'univers spirituel est représenté à l'image de l'univers humain. De même qu'on trouve les êtres humains bons et mauvais, il

mais ce sont quand même des esprits !

***Enquête :** Les esprits sont-ils bons ou mauvais ?*

***Eyessi :** Dans notre monde il y a des gens bienveillants et des gens mauvais, c'est pareil aussi dans le monde des esprits. J'ai appris au catéchisme que les anges ce sont les esprits bons et les démons, les esprits mauvais. C'est ça non ? Dans notre monde des humains, les mauvais sont des sorciers, tout comme dans l'autre monde où les esprits mauvais sont des démons ! Tandis que les esprits bons sont là avec nous, comme les anges, ils veillent sur nous mais on ne les voit pas, eux ils nous voient, puisque ce sont les esprits. Pour moi, moi, je comprends ça comme ça.*

en est ainsi pour les êtres spirituels.

<p>Enquête : Ok, comment expliquez-vous cette présence des esprits?</p> <p>Eyessi : Je vous ai dit que les esprits sont partout, ils sont dans l'eau, dans la forêt, un peu partout, même les esprits des personnes décédées sont présents parmi... là-bas au cimetière c'est seulement les ossements, ils ne sont pas là-bas, ils sont ici avec nous ; tous ces esprits, nous protègent, ils protègent aussi notre village, voilà.</p>	<p>L'omniprésence des esprits rend l'environnement sacré. Ainsi, l'écosystème n'est pas un simple cadre de vie des humains mais un espace de cohabitation entre les humains et les non-humains.</p>
<p>Enquête : Quels rapports entre votre métier de nganga et les esprits ?</p> <p>Eyessi : Ce travail est un travail difficile, ce n'est pas à l'école qu'on apprend à devenir nganga. C'est vrai qu'on peut donner les médicaments aux gens mais cela ne suffit pas, ce n'est pas simplement ça, il faut connaître aussi d'autres choses, la tradition à d'autres</p>	<p>La relation entre l'initiateur et l'initié est indélébile. On peut penser que <u>l'esprit d'ancêtre avec lequel le nganga est en relation est d'abord celui de son initiateur. Parce que c'est cet esprit qui le guide et qu'il voit dans les rêves.</u> Cette relation du mentorat n'est</p>

choses. C'est le côté le plus difficile. J'ai accompagné pendant longtemps ma grand-mère dans ce travail. Mais quand elle était décédée, quelque temps après, j'ai commencé à la voir dans mes rêves, dans le sommeil. J'avais peur mais maintenant je suis habituée ; elle me dit souvent : « tu as oublié ce que je t'avais montré, je te disais pour tel cas on fait ça, on utilise telle plante ». Après quand je fais, ça marche ! Voilà, par exemple, le rôle que peut jouer un esprit, ce qu'elle fait !

pas détruite par la mort mais elle continue, elle est transformée par la mort en une relation spirituelle dont la voie onirique en devient l'écho. Pour Eyessi, sa grand-mère continue à assurer auprès d'elle le même rôle, celui de l'instruction et du guidage. Dans ce contexte, le rêve renforce la croyance selon laquelle les morts ne sont pas morts mais vivants. On peut ici relever un fait c'est qu'Eyessi ne commence sa pratique qu'après la mort de sa grand-mère. Lorsqu'elle dit : « Voilà, par exemple, le rôle que peut jouer un esprit, ce qu'elle fait » ; ce n'est pas anodin, parce qu'après l'âme survit à la mort, elle est immortelle, donc il y a une croyance à la présence spirituelle de la grand-mère.

Enquête : Avez-vous quitté le village après le décès de votre grand-mère ?

Eyessi : Non. Jamais. On dit que chaque marigot a son caïman, donc chaque village a ses esprits. Je pense ce n'est pas bien d'amener nos esprits ailleurs, ils sont pour nous. D'ailleurs ils ne vont pas accepter, on peut les perturber. Comme ma grand-mère, je ne quitterai jamais notre village. Moi, ici, j'accueille les personnes qui viennent de partout seulement je ne peux aller exercer ailleurs, dans un autre village ou bien en ville à Brazzaville. Au début, je partais voir ma fille à Brazzaville mais maintenant elle est une femme, donc c'est à elle de venir me voir, je ne bouge plus [Rires]. Je prends de l'âge, je suis pour moi ici, je vais partir où ? Je suis ici dans mon village, je suis née ici, mes parents sont enterrés ici.

Le proverbe qui dit que « chaque marigot a son caïman » veut signifier que le nganga est lié à sa communauté où chacun a son pré-carré. Dans cette perspective, les esprits sont liés à leur milieu ; chaque lieu a ses esprits. Cette idée suppose que ce qui caractérise le nganga est aussi la stabilité.

<p>Enquête : <i>Comment procédez-vous pour traiter les gens ?</i></p> <p>Eyessi : <i>Moi, je suis une femme qui vit seule, j'ai eu seulement une fille. Elle est maintenant une femme mariée mais moi, je n'ai jamais été mariée. Je n'ai pas trop le courage d'aller chercher les plantes et les herbes dans la forêt ou à la plaine. C'est vrai que je prépare quelques médicaments à partir de ce que je trouve aux environs du village ou au marché. Ce qui fait que la plupart du temps je demande aux gens de trouver eux-mêmes les plantes ou bien je les oriente vers d'autres nganga. Mais, je consacre plus du temps pour le ngomba. Il s'agit de voir les problèmes des gens puis leur donner les conseils. Voilà, pourquoi je suis souvent à la maison ! les gens viennent me voir pour leurs problèmes, après je leur donne les</i></p>	<p><u>Les plantes médicinales</u> sont vendues dans les marchés. Le nganga comme le patient peuvent s'en procurer. Au cas où elles ne se trouvent pas au marché, le nganga va les cueillir en forêt. Les matières végétales utilisées sont très variées : <u>les feuilles, les fleurs, les fruits, les graines, les troncs, les bois, les écorces, les racines, les sucs, les gommés</u>, etc. Ces matières sont préparées selon les divers procédés : grillées, macérées... Dans la recherche de la cause, la nganga mentionne <u>une autre forme de divination appelée ngomba</u>. Comme toutes les divinations, celle-ci est aussi initiatique. Il s'agit de recevoir une incision préparée à cet effet ou de prendre une potion. <u>La divination est très utile puisque l'origine et la</u></p>
--	--

conseils pour faire ceci ou cela. Voilà, pourquoi je suis souvent à la maison surtout quand les gens sont nombreux, je suis seulement à la maison, ici, à la maison pour les recevoir.

***Enquête :** C'est quoi le ngomba ?*

***Eyessi :** Je pensais que, comme vous êtes un enfant du pays, vous connaissiez le ngomba ! Le ngomba est très pratiqué chez nous ici. Il se transmet très facilement. L'initiation est aussi simple ; ce n'est pas comme chez les autres qui utilisent le miroir ou l'huile, ça s'est très compliqué. Pour le ngomba, on te fait boire une potion très simple pour aiguïser ton attention ou bien on te fait une incision dans le bras. Le ngomba fonctionne comme une décharge électrique qui te permet de savoir ce qui est bon et ce qui est mauvais. Tout cela donne la*

cause du mal ou de la maladie sont situées dans un monde autre que celui des humains.

*capacité de comprendre les choses...
cachées quand les gens viennent là,
tu fais, puis, tu trouves le sens de
leur problème.*

Enquête : *Pourquoi ce nom ?*

Eyessi : *On appelle cette
pratique ngomba à cause du
piquant de porc-épic qui sert à
piquer plusieurs fois sur la tige d'un
bananier. On ajoute aussi le kaolin
et d'autres petits trucs tout
simplement pour se protéger des
esprits perturbateurs souvent
envoyés par les sorciers pour fausser
le ngomba. C'est pourquoi le
ngomba montre tout ce qui est bon
et mauvais. Comme il montre tout ce
qui est bon et mauvais, il faut piquer,
piquer et après ce qu'on t'a dit tu
sais ce qui est bon et mauvais.*

4- Analyse de l'entretien VII

Entretien VII	Annotations
<p><i>Enquête : On nous a dit que vous êtes un grand guérisseur. Comment devient-on nganga ?</i></p> <p><i>Baketi : Ah bon ! Qui vous a dit ça, oui, je suis dans ce travail depuis longtemps ; mais votre question-là comment vous dire... c'est un peu compliqué... bon. Chaque nganga a son parcours, il n'y a pas une règle générale pour tout le monde, parce que certains pratiquent à base d'une vision, d'autres ont recours au ngomba, d'autres encore, on trouve les héritiers d'un don de la famille ; il y a aussi ceux qui s'initient eux-mêmes, l'initiation c'est aussi individuel.</i></p>	<p>Les nganga ont des spécialités qui les distinguent les uns des autres. A partir de leur spécialité on peut connaître leur mode d'initiation. Certains sont devenus nganga parce que c'est un don familial, d'autres par leur propre vouloir.</p>

<p>Enquête : Dans quelle catégorie des nganga peut-on vous classer ?</p> <p>Baketi : <i>Moi, je suis un héritier de mes grands-parents. Mes grands-pères paternels et maternels étaient des guérisseurs. J'ai grandi avec eux au village. Je n'ai jamais été à l'école. Je m'intéressais beaucoup à ce qu'ils faisaient, j'étais toujours à leur côté, c'est pourquoi ils m'ont demandé de les suivre. Comme nous étions dans le même village, le matin je suis chez l'un et l'après-midi chez l'autre. C'est comme ça. J'étais désespéré quand ils étaient morts l'un après l'autre la même année... Certes ils étaient déjà avancés en âge. Après leur décès, j'ai abandonné l'idée de devenir guérisseur, puisqu'ils sont morts sans m'avoir initié. J'ai donc quitté le village pour mener mes activités de pêche dans un autre village. Là-bas, j'ai épousé ma femme, j'ai eu des</i></p>	<p>On voit chez ce tradithérapeute un désir de devenir nganga. Ce désir vient de ce qu'il voit faire chez ses grands-parents. Ce désir s'est transformé progressivement en une vocation. L'emploi du pronom personnel "Je" traduit bien cette envie qu'il avait de devenir nganga. <u>Cette envie naît dans le milieu familial et c'est aussi dans ce milieu que se transmet ce savoir thérapeutique.</u></p>
--	--

enfants avec elle et je menais une vie normale. Seulement quand j'ai eu les échos que mon père soignait les gens cela a ravivé en moi cette envie de devenir ngangas. Tout cela, c'est après douze ans ou quinze ans après leur décès. J'ai décidé de retourner au village, et là à ma grande surprise, j'ai retrouvé le décor de mon grand-père chez mon père ! Mon père m'a demandé de rester avec lui pour apprendre, j'ai accepté, il m'a tout appris, et voilà je suis devenu ngangas.

Enquête : *Qu'avez-vous appris ?*

Baketi : *J'ai appris beaucoup de choses qui font de moi un guérisseur. Il a commencé par m'ouvrir les yeux de la nuit, les yeux de l'autre monde. C'est très simple : les yeux de la nuit c'est comme celui qui est allé à l'école qui sait lire et écrire et celui qui n'y est jamais allé !*

Il y a une action transformatrice de l'initiation sur l'initié. Celui qui devient ngangas n'est plus le même. Car, le ngangas acquiert des nouvelles connaissances : la double vue, l'interprétation des rêves, le rapport avec les ancêtres. Il est agi par les ancêtres ; ce

Et puis on peut augmenter ses degrés selon ses capacités, exactement comme celui qui a fait des études supérieures et celui qui s'arrête au niveau secondaire ! C'est exactement pareil. Pas seulement ça, puisque ce qui est nécessaire pour un nganga c'est l'héritage des ancêtres que tu gères en relation avec eux. Donc, mon père m'a initié à la double-vue, puis à ce qui est ancestral, notre tradition... et mes rêves ont changé, c'était bizarre, c'étaient [les rêves étaient] devenus des visions. C'est pourquoi quand j'ai des difficultés, obligatoirement la nuit je les rêve, je les rêve comme ça je les rêve, ils m'enseignent : « Fais ceci, fais ça, laisse ce malade ne le soigne pas, c'est dangereux ». Voilà les phrases qu'ils me disent souvent. J'applique tout simplement les consignes et c'est bon.

rapport se vit comme une possession. Le nganga est possédé par les esprits des ancêtres. Ces esprits agissent en lui et par lui. Il rentre d'emblée dans une certaine vision du monde. Il est un élu des ancêtres, quelqu'un qui est mise à part.

Enquête : Est-ce qu'on peut dire que votre pratique dépend de vos grands-parents défunts ?

Baketi : Ce n'est pas ce que j'ai dit, j'étais aux côtés de mes grands-parents, ils sont morts sans m'initier seulement je ne savais pas que mon papa avait hérité ça, c'est lui leur héritier ! J'ai appris bien après qu'il est devenu guérisseur. C'est comme ça qu'en venant lui rendre visite quelques années après, comme je viens de vous dire là, je suis venu rendre visite à mon papa, on n'était pas dans le même village, j'avais quitté depuis longtemps le village, je suis venu chez lui, on m'avait dit qu'il était devenu guérisseur, c'est comme ça qu'il va me demander de rester avec lui pour apprendre. Ce qui est sûr c'est que si mes grands-parents n'étaient pas des guérisseurs, moi non plus je ne serais pas guérisseur

Le savoir thérapeutique se transmet au sein de la famille, de père en fils. Un don de guérison familial qui lie les ascendants et les descendants. On constate que le nganga a connu ses grands-parents mais il a été initié par son père, lorsqu'il parle des ancêtres avec lesquels il communique, il n'indique pas si c'est le grand-père ou son père. Le vocable ancêtre peut invoquer ses prédécesseurs qui ont bénéficié avant lui de ce don. L'insistance du nganga sur le guidage des ancêtres montre qu'il n'est pas maître de ce qu'il fait, il est un instrument aux mains des autres, des ancêtres. Il n'est pas pour autant inconscient de ce qu'il vit, pas plus de ses actes et de ses

<p><i>comme mon père. C'est donc dans la famille. Ils m'orientent constamment surtout quand je bute devant des cas compliqués. Donc, voilà, c'est comme cela que j'ai appris. Alors, quand on amène quelqu'un chez moi, je vois, mon intuition me dit comment je dois procéder comme cela ou comme ceci, et puis avec l'expérience, ça marche.</i></p> <p>Enquête : <i>Ils vous orientent comment ?</i></p> <p>Baketi : <i>On voit les choses comme dans les rêves, il y a des rêves qui vous informent, d'autres non. Il suffit de savoir les lire pour comprendre leur message. Tout ça c'est naturel. Il y a aussi les yeux de la nuit que tout le monde peut acquérir, il suffit d'être courageux, car on voit les choses de l'autre-monde. Là aussi il y a plusieurs degrés des yeux de la nuit selon votre initiation, selon l'animal de votre</i></p>	<p>paroles. Il n'est pas coupé de la réalité. Il est plutôt comme un canal, un moyen dont les esprits se servent ; on peut considérer que ce sont les esprits qui travaillent à travers lui.</p> <p><u>La vision occupe une place centrale dans l'exercice. Cette vision concerne surtout les rêves, la double vue.</u> Donc, l'organe de sens le plus important ici c'est l'œil. Il ne s'agit pas de voir avec les yeux habituels mais de voir autrement avec une sorte de faculté intérieure ouverte à une dimension de la vie. L'œil semble être l'organe le plus important des tradithérapeutes. Il est admis que les animaux ont des sens plus développés que des humains. L'initiation à cette "vue animalière" permet à l'humain de s'appropriier ou d'acquérir les sens d'un non-humain afin de percevoir</p>
--	---

initiation, ce n'est pas pareil selon l'initiation. Mais pour un nganga la double-vue, cette vision, c'est important surtout pour déjouer les pièges des sorciers... eh, il y a les pièges des sorciers, le nganga pour protéger les gens.

***Enquête :** C'est grâce à la double vue que vous connaissez les origines et les causes des problèmes ?*

***Baketi :** Oui ! Exactement, mais, il ne faut pas le dire. Il ne faut pas dire aux gens ce que tu vois sinon ils peuvent se retourner contre vous-mêmes, parce que dire à quelqu'un que son mal est l'œuvre de la sorcellerie cela vous demande de le prouver et donc ça devient une accusation qui peut mal tourner, alors on garde tout ou on esquive de traiter la personne.*

ou de voir ce qui est invisible à l'humain mais visible au non-humain.

Baketi souligne l'importance du secret professionnel lorsqu'on possède ce genre de connaissance.

Tout n'est pas à dire, tout n'est pas à révéler aux consultants.

Enquête : Est-ce que vous pouvez nous expliquer ce que vous entendez par « les degrés des yeux de la nuit » ?

Baketi : Tout ça, il faut être initié quand même ! Tout simplement, je peux seulement vous dire que les humains ont naturellement la vision, mais cette vision est très faible, pas comme chez l'animal, chez les animaux, elle est très forte. C'est pourquoi l'initiation consiste à emprunter les yeux d'un animal pour voir l'autre côté parce qu'un animal voit bien les deux mondes... l'animal voit le jour, il voit aussi la nuit. C'est les yeux de la nuit, leur puissance, c'est lié à tel ou tel animal. Il y a beaucoup d'animaux d'initiation tel que le chat, le chien, l'éléphant, le caïman, aussi les oiseaux comme les gros poissons.

La recherche d'une autre vision peut s'expliquer par le fait que les origines et les causes des maux sont situées ailleurs, du côté du monde de la nuit, celui des esprits mauvais et des sorciers. C'est de ce côté-là qu'il faut aller voir, c'est pourquoi il faut acquérir d'autres moyens. L'homme doit retrouver en quelque sorte l'animal qui est en lui par l'acquisition de la "puissance de la vue animale". Il doit s'identifier à l'animal.

<p>Enquête : Grâce à la double vue vous connaissez les sorciers. Que faites-vous lorsque le consultant ou le patient est un sorcier?</p> <p>Baketi : Bonne question ! Euh... Je vais seulement vous parler d'une technique couramment employée par les nganga. Quand le malade est un coupable parce qu'il a commis, c'est-à-dire qu'il a tué une personne par la sorcellerie, pour lui faire avouer son forfait, c'est simple. Le nganga ira le voir le matin pour lui dire, par exemple : "votre maladie est vraiment grave, il y a un diable". Il lui répondra toujours "oui". Il peut ajouter encore : " est-ce que la nuit tu rêves les combats ?". Il lui répondra toujours : "oui, je rêve les bagarres. Il y a un homme ou une femme qui vient bagarrer avec moi". C'est à ce moment que le nganga monte sa stratégie en lui disant par exemple : " Toi, dans ta famille, il y a eu un</p>	<p>On peut avancer l'hypothèse selon laquelle la double vue sert d'abord à déceler les mécanismes de la sorcellerie. Cette vue est importante pour le nganga pour connaître les causes naturelles et non-naturelles des patients. <u>Sans la double vue le nganga ne distingue pas ce qui est naturel de ce qui vient de la sorcellerie.</u></p>
--	---

décès, et on t'a accusé mais tu n'as rien fait, c'est la personne décédée qui n'a pas respecté les interdits, et elle s'est retrouvée chez toi, raison pour laquelle elle est décédée. Raison pour laquelle on t'accuse". [Rires]. C'est imparable ! Le sorcier obligatoirement va négocier avec le nganga pour ne pas le dénoncer, pour garder le secret. Mais on ne peut utiliser cette stratégie que si le nganga a les yeux de la nuit, et le plus souvent on ne traite pas les cas de ce genre, on demande à la famille de continuer à chercher.

Enquête : Pourquoi refuser de traiter cette personne ?

Baketi : C'est une manière d'éviter aussi les réactions du nkisi mokombé parce que les familles font souvent des nkisi pour venger leur mort. Ce nkisi est très puissant et très dangereux, capable de ravager toute une famille, de finir toute la famille,

vraiment toute la famille, dans les cas de sorcellerie il tue les acteurs et leurs complices. Le nganga peut être pris lui aussi dans ce piège s'il traite un tel cas.

Enquête : Est-ce que vous pouvez nous parler de ce nkisi, mokombé ?

Baketi : Oui, c'est un nkisi qui est très compliqué à confectionner, très mauvais pour les gens. C'est vrai qu'on peut le désamorcer, mais le plus souvent c'est trop tard, parce qu'il agit très vite. Il est très redoutable. On peut se blinder [se protéger] avec, on peut contre-attaquer avec, mais il peut aussi se retourner contre vous-mêmes [effet boomerang]. Vous voyez que c'est dangereux. Les nganga qui fabriquent le « mokombé » utilisent beaucoup de choses comme les ongles ou les cheveux des humains et puis ils « chargent » bien bien le

Le nkisi est à la fois bon et mauvais. Le côté bon du nkisi c'est qu'il vous protège contre les attaques sorcières, le mauvais œil, etc. Le fétiche rassure celui qui le possède. Il se sent à l'abri des dangers. Il est en quelque sorte invincible. Cependant, ce même nkisi est un danger pour son propriétaire et pour sa famille. La moindre inobservance des règles peut être très fatale. Celui qui possède un nkisi en devient dépendant il vit et agit selon ce nkisi. Le nkisi tient sa vie. Le nkisi est un objet à double face :

nkisi... euh, tiens, je vous donne seulement un exemple de l'action de ce nkisi. Lorsqu'on veut blinder sa maison pour repousser le mauvais-œil, le premier principe est de ne jamais quitter sa maison et surtout de ne pas voyager. Puisque le nganga qui t'a fait cette protection de mokombé a chargé un esprit pour te protéger, cet esprit devient ton gardien, ton garde ue corps. Par ailleurs, lorsque le ndoki sait que tu es chez toi, il cherche à t'atteindre, et là cet esprit l'attaque. Mais si tu n'es pas chez toi, le ndoki n'ira pas te poursuivre là où tu es parti. Il attend que tu reviennes chez toi. Ce qui se passe c'est que lorsque tu te déplaces cet esprit ne te suit pas, il n'a pas reçu cette mission donc il reste à la maison. Or, le sorcier sachant que tu n'es pas chez toi, lui aussi ne vient pas chez toi. Cet esprit qui normalement ne peut pas rester

protection et destruction. Un piège à la fois pour la sorcellerie et pour son propriétaire.

dans ta maison sans toi t'attaquera dès ton retour à la maison, et il te tue. C'est pourquoi on entend dire souvent qu'il est responsable de sa propre mort, c'est parce que ce qu'il a fait s'est retourné contre lui-même. Cet esprit peut décimer toute une famille. Dans ce cas, on fait appel à un spécialiste pour le récupérer ou l'anéantir. Le mokombé est très destructeur.

Enquête : *Avez-vous déjà fabriqué le mokombé ?*

Baketi : *Jamais. Jamais. Non. Je ne suis pas ngangas pour ce genre de truc. Je ne fais pas ce genre de nkisi. Je connais tout ça, mais je ne peux pas faire ça, c'est contraire à mon travail, celui de sauver les vies. C'est un nkisi [fétiche] qui est mauvais, il fait beaucoup du mal avec mokombé. Or, je ne peux pas faire du mal. Là où je suis, je ne peux pas faire du mal à quelqu'un même*

La mission principale du ngangas consiste à sauver les vies. Il ne doit pas confectionner les nkisi qui conduisent d'une manière ou d'une autre à la mort. On peut dire qu'un ngangas qui confectionne ce genre de nkisi va à l'encontre de sa mission. Ce qui peut créer une confusion entre les actions du tradithérapeute et celles du sorcier. Le ngangas est animé par la

si je souffre. Comme je l'ai dit, si je sais que c'est quelqu'un qui est à l'origine de mon mal, et si je fais le mokombé, au cas où cette personne viendrait à mourir et que sa famille fasse aussi le mokombé pour le venger, c'est clair, c'est moi qui meurs. C'est pourquoi il vaut mieux ne rien faire. Le mokombé ce n'est pas bon, c'est très mauvais, mauvais hein, vraiment mauvais. Venez voir là où je travaille, attendez, je vous fais signe. [Il se lève, il rentre dans sa chambre. Quelques instants, au moins 5 mn, il nous a appelés, il était assis, il nous a fait signe de s'arrêter à la porte et je l'ai pris en photo. J'ai déposé l'offrande en espèces par terre. Il est resté assis au milieu des objets thérapeutiques. Nous sommes partis].

bienfaisance, tandis que le sorcier par la malfaisance.

5- Analyse de l'entretien IX

Entretien IX	Annotations
<p><i>Enquête : Pouvez-vous nous parler de votre travail ?</i></p> <p><i>Mokongolonga : Ah ! Ce que je peux vous dire c'est que mon travail vient de mon beau père. J'ai appris auprès du père de mon mari. J'ai eu un enfant en 1991 mais durant 15 ans je ne tombais plus enceinte. Mon mari qui vient de décéder à peine trois mois, était instituteur, il m'avait amené dans son village. Son père était l'un des grands guérisseurs de cette contrée. Mon mari avait demandé à son père de me traiter. Nous étions neuf (9) femmes à suivre le même traitement chez mon beau-père, pour cause de stérilité. Bizarrement, les huit autres femmes sont tombées toutes enceintes mais pas moi, c'était vraiment dur pour moi de supporter</i></p>	<p>Normalement, la transmission des savoirs thérapeutiques se passe dans le cadre familial. Ce qui revient à dire que les nganga sont les héritiers d'un savoir ancestral qui se transmet d'une génération à une autre au sein d'une famille. Mais le cas de cette guérisseuse nommée Mokongolonga apporte une variante dans la transmission des savoirs thérapeutiques. <u>Le malade devient à son tour guérisseur.</u></p>

cette injustice. Enfin, j'ai assumé mon état, je me suis dit que c'est la volonté de Dieu.

Enquête : *Comment il vous soignait ?*

Mokongolonga : *C'était extraordinaire. Il mélangeait les feuilles, les herbes, les racines et les écorces de plusieurs sortes. Il laissait le tout bouillir pendant longtemps dans une grosse marmite puis il transvasait cette solution dans une petite cuvette et il renversait cette solution sur la tête ; curieusement la solution était toute froide. Mais, moi, il m'a soignée pendant longtemps sans résultat. Je suis restée quand même vingt ans avec mon mari dans son village. Et durant tout ce temps, il m'a proposé toujours des traitements ; par la force des choses, je connaissais moi aussi beaucoup de recettes, et c'est comme ça que je l'aidais aussi à préparer les recettes*

Le ngangga administre les traitements par la bouche, par massage, par incision, par lavement et par fumigation. Le patient qui est traité pendant longtemps par un même ngangga pour une même maladie peut devenir ngangga à son tour mais spécialiste de cette même maladie. Le ngangga autorise ce patient à utiliser ce traitement pour lui-même et pour les autres. Il est aussi probable que le traitement de certaines maladies oblige le ngangga à transmettre au patient le savoir thérapeutique de cette maladie.

les plus simples. Finalement, un jour il m'a demandé d'aller à l'hôpital.

Enquête : *Qu'est-ce qu'on vous avait dit à l'hôpital ?*

Mokongolonga : *Je ne suis pas allée à l'hôpital, tout de suite ; je suis allée plutôt à mon église, l'église évangélique. On m'avait reçu avec une prophétie selon laquelle j'étais enceinte, c'était vrai puisque mon ventre avait pris de la forme ; cependant je ne sentais rien, l'enfant de bougeait pas jusqu'au treizième mois. On priait beaucoup pour moi, et mon ventre ne cesse de prendre une forme considérable. Entre temps, mon mari était affecté ailleurs. Mon mari était enseignant. J'ai décidé de vendre notre champ de manioc afin d'aller quand même à l'hôpital. Une fois à l'hôpital, le verdict est tombé je n'étais pas enceinte j'avais des fibromes. Enfin, on m'a opérée et six mois après je*

L'itinéraire thérapeutique des malades en Afrique passe généralement par la consultation successive des nganga, des prêtres ou pasteurs et des médecins. Parce que la tradition, la religion et la médecine s'occupent de la santé, prennent soins des souffrants. Pour la santé et le bien-être toutes les thérapies sont envisageables. La médecine occidentale vient toujours après les thérapies traditionnelles et spirituelles. Ce qui signifie que les personnes font plus confiance à leur médecine qu'à celle venue d'ailleurs. Ce qui sous-tend cette démarche c'est les représentations culturelles. **La maladie, le mal, la souffrance, le malheur sont toujours pensés**

suis tombée enceinte. J'ai eu mon deuxième enfant, une fille.

***Enquête :** Est-ce qu'on peut parler de l'échec de bonganga et de la prière ?*

***Mokongolonga :** Je ne pense pas, parce que tout ça c'est complémentaire, tantôt ça marche ici tantôt ça marche là-bas. Au moins, j'étais rassurée que je n'étais pas ensorcelée. Même si la prophétie n'était pas juste, ce n'est pas grave, il leur a manqué un peu de discernement ; j'y avais quand même cru [rires] mais bon j'étais seulement malade.*

***Enquête :** Comment êtes-vous devenue guérisseuse ?*

***Mokongolonga :** Comme je venais de vous dire, c'est du fait de rester pendant longtemps en traitement auprès du beau-père que j'ai appris beaucoup de choses ; maintenant je soigne les femmes qui*

dans un contexte culturel. Ils sont considérés comme extérieur à la personne, provoqués par un autre par envoûtement ou ensorcellement et pour les multiples raisons inavouables. Ils sont des agressions. La cause c'est toujours l'autre. La personne est en position de victime, donc ni coupable ni responsable de ce qui lui arrive.

En utilisant la divination pour les consultations, le nganga connaît la provenance des maux de ses consultants mais il reste toujours spécialiste dans un domaine précis comme la stérilité. Cette stérilité

<p><i>ont des difficultés à avoir des enfants. Je les envoie à l'hôpital lorsque je constate que le traitement ne répond pas. Mais moi, je suis seulement une malade non guérie qui guérit maintenant. J'utilise les mêmes recettes, le même dosage que ce que faisait mon beau-père.</i></p> <p><i>Enquête : Quel est le moyen que vous utilisez pour mener les consultations ?</i></p> <p><i>Mokongolonga : Moi, je ne vois pas, je n'ai pas les yeux de la nuit. Je m'appuie sur ce que j'ai appris, et j'ai appris à « jouer au djeké ». C'est une amie qui m'avait appris à jouer au djeké quand j'étais avec mon mari. C'était un passe-temps au début, mais à force de jouer je suis devenue moi aussi une spécialiste. C'est très facile à jouer, il suffit de prendre du temps d'apprendre. Voilà, tout ce que je connais, je suis limitée seulement au</i></p>	<p>secondaire a ouvert à cette femme la voie à la médecine traditionnelle.</p> <p>On peut avancer que la divination pour le nganga c'est comme le microscope pour le laborantin. La divination est un élément essentiel pour le nganga. Le djeké est une forme de divination où l'on utilise des cauris.</p>
--	--

<i>traitement de stérilité des femmes et au djeké.</i>	
--	--

TABLE DES MATIERES

	Pages
Remerciements.....	5
Résumé.....	7
Abstract	8
Liste des images et tableaux.....	9
Introduction.....	11
Chapitre I : L'ethnie Likouala : contexte socio-culturel	15
1- Généralités sur le Congo.....	16
2- Les peuples Likouala : Migration, colonisation et évangélisation.....	17
3- Activités économiques des Likouala.....	21
4- Les figures de la vie sociale.....	24
3.1- Le chef traditionnel ou <i>Mokondzi-Ngoyi</i>	24
3.1.1- La chefferie.....	25
3.1.2- Les symboles du pouvoir.....	26
3.2- Le juge traditionnel ou <i>Twere</i>	28
3.2.1- L'Adhésion.....	30
3.2.2- L'initiation.....	31
3.2.3- Symboles et grades.....	33
3.3 - Le médecin traditionnel ou <i>Nganga</i>	36

Chapitre II : Problématique et hypothèse.....	38
1- Problématique.....	38
2- Hypothèses.....	42
Chapitre III : Méthodologie	44
1- Le positionnement du chercheur.....	44
1.1- La question de la demande.....	45
1.2- Le contre-transfert du culturel.....	46
2- Entretien semi-directif.....	49
3- L'Analyse interprétative phénoménologique.....	50
3.1- La phénoménologie.....	51
3.2- L'herméneutique.....	53
3.3- Une démarche idiographique.....	55
3.3.1- Les différences étapes de l'IPA.....	56
4- L'orientation épistémologique.....	57
Chapitre IV : Analyse des résultats.....	58
1- Critères d'inclusion.....	58
1.1- Selon le parcours initiatique.....	59
1.2- Selon la pratique thérapeutique.....	59
1.3- Selon la relation avec les esprits des ancêtres.....	59
1.4- Selon le critère de dénomination de soi.....	60
2- Critères d'exclusion.....	60
3- Les différentes étapes de l'IPA.....	60
3.1- Première étape : lecture et relecture.....	60

3.2-	Deuxième étape : annotations initiales.....	61
3.3-	Troisième étape : développement des thèmes émergents.....	61
3.4-	Quatrième étape : recherche des liens entre les thèmes émergents.....	62
4.	Discussion de l'analyse des cinq entretiens.....	64
Chapitre V : Interprétation des résultats.....		67
Thème I : La fonction divinatoire du ngangá.....		67
1-	L'initiation.....	68
1.1-	Le don.....	68
1.2-	L'apprentissage.....	70
1.3-	La révélation.....	71
2-	La divination.....	72
2.1-	La divination par les cauris ou <i>djéké</i>	73
2.2-	La divination avec les piquants de porc-épic ou <i>ngomba</i>	76
2.3-	La divination avec l'huile de palme ou <i>ekenga</i>	77
3-	La fonction de la double vue.....	78
4-	La fonction de l'intuition.....	82
5-	La fonction du rêve	85
6-	Le phénomène de la sorcellerie.....	88
6.1-	Le portrait du sorcier.....	89
Thème II : La fonction thérapeutique du ngangá.....		93

1- Les étiologies.....	93
2- Les traitements.....	97
Thème III : La fonction médiatrice du nganga.....	100
1- Les objets médiateurs.....	100
2- Relation avec les esprits des ancêtres.....	105
2.1- La conception de la mort et des morts.....	109
2.1.1- La mauvaise mort.....	110
2.1.2- La bonne mort.....	112
2.1.3- Les rites funéraires.....	114
Thème IV : L'éthique du nganga.....	121
1- La bienfaisance.....	121
2- La stabilité.....	122
3- Le courage.....	122
4- Le secret professionnel.....	123
Chapitre VI : Clinique de recomposition de relations.....	125
1- Relation psychisme et culture.....	126
1.1- <i>Totem et tabou</i> de Freud.....	126
1.2- Ethnopsychiatrie de Georges Devereux.....	128
1.3- Perspectives africaines : l'école de Dakar.....	131
1.3.1- La reconnaissance des guérisseurs.....	133
1.3.2- Le guérisseur et l'inconscient collectif.....	135
2- Relations thérapeutiques.....	136

2.1- L'homme et les esprits.....	137
2.2- La famille.....	140
2.3- La palabre thérapeutique.....	141
2.4- L'efficacité symbolique.....	143
2.5- Le terme <i>nganga</i>	148
Chapitre VII : Discussion des résultats.....	151
1- La question des études africaines.....	155
Conclusion.....	157
Bibliographie.....	163
Annexes.....	173
Annexe I : Présentation des résultats.....	174
1- La population d'étude.....	174
2- Entretien I.....	177
3- Entretien II.....	180
4- Entretien III.....	184
5- Entretien IV.....	186
6- Entretien V.....	191
7- Entretien VI.....	195
8- Entretien VII.....	198

9- Entretien VIII.....	204
10- Entretien IX.....	206
11- Entretien X.....	209
12- Entretien XI.....	211
13- Entretien XII.....	214
Annexe II : Les cinq entretiens analysés par l'IPA.....	220
1- Analyse de l'entretien I.....	220
2- Analyse de l'entretien II.....	226
3- Analyse de l'entretien VI.....	232
4- Analyse de l'entretien VII.....	241
5- Analyse de l'entretien IX.....	255

**Le fonctionnement psychique des tradithérapeutes :
Relation avec les esprits des ancêtres dans
l'ethnie Likouala au Congo - Brazzaville.**

RÉSUMÉ

Dans toutes les sociétés humaines, on trouve des hommes et des femmes qui sont choisis ou élus pour s'occuper du bien-être physique, psychique et spirituel des autres. On les appelle tradithérapeutes, tradipraticiens, médecins traditionnels ou nganga dans certaines langues bantoues en Afrique. Ce travail est consacré à ces professionnels de la santé et du bien-être dans l'une des ethnies du Congo - Brazzaville, l'ethnie Likouala. Nous avons mené une enquête auprès d'eux en employant une méthodologie appropriée, celle de l'IPA - Interpretative Phenomenological Analysis. Il en ressort que les tradithérapeutes remplissent trois fonctions fondamentales : la fonction divinatoire, la fonction thérapeutique et la fonction médiatrice. En effet, l'aspect particulier de la prise en charge des consultants est celui de leur relation avec les esprits des ancêtres. Au demeurant, ils utilisent une clinique de recomposition des relations entre le monde des êtres humains et celui des esprits.

Mots clés : Tradithérapeutes, esprits des ancêtres, bien-être, sorcellerie, l'IPA, ethnopsychiatrie.

ABSTRACT

In all human societies, there are men and women who are chosen or elected to take care of the physical, psychic and spiritual well-being of the others. They are called traditional healers, traditional practitioners, traditional doctors or nganga in some Bantu languages in Africa. This work looked at these health and wellness professionals in one of Congo's ethnic groups - Brazzaville, the Likouala ethnic group. We conducted a survey of them using an appropriate methodology, that of the IPA - Interpretative Phenomenological Analysis. The result is that the traditional healers perform three fundamental functions: divinatory function, therapeutic function and mediating function. Indeed, the particular aspect of the management of consultants is that of their relationship with the spirits of ancestors. Moreover, they use this clinical practice to rearrange the relationship between the world of human beings and that of spirits.

Keywords: Traditional healers, spirits of ancestors, well-being, witchcraft, IPA, ethnopsychiatry.