

UNIVERSITE LUMIERE LYON II

**LA SOCIETE INITIATIQUE NDJOBI  
: DYNAMIQUE ET IMPLICATIONS  
SOCIOPOLITIQUES AU CONGO 1972-1992**

DOCTORAT D'ETHNOLOGIE

**Présenté par GOYENDZI RAOUL**

Sous la direction de Mme ODILE JOURNET-DIALLO

29 mars 2001

Membres du Jury Mme Odile Journet- Diallo Mme Marie Claude Dupré M. Marc Eric Gruenais M.  
Henri Ossébi



# Table des matières

<b>AVANT-PROPOS . .</b>	<b>1</b>
<b>GLOSSAIRE .</b>	<b>3</b>
<b>INTRODUCTION .</b>	<b>7</b>
1- L'objet de la recherche .	7
2- Les conditions et les aspects méthodologiques de la recherche .	11
<b>CHAPITRE PRELIMINAIRE : LE CADRE DE LA RECHERCHE .</b>	<b>17</b>
I - LA REGION DE LA CUVETTE : SITUATION GEOGRAPHIQUE ET COMPOSITION DE LA POPULATION .	17
II – LE GROUPE ETHNIQUE MBETI .	21
<b>PREMIERE PARTIE. LE NDJOBI : GENESE, FINALITE ET ORGANISATION STRUCTURELLE</b> <b>..</b>	<b>33</b>
<b>CHAPITRE II : LE SYSTEME MAGICO-RELIGIEUX MBETI .</b>	<b>34</b>
I - QUELQUES COMPOSANTES FONDAMENTALES DU SYSTEME MAGICO-RELIGIEUX MBETI .	35
II- LES SOCIETES INITIATIQUES .	63
III -LES SOCIETES SECRETES . .	78
<b>CHAPITRE III - GENESE, FINALITE ET ORGANISATION DU NDJOBI .</b>	<b>85</b>
I-LE NDJOBI ORIGINEL .	85
II- LE NDJOBI CONTEMPORAIN : SA CREATION ET REDEFINITION DE SA DYNAMIQUE . .	106
<b>CHAPITRE IV : ETUDE DU RITUEL INITIATIQUE OKWANDJI .</b>	<b>130</b>
I - LES LIEUX CULTUELS ET LE RELIQUAIRE . .	134
II-LES OBJETS CULTUELS .	143
III -LES SUBSTANCES SACREES . .	149
IV-LES ANIMAUX SACRIFICIELS .	155
V- L'OKWANDJI .	169
<b>DEUXIEME PARTIE : L'ESSOR DU NDJOBI au Congo . .</b>	<b>187</b>
<b>CHAPITRE V: LES fonctions DU NDJOBI .</b>	<b>188</b>

I-LA SOCIALISATION PAR LES CHANTS, LES PROVERBES ET LES LEGENDES. .	188
II - LA PROTECTION INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE .	196
III-LA FONCTION PARAJUDICIAIRE .	199
IV-LA FONCTION THERAPEUTIQUE .	213
CHAPITRE VI : LES incidences DE L'eSSOR DU NDJOBI .	228
I - L'IMPACT REGIONAL DE L'ESSOR DU NDJOBO .	228
II - LE Ndjobi ET LES SECTES DANS LE PAYS MBETI DES 1988 . .	246
III -Les incidences de l'essor du ndjobi au niveau national .	276
<b>Conclusion .</b>	<b>291</b>
<b>ANNEXES .</b>	<b>295</b>
STATUTS .	303
PREAMBULE . .	303
TITRE I : DE LA CREATION ET DE LA DENOMINATION CHAPITRE I : DE LA CREATION .	304
CHAPITRE II : DES OBJECTIFS .	304
CHAPITRE III : DU SIEGE ET DE LA DUREE .	304
TITRE II : DE L'ADHESION . .	304
TITRE II : DES CONDITIONS D'ADHESION .	304
TITRE IV : DE LA COMPOSITION .	304
TITRE V : DE L'ORGANISATION ET DU FONCTIONNEMENT CHAPITRE IV : DE L'ORGANISATION .	305
CHAPITRE V : DU FONCTIONNEMENT .	305
TITRE VI : DES RESSOURCES .	307
TITRE VII : DE LA GESTION DES RESSOURCES .	307
TITRE VIII : DES DISPOSITIONS PARTICULIERES CHAPITRES VI : DES DROITS ET DES DEVOIRS .	308
TITRE IV : DES FAUTES ET DES SANCTIONS CHAPITRE VII : DES FAUTES .	308
CHAPITRE IX : DE LA REVISION DES STATUTS . .	309
CHAPITRE X : DES ACTIVITES SPIRITUELLES . .	309
CHAPITRE XI : DE LA DISSOLUTION .	310

TITRE XII : DES DISPOSITIONS FINALES .	310
TITRE I : DES DISPOSITIONS GENERALES CHAPITRE I : DE LA CREATION ET SIEGE .	310
CHAPITRE II : DE LA DEVISE ET DE L'EMBLEME . .	311
CHAPITRE III : LES BUTS DU BALLEY TRADITIONNEL OVOUNIKI-MBET . .	311
TITRE II : DE L'ADHESION ET DES OBLIGATIONS CHAPITRE I : DE L'ADHESION . .	311
TITRE III : DE L'ORGANISATION . .	312
TITRE IV : DE LA DISCIPLINE .	313
TITRE V : DE L'ADHESION .	315
TITRE VI : LES MOTIFS DE L'ASSISTANCE . .	315
TITRE VII : DE LA REVISION DU REGLEMENT INTERIEUR .	315
<b>BIBLIOGRAPHIE . .</b>	<b>317</b>



---

## AVANT-PROPOS

Le Ndjobi est une société initiatique commune aux groupes ethniques Bambamba, Mbéti, Nzabi, Obamba, Tégué et Wandji habitant les régions de la Cuvette, de la Lékoumou et du Niari au Congo et la province du Haut-Ogooué au Gabon. Ils sont Bantou et occupent la majeure partie de la frontière congolo-gabonaise. Ce sont l'importance du Ndjobi dans leur système structurel et dans leur vécu, son impact extra-ethnique, son ambivalence chez les autres groupes ethniques du Congo et du Gabon, son instrumentalisation politique à Brazzaville au Congo (où l'option politique est le marxisme-léninisme) et le conflit l'opposant aux sectes du Saint-Esprit et du Salut dans le pays Mbéti (dans la région de la Cuvette) qui ont suscité ma curiosité et cette recherche.

Cependant, avant d'aborder cette recherche, je tiens à remercier Mme Odile Journet-Diallo, qui a accepté reprendre ce travail à la suite de la défection de M. Jean Girard. La qualité de ses conseils, sa disponibilité et ses encouragements m'ont permis de surmonter beaucoup de difficultés et de mener à terme ce travail. Mes remerciements vont tout autant à Mme Marie-Claude Dupré dont l'apport a été d'une grande importance par ses orientations méthodologiques et par sa connaissance du milieu congolais.

Je tiens à dire ma gratitude à mes informateurs Bambamba, Mbéti, Obamba, Tégué et Wandji du Congo et du Gabon. Notamment Mmes Eyéni Ekila, Engoba, Obakampéssiki, Empa...des villages de Tsama, d'Engobé, d'Akoua, de Mboma... et Ms Babiessa Gustave (village d'Akoua), Bataba (village de Ngoua), Youmou (village d'Otala, Apoungou (commune d'Onga), Kossaloba Stanilass (commune d'Aboumi), Atonguia George fonctionnaire au ministère des Finances à Brazzaville, Evoussa Ossane, fonctionnaire de police à Mossendjo... Ma profonde reconnaissance à la Prophétesse Otokawa, à son époux Ngangui et à la direction de la Secte du Salut du Village d'Oponga, aux Pasteurs Emile Ambéni de la Secte du Saint-Esprit et Essié de la paroisse de l'Eglise Evangélique du Congo à Etoumbi, à son excellence Monseigneur Ognîè de la paroisse de l'Eglise Catholique à Etoumbi qui ont fait preuve, au cours des divers entretiens que nous avons eus, d'une grande objectivité dans leur analyse des problèmes sociaux, religieux et politiques tant au niveau régional que national.



---

## GLOSSAIRE

Je présente ici les définitions des termes principaux employés dans cette étude.

**Akliyongo**

Seconde catégorie d'initiés au Ndjobi

**Andjimba**

Une des sortes d'attaques en sorcellerie et groupuscule de sorciers spécifiques à la partie septentrionale du Congo

**Apoli-à-ndjobi**

Potion magique et phytothérapeutique

**Ayangongo**

Troisième catégorie d'initiés au Ndjobi

**Bambamba**

Sous-groupe Mbéti habitant la région de la Lékoumou au Congo

**Emfouomo (plur)**

Kofouomo (sing) Non-initiés au Ndjobi

**Fouoyi**

Sanctuaire

**Kayi-è-ndjobi**

Chant sacré du Ndjobi

**Koboma kouoho ho ndjobi**

Neutraliser la puissance magique de l'initié

**Kolamaha edjo**

le culte des ancêtres

**Kolamaha ou koyènguèlè**

invoquer

**Kolèrèhè-adjiami**

Initiation ou ordalie

**Lembana**

Fruit de l'arbre ombama

**Lembini**

Rituel à finalité vindicative et mortelle

**Lessombo**

Société initiatique exclusivement féminine

**Létemba**

Scarifications rituelles faites sur l'épaule gauche de l'initié

**Lèyoho**

Séquence diurne et publique de l'Okwandji célébrée au village

**Mbéti**

Nom générique et francisé des groupes Mbéré, Mbédé, Ombama ou Bambamba.

Il désigne surtout la composante ethnique qui vit dans la Cuvette au Congo.

**Mombandzi**

Maladie maléfique qui se manifeste par des douleurs lombaires très aiguës.

**Mouandza**

Maladie maléfique qui se manifeste par des hématomes, des saignements, des pertes de cheveux et une hypertension. Elle est assimilée à la foudre par ses conséquences. Mpiéni011 Confrérie, société initiatique ou totem.

**Mvouli et Ntsiémi**

Cornes sacrées, utilisées aussi comme instrument de musique

**Mvandé**

Première catégorie d'initiés

**Mvandé-à-nkobè**

Premier Mvandé après l'Onga-fouoyi

**Ndjobi**

Société initiatique exclusivement masculine

**Ndjobi-à-ndjobi**

Réplique du reliquaire du Ndjobi

**Nga**

Maladie, société initiatique, devin et guérisseur

**Nga-ndjobi (sing) Anga-ndjobi (plur)**

Initié au Ndjobi

**Ngo**

Société initiatique exclusivement masculine dont le symbole est le léopard

**Nkani (sing) Ankani (plur)**

Dignitaire, Juge ou Membre de l'Onkani

**Nkobè**

Reliquaire

**Nkula**

Société initiatique exclusivement masculine symbolisé par le chimpanzé

**Ntaba**

Caprin

**Ntsagui-è-ndjobi**

Remède ou phytothérapie du Ndjobi

**Ntsoso**

Gallinacée

**Ntsoua**

Amulette

**Odjoho**

Rituel public et nocturne englobant l'Odjoho onènè et l'Odjoho okièhè

**Odjoho-onènè**

Séquence nocturne et publique de l'Okwandji

**Okwandji**

Rituel initiatique

**Okouèlè-a-ntsaha**

Fondateur du Ndjobi contemporain

**Olèbè ou Olèbè-à-ndjobi**

est une sorte de hangar public (réservé exclusivement aux hommes) situé au coeur du village qui sert de lieu culturel.

**Ombama ou Mbédé**

Sous-groupe Mbéti vivant dans le Haut-Ogooué au Gabon

**Ondouno-andjalé**

Guérisseur dans le Ndjobi

**Onga**

Divination

**Onga-fouoyi**

Premier dignitaire d'un fouoyi

**Onga-mpoho**

Chef de village

**Ongoumou**

Cristaux de résine d'une variété de baobab

**Onguènèhè**

Rite maintenant artificiellement en vie un individu

**Onkani**

Confrérie des dignitaires Mbéti

**Onkéra**

Confrérie des jumeaux

**Ossèlè**

Couteau de jet

**Otâlâ**

Village emblématique où fut créé le Ndjobi contemporain par Okouèlè-a-Ntsaha

**Passantèrè**

Première séquence de l'Okwandji qui est effectuée principalement dans le fouoyi et dans la forêt

**Sama**

Peau séchée du sama

**Souakanisme ou Piqué**

Mouvement prophétique fondé par Souaka

Gaulle ou Ndjobi-à-Gaulle, Lempibi, Embonèbiè, Lékarahi, Lèmère, Ompièlè, Ombonadjayi... sont quelques versions du Ndjobi.

Akoua, Beyi-mbollo, Essoura, Lessia, NgouaI, Obala, Ololi, Omboye, Ossérantsiénè, Ontogo, Oyabi, Tsama, Yaba-mbéti: noms de quelques villages Mbéti.

Kouyou, Kota, Makoua, Mboko, Ngaré, Tégué... noms de groupes ethniques de la Cuvette.

Ekongo, Fuabi salu, Itouri ikanga, Moukoulou le peuple, Ovouniki-mbéti: noms des groupes de danse traditionnelle à Brazzaville.



# INTRODUCTION

## 1- L'objet de la recherche

La dimension prise par le Ndjobi dans le vécu des groupes ethniques Bambamba, Mbéti, Ndassa, Nzabi, Obamba, Tégué et Wandji dans les régions de la Cuvette, de la Lékoumou et du Niari au Congo, et dans la Province du Haut-Ogooué au Gabon, la perception confuse dont il est l'objet tant dans sa nature, ses catégories normatives que dans sa philosophie et ses fonctions révèlent à la fois sa complexité et les difficultés de son appréhension. Selon qu'on est pratiquant ou observateur, les analyses sont très contrastées. Certaines d'entre elles identifient le Ndjobi soit à un fétiche ou une secte magique secrète (M.O. Nkogho-Mvé, 1955, p 53), soit à un culte anti-sorcier ou une société (G. Dupré, 1977, pp 57,67). D'autres l'assimilent soit à une société de socialisation ou une société secrète mais populaire (M. Alihanga, 1976, p 118) ou encore à une association de sorciers, un groupement traditionaliste ou a-synchrétique (J.Tonda, 1988, p 73) reproduisant ainsi la perception d'une partie de l'opinion publique et non une vision anthropologique. En les parcourant, on se rend compte que la question des caractéristiques fondamentales de sa dynamique reste posée. Ce domaine est, certes, peu accessible en raison de la complexité des rituels principaux et du non-dit qui les entoure; mais on peut saisir l'essence de ce qu'il en est donné à voir par l'observation et l'analyse des chants, des invocations, des principes, des légendes et des contes lors des

rituels publics, le comportement des initiés et des non-initiés, les domaines d'action, les rapports avec les autres composantes du système magico-religieux et des structures du système Mbéti en général...

Etudier sa dynamique, c'est d'abord le définir selon l'acception des pratiquants afin d'éviter toute confusion entre le Ndjobi et les groupuscules de sorciers; c'est montrer aussi comment il fonctionne en tant qu'institution de contrôle social, de socialisation... faisant partie d'un système général ethnique; c'est aussi analyser sa philosophie, ses objectifs, son mode d'organisation, son histoire, son essor et ses incidences intra et extra-ethniques; c'est enfin transcrire la perception du Ndjobi qu'ont les Mbéti, les Wandji, les Bambamba et les Tégué. Ils le définissent d'abord comme une synthèse de leurs croyances, de leurs pratiques magico-culturelles, de leurs confréries, de leurs systèmes politiques, juridique et de socialisation, de leurs pratiques thérapeutiques et divinatoires, de leur mode de protection contre les différentes sortes d'attaques en sorcellerie... Puis comme une force diffuse, immanente, omniprésente, magique et impersonnelle animée par la puissance additionnelle des esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques et des objets naturels. Le Ndjobi constitue ainsi une institution qui, par sa multifonctionnalité, résume leur trame existentielle.

En effet, le Ndjobi contemporain est créé par M. **Okouélé-a-Ntsaha** dans son village d'**Otala** dans la province du Haut-Ogooué au Gabon. Il est apparu officiellement à partir de 1966. Mais nous pouvons estimer que l'année de sa création est antérieure à l'année de son officialisation dans la mesure où ses fondateurs devaient s'assurer de sa fiabilité et de l'adhésion des grands chefs de lignages et de villages. L'écart entre ses deux moments peut être de 2 à 3 ans. C'est naturellement dans le Haut-Ogooué que l'adhésion populaire est très massive. Le mouvement concernera principalement la partie orientale de cette province; puis s'étendra à l'Ouest de la Cuvette au Congo à la fin de 1970. Il connaîtra un véritable essor dans cette région au début de 1972 par l'installation de nombreux sanctuaires dans le pays Mbéti. Son expansion rapide et sa légitimation sociopolitique révèlent, semble-t-il, son importance dans le vécu des Mbéti et sa place de plus en plus déterminante dans le système structurel Mbéti.

De son regain d'activité naît ma curiosité scientifique et ma volonté de répondre à diverses interrogations. Pourquoi le Ndjobi connaît-il un regain d'intérêt et d'activité dans un pays où l'option politique (marxiste-léniniste) fait du phénomène religieux ou du système magico-religieux un 'écueil au développement socio-économique et à l'émancipation de l'homme'? Comment fonctionne-t-il? Quelles sont les motivations principales des adeptes? A quels types d'attentes répond-il? Quels sont ses moyens d'action? Quels types de rapports entretient-il avec les religions monothéistes, avec les deux sectes chrétiennes installées dans le pays Mbéti, avec les institutions étatiques (la justice, l'école, les hôpitaux...) et avec le pouvoir politique? Que représente-t-il pour ces groupes ethniques? Comment devient-il au fil des années l'objet d'enjeux politiques et identitaires? Autant d'interrogations qui me permettront de cerner l'importance du système magico-culturel dans le vécu de ces groupes ethniques; et de comprendre pourquoi ils pérennisent cette structure.

Sur le plan méthodologique, j'ai circonscrit cette recherche exclusivement à la région de la Cuvette, au groupe Mbéti et à la période contrastée du régime marxisant du Congo

---

allant de 1972 à 1992. Ceci pour mieux analyser certains comportements sociaux et mettre en évidence certains phénomènes spécifiques à cette aire tels que la prolifération des attaques en sorcellerie à travers *l'andjimba*, le *mouandza* et la *mombandzi*, l'identification du Ndjobi aux Mbéti au détriment des Tégué, des Wandji, des Nzabi... et surtout son instrumentalisation politique par le biais de l'association *Ovouniki-Mbéti* à Brazzaville. Phénomènes que n'ont pas connus les autres groupes ethniques pratiquant le Ndjobi. Cette remarque est aussi pertinente pour les Mbéti à propos des incidences qu'eurent la construction du Chemin de Fer Congo-Océan (C.F.C.O), de la Comilog, l'implantation des entreprises Avoine, de la S.I.A.N et les compagnies d'exploitation forestière... sur les Nzabi, les Bambamba, les Tégué et les Kota du Sud-Ouest du Congo si bien analysées par G. Dupré (1977, pp 56-103).

Bien que le Ndjobi ait les mêmes fondements organisationnels et fonctionnels, les mêmes catégories normatives et philosophiques partout tant chez les Mbéti, les Tégué de la Cuvette que chez les Bambamba, les Kota,...du Sud-Ouest du Congo (Régions du Niari et de la Lékoumou) ou chez les Obamba, les Tégué et les Wandji du Haut-Ogooué au Gabon, sa dynamique et ses incidences ne peuvent pas être étudiées de la même manière d'une aire géographique à une autre, ni d'une communauté ethnique à une autre, à cause de la diversité des paramètres sociaux. La prise en compte de la spécificité des facteurs comme l'environnement géographique, culturel, économique, les acteurs et les enjeux politiques, comme les rapports intercommunautaires permet d'éviter la généralisation des analyses sur certains faits propres à un espace donné à l'ensemble de ces trois régions et aux autres groupes ethniques. Mais j'élargirai le cadre d'analyse des incidences nationales à Brazzaville où le Ndjobi a acquis d'autres caractéristiques liées aux enjeux sociopolitiques et culturels du milieu urbain qui s'éloignent de sa vocation initiale.

J'évoquerai ici succinctement deux aspects intimement liés: la situation géographique et l'appartenance ethnique des Mbéti. En effet, les Mbéti occupent essentiellement la zone frontalière entre le Congo et le Gabon: le Sud-Ouest et l'Ouest pour le premier et l'Est pour le second. Ils appartiennent donc à deux pays et à trois régions différentes (la Cuvette à l'Ouest et la Lékoumou au Sud-Ouest pour le Congo; le Haut-Ogooué à l'Est pour le Gabon). La situation géographique du groupe ethnique a généré trois noms distincts selon les administrations des deux pays. Les Mbéti sont Bambamba dans la région de la Lékoumou, Mbéti dans la Cuvette au Congo et Obamba dans le Haut-Ogooué au Gabon. La distinction nominale entre les différentes composantes du groupe Mbéti repose, semble-t-il, sur leur situation géographique et non sur des données culturelle, historique, politique, économique... comme le système d'organisation sociopolitique, le système magico-religieux, la langue, la scarification faciale, la danse, le mode de production... Données qui non seulement spécifient l'identité ethnique ou montre leur appartenance à une même entité ; mais surtout les différencient des autres groupes ethniques.

Cette distinction nominale révèle la fragilité de certaines classifications ethniques qui entretiennent, dans la plupart des cas, la confusion sur l'appartenance ethnique de beaucoup de communautés congolaises. C'est ainsi que les Mbéti font partie tantôt d'un seul groupe, tantôt d'entités distinctes selon les ouvrages et les articles consacrés aux

Tégué, aux Kota, aux Bambamba et aux Mbéti ou selon les classifications ethniques du Congo établies par des linguistes, des géographes, des historiens. J.J. Motsara (1984-1985, pp 27-32) pense que les Mbéti sont une composante des groupes Eshira-Nzabi ou Kota et Ngaré où ils sont associés aux Nzabi, aux Bambamba, aux Tégué, aux Kota et aux Ngaré. Tandis que le Recensement général de la population du Congo de 1974, M. Alihanga (1976, p 48) et l'Atlas linguistique de l'Afrique Centrale (Congo, 1987, Tableau N°5) en font un groupe ethnique unique. Mais une divergence apparaît sur sa composition entre le recensement et l'Atlas linguistique de l'Afrique centrale.

Selon le recensement général de la population (1974), les composantes du groupe ethnique Mbéti sont les Bambamba, les Mbéti, les Akélé, les Batsangui, les Bandzabi... ; alors que l'Atlas linguistique de l'Afrique Centrale (Congo, 1987) n'en dénombre que deux: les Mbéré et les Obamba recoupant l'approche de M. Alihanga. Pour ce dernier, le groupe Mbéti ou Mbédé est composé de Mbéti ou Mbéré et d'Obamba ou Bambamba. Tandis que pour A. Raponda Walker et R. Sillans (1962, p 15), le groupe *Mbédé* est constitué des Baduma, des Bawandji, des Ambédé, des Mindumu, des Bakaniké, des Bandjabi, des Batsangui et des Ambama. En réalité, le groupe ethnique Mbéti ou Bambamba ou Obamba est une seule et unique communauté constituée des Bambamba, des Mbéti et des Obamba. Selon certains de mes informateurs leur nom générique est Ombama (sing) ou Ambama (plur).

Hormis ces aspects, j'ai été interpellé, au milieu des années 70, par deux phénomènes concomitants: l'essor rapide dans les pays Mbéti et Tégué de la Cuvette, de la légitimation sociale du Ndjobi symbolisant dans l'opinion publique la probité, la désapprobation et la lutte contre les diverses sortes d'attaques en sorcellerie; et la répression systématique par le pouvoir judiciaire de l'Andjimba qui caractérise la déviance maléfique. La disproportion du comportement du pouvoir judiciaire à l'égard du Ndjobi et de l'Andjimba résulte - semble-t-il - des conséquences sociales de ces deux phénomènes et reflèterait la perception de l'opinion publique. Cette perception contrastée des deux phénomènes est caractérisée par la légitimation de l'un et le rejet de l'autre. Malgré cela, certaines personnes continuent à assimiler le Ndjobi à une association de sorciers. Cette assimilation du Ndjobi à une association de sorcier est consécutive, dans la plupart des cas, à une observation simpliste des rituels publics du Ndjobi et à une opinion erronée sur les rituels réservés aux initiés dans le *fouoyi*. Elle résulte aussi des affaires mettant en cause certains initiés.

L'arrestation (en avril 1988) par la police du P.C.A. de Mbama d'un initié d'un des *fouoyi* de la commune de Mbama surpris en flagrant délit d'exhumation de vestiges humains au cimetière du village Andingou (à 15 km environ de la commune de Mbama) est une des affaires les plus rocambolesques qui a plus servi de preuve à charge contre le Ndjobi et non contre son auteur.

Et pourtant du point de vue ethnologique la différence entre les sociétés initiatiques et les groupuscules de sorciers est nettement établie depuis les travaux d'E.E. Evans-Pritchard, puis plus tard M. Augé... qui confèrent à chacun un rôle précis dans les systèmes ethniques. L'assimilation établie entre les sociétés initiatiques et les groupuscules de sorciers est encore manifeste dans l'opinion publique au point qu'elle est

---

parfois un sérieux obstacle à la recherche portant les phénomènes magico-religieux et sur la sorcellerie. Car certains de mes informateurs ne comprenaient pas l'intérêt scientifique porté à la sorcellerie qui est considérée dans le pays Mbéti comme une déviance volontaire et donc un facteur de désordre social. Dans ces conditions, les informations sont souvent biaisées et tendent surtout à corroborer la perception négative de la sorcellerie. Et le chercheur doit alors faire preuve d'une certaine habileté pour saisir ses autres caractéristiques.

## 2- Les conditions et les aspects méthodologiques de la recherche

En effet, une recherche portant sur le système magico-religieux, où certains rituels, certaines catégories normatives et philosophiques, la finalité, les objectifs et les modes d'action sont fréquemment actualisés, rencontre divers écueils liés à sa nature, à la perception qu'ont les autochtones du chercheur dans leur territoire, et au contexte social (qui détermine souvent le comportement des initiés et d'autres acteurs sociaux face au chercheur). D'abord le Ndjobi est de nature complexe par ses rituels fondamentaux, par ses mécanismes et par les agencements de divers éléments qui font sa puissance magique et déterminent sa fiabilité. Ceux-ci sont réservés aux seuls initiés et entourés d'un secret total. D'ailleurs la violation de ces principes et de l'espace du sanctuaire, par exemple, est passible d'une mort brutale. Au regard de ces principes ' l'enquêteur rencontre la réticence, la diversion et bien souvent l'enquêté se complaît dans le merveilleux, affabulant dans son désir du fantastique. Le matériel dont dispose le chercheur possède donc ses limites', souligne Jacqueline Trincaz (1981, p 23). Il doit faire preuve d'une certaine habileté dans les thèmes abordés pour ne pas attirer la méfiance de l'enquêté ou la suspicion sur lui-même.

Ensuite le non-initié (à l'exception des femmes, des adolescents et des vieillards) est déconsidéré socialement par les initiés et parfois par d'autres non-initiés qui lui attribuent, de manière explicite, une irresponsabilité sociale, une immaturité et probablement une culpabilité liée à un comportement déviant. Ce qui justifie sa crainte d'être initié au Ndjobi. Cette attitude des initiés renvoie à l'importance de l'initiation dans le système Mbéti. Elle est perçue avant tout comme un moyen d'affirmer sa masculinité, sa personnalité et son autorité dans le système lignager et villageois pour un chef lignager d'une part; et comme un moyen d'affirmer sa maturité et d'accepter une responsabilité sociale pour les autres membres du lignage d'autre part. L'initiation permet surtout de participer au cercle du pouvoir et d'acquérir une puissance magique efficace pour protéger les siens contre les agressions maléfiques. Or en être exclu ou s'exclure de son gré, c'est affaiblir sa position et celle du lignage dans une société où les phénomènes magico-religieux sont des facteurs importants du système Mbéti.

A partir de ces considérations, mon statut de chercheur et non-initié est quelque peu similaire à celui du non-initié Mbéti. Il m'a été difficile, dans ces conditions, d'aborder

certaines caractéristiques du Ndjobi avec une catégorie d'initiés. Elle me rappelait constamment que le statut de non-initié et de chercheur ne m'autorise pas à m'intéresser au Ndjobi. Elle m'interpelait aussi sur les motivations de mon refus d'adhérer au Ndjobi en me signifiant qu'il est préférable de les analyser de l'intérieur. Il en découle une suspicion permanente et une distanciation d'avec l'étranger inconnu, le citadin ou l'intellectuel qui entraînent parfois un repli du Mbéti sur lui-même.

Même en étant Mbéti socialisé sur la base des mêmes catégories normatives, par les mêmes structures, les mêmes moyens et par les mêmes acteurs du système ethnique que les initiés, de surcroît natif du même pays et membre du même groupe ethnique qu'eux, j'ai eu beaucoup de difficultés (au début de la recherche) dans certaines parties de mon aire de recherche à la fois par la nature de l'objet de l'étude, par mon statut qui signifie pour certains d'entre eux une sorte de rejet du Ndjobi d'une part. Ma perception des phénomènes sociaux est jugée partielle et plus attentive aux thèses des citadins et des adeptes des sectes du Saint-Esprit et du Salut selon certains de mes interlocuteurs initiés. Ma partialité affirmée proviendrait du long séjour en Europe qui a modifié ma perception de la réalité ethnique d'autre part. En somme, j'étais étranger dans mon pays et pour les miens.

Très souvent, il fallait répondre aux mêmes interrogations sur la finalité de mon travail. Pourquoi une étude sur le Ndjobi? Quelle est sa finalité? Quel est son intérêt pour les Mbéti et les initiés? Pour répondre à ces différentes interrogations, j'ai adopté une stratégie évolutive selon le climat social dans chaque zone et le comportement de mes interlocuteurs, en privilégiant l'explication de l'esprit de ma démarche qui ne vise pas la dévalorisation de la société initiatique (l'une des craintes des initiés); mais plutôt une meilleure connaissance de ses catégories normatives, de sa philosophie, de son mode d'action, de son organisation, de ses fonctions et surtout de son projet social, de la différence entre le Ndjobi originel et le contemporain et de la différence entre le Ndjobi et une association de sorciers.

Le contexte social qui prévalait dans le pays Mbéti au moment où j'ai effectué cette recherche était caractérisée par:

la conflictualité naissante entre le Ndjobi et les sectes du Saint-Esprit et du Salut,

les conséquences du procès intenté contre M. J. B. Ahoussa (le chef du *fouoyi* du village d'Akoua) pour homicide par M. J. Ambéndé à la suite du décès de son père G. Ambéndé intervenu quelques mois après son initiation au sanctuaire d'Akoua en 1980. A travers M. J. B. Ahoussa pèse une suspicion généralisée sur les chefs de *fouoyi* et les initiés les plus importants,

l'assimilation du Ndjobi à 'une association de sorciers' par certains non-initiés intellectuels et citadins Mbéti.

Ce climat délétère crée chez les initiés à la fois un sentiment de méfiance et de défiance vis-à-vis des détracteurs supposés du Ndjobi. Le chercheur n'échappe pas à cette opinion

négative du non-initié ou de l'étranger qui serait enclin à dévoyer le Ndjobi dès qu'il est en possession de quelques données susceptibles d'atteindre cet objectif.

Ainsi au village de Tsama I où prévalait une atmosphère conflictuelle entre les adeptes de la Secte du Saint-Esprit et deux initiés (soupçonnés d'agressions sorcellaires par les premiers), j'ai jugé judicieux d'enregistrer la totalité du rituel public d'initiation (soit plus de huit heures) et de le faire écouter à quelques-uns d'entre eux pour prouver mon impartialité et l'objectivité de ma démarche. Cet acte allégea l'atmosphère et me permit d'avoir des entretiens avec le Co-chef du sanctuaire, M. P. Ondjouani, et l'un des initiés importants, M. A. Ombélagningo. Du côté des sectes, il fallait aussi donner des gages d'impartialité en abordant tous les aspects de cette conflictualité. La même situation a failli se reproduire aux villages d'Engobé et d'Oponga, n'eût été le charisme de la Prophétesse Otokawa, de son époux M. Ngangui et de M. Apénda (le Co-chef du *fouoyi* d'Engobé) qui ramena de la sérénité parmi leurs partisans.

Au village Tsama II, les aspects liés à la dynamique du Ndjobi ont été des sujets inabordables en raison du décès inopiné de M. Lékouma (le Co-chef de sanctuaire) soupçonné par certains villageois d'avoir assassiné sauvagement son cadet Eti dans la forêt à la fin d'une partie de chasse. Ces derniers supposent que sa mort fut une sanction normale du Ndjobi. Tout comme le décès de M. Ombèhè<sup>1</sup> du village Lessia en 1974 lors d'une tentative de violation de l'espace du *fouoyi* qui a amené ses habitants à une excessive réserve lorsqu'on aborde les faits du Ndjobi comme s'il y avait une sorte d'épée de Damoclès suspendue au-dessus de leur tête.

Aux villages Essoura, Oka-Bambo, Talas et à la commune de Mbama où l'opposition entre les sectes et le Ndjobi était très vive, j'ai été suspecté d'appartenir à la police par les adeptes la secte du Saint-Esprit, dont le Pasteur Ambéni Bakali Emile<sup>2</sup> venait d'être arrêté (au mois d'avril 1989) pour trouble à l'ordre public à Ewo (chef-lieu du District du même nom), transféré à Brazzaville et incarcéré pendant plus d'un mois dans une geôle de la police. Cette affaire rendit ma position inconfortable face aux adeptes de la secte.

Dans les aires (les axes suivants : Etoumbi- Kellé ; Kellé- Oyabi- Entchoko ; Opori-Obala I et II- Omboye) où cette opposition n'existait pas, j'ai bénéficié d'un appui conséquent des initiés et des non-initiés comme Ms Bataba, Barangolo, Somba, Babiessa, Evoussa, Ombélagningo... qui m'a permis, par leurs connaissances historiques du système Mbéti et du Ndjobi, d'entreprendre une recherche historique à la fois sur la genèse, la philosophie, l'organisation, les implantations structurelles du Ndjobi, sur ses rapports avec les autres structures du système ethnique en général. Comme le Ndjobi est complexe par sa nature et son fonctionnement, et que tous les initiés n'accèdent pas au même degré d'initiation, ni de connaissance, ni de pratique rituelle;

<sup>1</sup> M. Ombèhè et son complice s'étaient cachés dans le feuillage d'un grand arbre à proximité du *fouoyi* de Lessia pour observer, à l'insu des sociétaires, le déroulement de l'initiation. Avant même le début du rituel Ombèhé chutait mortellement, mit un terme à leur tentative. Le bruit de sa chute et ses hurlements conduisirent ces derniers sur le lieu du drame. Son complice était immédiatement initié et paya une amende financière au *fouoyi* de Lessia

<sup>2</sup> Le pasteur Emile Ambéni est natif de l'ancien village Andjoko à quinze kilomètres de Mbama. C'est dans la préfecture de Mbama où la secte compte le plus grand nombre d'adeptes.

qu'il est aussi impossible à un seul individu de posséder des connaissances dans tous les domaines (thérapie, antidote, protection, para-judiciaire...), il existe le risque d'obtenir des informations partielles si l'on s'en tient seulement aux données recueillies auprès d'une seule source.

En second lieu, l'oralité qui est aussi une des caractéristiques de ces communautés devient un obstacle dans la mesure où, malgré son pouvoir de rétention, la mémoire ne peut parvenir à stocker une importante quantité de données, ni leur conférer une unité linéaire et temporaire. Celle-ci n'est pas un gage de conservation pour l'inscription dans la mémoire collective des phénomènes historiques comparable à l'écriture (qui est à la fois un moyen d'expression et de conservation des données à travers les livres, les journaux... stockés dans des bibliothèques). Ce que rappelle la célèbre maxime de Hampâté Ba : 'un vieillard qui meurt est une bibliothèque qui brûle'.

En ce qui concerne les sources écrites, relatives au passé, on dispose des documents de missionnaires (Mgr J. Adam cité par M. Alihanga) ou d'autres religieux (Abbé A. Raponda Walker, 1962) et des administrateurs ou de médecins coloniaux (A. Even, 1936-1967 ; A. Bouquet, 1969 ; H.M. Faure, 1937 et d'autres auteurs des rapports officiels sur le système magico-religieux, ou sur le système politique... des sociétés colonisées). Ces textes ont une valeur de témoignage daté et circonstancié. Mais ils sont imprégnés des jugements de valeurs et de l'idéologie des milieux sociaux desquels baignent leurs auteurs. Sur la période contemporaine, on notera une inflexion des recherches locales portant plus les phénomènes liés à la modernité et aux institutions étatiques<sup>3</sup> que sur certains phénomènes ethniques comme les systèmes divinatoires, l'*andjimba*, l'*otouèrè*, le *ndjobi*, l'*èkongo*, les différentes sortes de sorcellerie, sur les sociétés initiatiques ou secrètes, les confréries...etc. Plusieurs facteurs historiques, politiques et idéologiques sont ici à prendre en compte, et particulièrement l'impact de l'idéologie officielle de type marxiste-léniniste. Cette idéologie a dévalorisé les systèmes ethniques en leur donnant une image négative et en a fait des écueils au développement socio-économique du pays et à l'épanouissement de l'homme.

Ce constat est d'autant plus vrai pour les phénomènes magico-religieux qui sont assimilés à des superstitions, à des pratiques sorcellaires ou à des pratiques barbares. Les quelques articles qui en sont consacrés reprennent cette perception négative des hommes politiques locaux. La définition du Ndjobi donnée par un des informateurs (membre du parti : P.C.T) de J. Tonda (1988, p 78) est révélatrice. ' C'est une association de gens dangereux. Ils sont très dangereux et il faut toujours être prudent avec eux. Ils

<sup>3</sup> Je cite ici quelques enseignants d'université et chercheurs originaires de la Cuvette qui ont écrit des thèses de doctorat, d'ouvrages et d'articles. T. Obenga – Introduction à la connaissance du peuple de la République populaire du Congo, 1973 La Cuvette congolaise : les hommes et les structures, Présence africaine, Paris, 1976 Les Bantu : langues, peuples, civilisations, Présence africaine, Paris, 1975 L'histoire sanglante du Congo-Brazzaville, Présence africaine, Paris-Dakar, 1988 Y. N. Gambeg, Pouvoir politique et société en pays Téké (R.P.C) de 1506-1957, Thèse de doctorat, Paris I, 1984, Y. R. Yébéka, La politique de l'information au Congo sous le P.C.T, Thèse de Doctorat, Paris II, 1983 J. D. Ekori, Politiques touristiques et développement: l'exemple du Cameroun, Thèse de doctorat, Dijon, 1986 J.J Otta, Le rôle de l'inspecteur du travail et des lois sociales en République populaire du Congo, Thèse de doctorat, Paris VII, 1981 M. Ngonika, Ressources humaines et avenir de l'Education au Congo, Thèse de doctorat, Caen, 1993.

---

interdisent les fétiches que pour être les seuls à les posséder et à être puissants... En fait, les adeptes de Ndjobi sont des grands spécialistes des fétiches. Il y a aussi de grands guérisseurs dans cette association. C'est pourquoi ils soignent efficacement certains malades. Et puis, je crois que pour certaines maladies qu'ils soignent le mieux, il s'agit de gens qu'ils ont empoisonnés, tout en connaissant le contrepoison qui peut les guérir '.

Auparavant M. O. Nkogho-Mvé (1955, pp 52-53) abondait dans le même sens. Il citait 'quatre fétiches: le Moumbatsi, le Ngoye, le Mbouity et le Mboyo' et définissait leur rôle en ces termes. 'Toute cette gamme de fétiches avait pour rôle d'aider à l'assouvissement de haines et de vieilles rancunes, à se venger, et non pas apporter le bonheur et la paix à la famille'[....] Tandis que le ' fétiche ou secte magique secrète, *Djobi* est l'émanation de l'angoisse qui étreint le coeur de l'homme devant les adversités[...] Aussi, en présence d'innombrables soi-disant sectes magiques qui naissent ces temps derniers, où des charlatans se livrent sans vergogne à l'exploitation de la crédulité des esprits simples au profit de leur poche, il n'est que normal de se méfier de Djobi à priori' concluait-il.

La dévalorisation de certains éléments du système magico-religieux n'est pas de nature à favoriser un réel échange entre les pratiquants de ces rituels et les chercheurs ou entre les générations de l'oralité et celles de l'écriture, ni créer les conditions d'une étude sérieuse de ces phénomènes au point qu'il est difficile d'étudier un phénomène qui s'est produit, il y a trois décennies (par exemple). Elle constitue un handicap majeur dans ces sociétés dans la mesure où la fiabilité des éléments d'analyse est sujette à caution à cause des approximations des documents oraux, des préjugés négatifs ou de la diversité contradictoire des données recueillies auprès des informateurs locaux. Si bien que les recherches effectuées actuellement sur des phénomènes ethniques (très anciens ou qui n'existent plus) sont tributaires des travaux des administrateurs coloniaux et des missionnaires chrétiens (cf., p 16). La pertinente remarque de M. C. Dupré (1978, p 59) selon laquelle ' les études sur les possessions au Congo sont pratiquement inexistantes' demeure d'actualité et reflète l'état de la recherche sur les phénomènes magico-religieux dans la Cuvette.

Les difficultés d'analyser la totalité des rituels des systèmes magico-religieux ou des religions ethniques proviennent du caractère ésotérique de leurs principaux rituels. Comme ils sont avant tout une affaire d'initiés, ces rituels sont soustraits au regard profane. Ce qui est donné à voir occulte souvent leurs caractéristiques essentielles. Leur occultation suscite une spéculation sur leur nature et leur dynamique ; et les autochtones font dire ou font écrire à certains observateurs ce que ces derniers veulent entendre ou veulent voir. ' Cela réclame, en effet, non seulement une discipline d'enquête sur le terrain très rigoureuse, mais cela nécessite encore de pénétrer profondément la culture que reflète le rituel. Ce n'est qu'à ce niveau-là que l'on peut dépasser les apparences immédiates pour atteindre la signification profonde et cachée des phénomènes religieux' fait remarquer J. Trincaz (1981, p 20). C'est pour cela que j'ai assisté à plusieurs reprises au Congo et au Gabon à des rituels publics d'initiation, de thérapie, de désorientation de la foudre vers d'autres objectifs que le village-fouoyi... L'atmosphère qui règne à certains moments des rituels publics est telle qu'on observe des comportements contrastés des non-initiés : la joie, l'enthousiasme... pour les uns ; l'angoisse, la peur... pour les autres.

J'ai assisté en août 1980 dans le village d'Akoua à une scène qui traduisait l'angoisse

du père (non-Mbéti et non-initié) d'un futur initié lors de l'*Okwandji*. Ce dernier quitta précipitamment le *mba-è-ndjobi* au moment où l'un des Mvande-officiant s'apprêtait à effectuer le premier rite préliminaire de la phase publique de l'initiation. Ceci suscita une énorme stupéfaction des initiés et d'une partie des spectateurs. Il faut préciser que les rites préliminaires sont précédés d'une mise en scène dramatisée à outrance qui prévoit une issue fatale aux sorciers pendant leur initiation. Le comportement du père du futur initié lui évitait, soi-disant, d'assister à la torture supposée que les Mvande-officiants infligeraient à son fils. En réalité, il tentait de dissimuler son angoisse voire sa peur. Son comportement contraste avec l'enthousiasme de certains spectateurs qui, dès la sortie de la brève retraite des danseurs vers 5h30 du matin, se précipitent vers le *mba-è-ndjobi* pour assister ou prendre part à la dernière partie de la danse publique. Ces comportements contrastés montrent la complexité de la perception du Ndjobi et la nécessité du travail de terrain.

Le travail de terrain m'a permis d'orienter les investigations sur des faits susceptibles de mieux cerner les caractéristiques sous-jacentes et importantes de la dynamique du Ndjobi. Il a duré près de 15 mois (du 15 février 1988 au 21 octobre 1988, et du 19 avril au 25 octobre 1989) en deux séjours au Congo et au Gabon. Il est fait d'un ensemble de recherches, d'observations et d'entretiens sur les rituels, la genèse, la dynamique, la symbolique, l'impact du Ndjobi, sur ses rapports avec les autres instruments du système communautaire, les sectes, les religions et les structures du pouvoir étatique dans le pays Mbéti. Ainsi les aspects liés, par exemple, à la fiabilité du *nkobè* ou à sa composition, au déroulement de l'ordalie ou du rituel vindicatif ont été abordés avec beaucoup de recul; parce qu'ils sont du domaine de l'interdit où il faut relativiser l'objectivité de certaines données recueillies. C'est pour ces raisons qu'ils n'ont pas constitué la trame essentielle de cette recherche; et que les informations recueillies et leur recoupement n'ont de valeur scientifique qu'à partir du moment où ils constituent une catégorie analytique permettant de cerner cette réalité complexe.

Ce travail de terrain s'est appuyé aussi sur l'interprétation de certains textes rituels (notamment les chants, les proverbes, les incantations...) dont la sémantique et le message reproduisent ici une éthique, une histoire, des représentations collectives, un mode d'organisation sociale... qui introduisent l'interdépendance entre les vivants et les esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques dans un système communautaire. Cet exercice délicat se réalisa grâce au concours des Mvande qui maîtrisent à la fois les subtilités de la langue Mbéti et l'exégèse philosophique. Il s'agit des Mvande des villages-fouoyi suivants: de Tsama (A. Ombélagiongo), d'Omboye (Mvouoni), d'Engobé (R. Ololo: le chef du *fouoyi*), d'Akoua (Evousa Ossane), de Ngoua II (Bataba) et d'Akoua (Babiessa Gustave) au Congo; d'Otala (O. L, A. G, P.), des communes d'Akiéni (O. L, L. R), d'Aboumi (T. S, A. P), de Franceville (N. R, O. H.) au Gabon.

J'ai complété ce travail de terrain par l'analyse des travaux ou des rapports sur les éléments des systèmes magico-religieux Mbéti, Ndassa, Bambamba, Téké... rédigés par les administrateurs et les médecins coloniaux A. Even, H. M. Faure, A. Bouquet ... (rapport sur l'activité des sectes secrètes dans le district d'Ewo, déc. 1950, rapport politique de la région Ogooué-Ivindo, mars 1949 et 1<sup>er</sup> sem. 1945, archives de Mossendjo, procès-verbaux d'interrogatoire, 25 janv.1950) et les ethnologues ou les

---

anthropologues (M.Alihang,1976 ; G. Balandier,1955; M.C. Dupré, 1978, G. Dupré,1977). Elle permet d'observer l'évolution du Ndjobi, ensuite d'exquisser une comparaisons entre le Ndjobi originel et le Ndjobi contemporain, entre le Ndjobi contemporain et d'autres sociétés initiatiques, secrètes d'autres rituels au Congo.

Enfin, j'ai réparti cette recherche en deux parties de cinq chapitres précédées d'un chapitre préliminaire consacré au cadre de la recherche c'est-à-dire la région de la Cuvette et les Mbéti. La première partie portera essentiellement sur la genèse, la définition, la finalité, les catégories normatives, l'organisation, le fonctionnement... du Ndjobi. Comme il a connu beaucoup de changements tant au niveau organisationnel, fonctionnel qu'au niveau philosophique, consécutifs aux multiples attentes sociales, aux incidences des phénomènes sociaux, à l'évolution des rapports interethniques, aux incidences de l'évangélisation et à la colonisation, j'insisterai sur deux moments importants: le déclin du Ndjobi originel et la création du Ndjobi contemporain qui mettent en évidence la dynamique de la société Mbéti. Je l'approfondirai par l'approche des variantes permanentes du système magico-religieux Mbéti et l'*Okwandji*. L'*Okwandji* est un des rituels publics les plus importants par sa durée (1 à 3 jours et nuits), par le nombre élevé des initiés participants (20 à 50 personnes), le nombre élevé de spectateurs non-initiés (parfois plus de 100 personnes), par sa portée symbolique dans les rapports entre les non-initiés et le Ndjobi, dans la socialisation collective, dans la démonstration de son ambivalence...

Je consacrerai la deuxième partie à l'étude de l'essor du Ndjobi et de ses incidences dans le pays Mbéti, dans la région de la Cuvette et au Congo dans des domaines aussi variés que la protection contre les attaques en sorcellerie, le règlement des conflits liés à la sorcellerie, le traitement phytothérapeutique de diverses maladies, la socialisation collective, les rapports interethniques, les rapports entre le Ndjobi et les deux sectes du Salut et du Saint-Esprit... Les sectes sont un phénomène intéressant à étudier dans le pays Mbéti dans la mesure où est nouveau (leur installation commence à partir de 1988) et influe sur le rapport de force entre le Ndjobi et les autres structures du système Mbéti. Les sectes modifient considérablement les données analytiques de la dynamique du Ndjobi et du système structurel Mbéti en général. Elles introduisent de nouveaux paramètres dans la lecture des phénomènes sociaux chez les Mbéti du monde rural. La coexistence inédite entre le Ndjobi et les sectes affaiblira-t-elle la position longtemps hégémonique de cette société initiatique dans le pays Mbéti ou au contraire entraînera-t-elle une synergie entre elle et les sectes?

## **CHAPITRE PRELIMINAIRE : LE CADRE DE LA RECHERCHE**

### **I - LA REGION DE LA CUVETTE : SITUATION GEOGRAPHIQUE ET COMPOSITION DE LA POPULATION**

A cheval sur l'équateur, le CONGO couvre une superficie de 342.000 km<sup>2</sup> où vivent près de deux millions six cents mille habitants<sup>4</sup>. Il est subdivisé en neuf régions administratives où se répartissent inégalement plus d'une cinquantaine de groupes ethniques d'importance numérique inégale:

.  
La LIKOUALA avec Chef-lieu IMPFONDO

.  
La SANGHA avec Chef-lieu OUESSO

.  
La CUVETTE avec Chef-lieu OWANDO

.  
Les PLATEAUX avec Chef-lieu DJAMBALA

.  
Le POOL avec Chef-lieu KINKALA

.  
La LEKOUMOU avec Chef-lieu SIBITI

.  
La BOUENZA avec Chef-lieu MADINGOU

.  
Le NIARI avec Chef-lieu LOUBOMO (redevenue Dolisie)

.  
Le KOUILOU avec Chef-lieu POINTE-NOIRE

La région de la Cuvette est le territoire traditionnel des groupes ethniques Mbéti, Mbochi, Kouyou, Kota, Likouala, Likouba, Ngaré, Tégué... Mais le pays Mbéti s'étend à la province du Haut-Ogooué au Gabon où le groupe du même nom retrouve les Obamba, une de ses composantes<sup>5</sup>. Cette double appartenance territoriale est consécutive aux mouvements migratoires et du fait colonial. En effet, les régions du Haut-Ogooué (Gabon), de la Ngoko, de la Sangha (Cameroun), de la Lobaye et de la Bouar-Baboua (Centrafrique) furent l'objet de multiples enjeux dans les diverses stratégies coloniales en A.E.F<sup>6</sup>, et occupèrent une place particulière dans l'organisation des frontières des futurs Etats indépendants.

Ainsi, le Haut-Ogooué connut une situation singulière entre le Gabon et le Moyen-Congo (Congo actuel) de 1925 à 1946 faisant partie tantôt du Gabon tantôt du

<sup>4</sup> Estimation de la population 1987. Ministère du Plan.

<sup>5</sup> Je n'ai pas élargi l'étendue du pays Mbéti aux districts de Bambamba et de Zanaga où vivent les Bambama, la troisième composante du groupe parce qu'ils ne sont pas majoritaires démographiquement comme le sont les Mbéti dans les districts et P.C.A. de Kellé, Etoumbi, et de Mbama. Les Bambamba vivent dans les mêmes villages que les Ndassa, les Kota et les Téké.

<sup>6</sup> A.E.F. Afrique Equatoriale Française

Congo, jusqu'à sa cession définitive au Gabon en 1946. Il est d'abord rattaché au Moyen-Congo par l'arrêté du 15 avril 1925<sup>7</sup>. Mais au lendemain de la deuxième guerre mondiale, la participation des Africains à celle-ci et l'éveil politique qui se dessinait modifièrent les données de la stratégie coloniale. C'est ainsi que les décrets du 16 octobre et du 20 décembre 1946 (M. Soret, 1978, p 159), reprendront toute l'organisation de l'A.E.F, que le Moyen-Congo perdra définitivement le Haut-Ogooué à l'Ouest au profit du Gabon. Les régions de Bouar-Baboua et de la Lobaye reviendront à l'Oubangui (actuelle Centrafrique) et celle de la Ngoko au Cameroun au Nord.

Ainsi R. Pourtier (1995, p 120) pense que 'les autorités coloniales ne pouvaient pas ignorer les potentielles perspectives minières du Haut-Ogooué et rien n'interdit de penser qu'elles avaient préféré que le manganèse fût localisé au Gabon plutôt qu'au Congo dans la perspective d'une évolution annoncée vers l'autonomie des colonies. Tchikaya, député du Moyen-Congo et signataire en 1946 du manifeste de Bamako, n'allait-il pas entraîner la colonie dans une évolution plus difficile à contrôler qu'au Gabon?'. La présence des Mbéti, des Kota, des Tégoué... au Congo et au Gabon dans la zone frontalière est consécutive aux faits suscités. Cette situation est identique pour les Kongo en Angola, au Zaïre (actuelle République Démocratique du Congo) et au Congo, des Fang au Gabon, en Guinée Equatoriale et au Cameroun et pour beaucoup d'autres peuples d'Afrique. On la retrouve aussi bien en Europe (où les Basques sont à cheval sur les Pyrénées en France et en Espagne), au Moyen-Orient (où les Kurdes sont dispersés entre la Turquie, la Syrie, l'Irak et l'Iran), qu'en Asie ou en Amérique... mais pour des raisons différentes de celles de l'Afrique. La situation géographique devient un enjeu politique dès l'instant où il y a un sentiment de marginalisation ou une non-reconnaissance de l'identité communautaire par le pouvoir central. Dans ces conditions l'appartenance ethnique devient un facteur mobilisateur.

Malheureusement cette artificialité des frontières rend complexe la situation administrative de certains groupes en raison de leur double ou triple appartenance à des Etats différents. De ce fait, ils deviennent souvent des communautés distinctes avec des noms génériques différents selon les administrations. C'est le cas des Kongo, des Lari, des Zombo, par exemple, qui appartiennent au groupe Kongo et sont désignés différemment par Kongo et Lari au Congo, Kongo au Zaïre et Zombo en Angola. Ce phénomène ne constitue pas pour autant un écueil pour les échanges intra-communautaires, ni pour l'affirmation ethnique; mais il éclaire en partie la configuration de certains groupes ethniques et la réalité de leur situation géographique. Mais revenons à la composition de la population de la Cuvette.

La Cuvette, comme l'indique son nom, située dans la partie centrale de la Cuvette congolaise crée en quelque sorte une division naturelle entre le Nord et le Sud du Congo, s'étendant du Zaïre (à l'Est) au Gabon (à l'Ouest). Elle couvre le Nord-Est-Ouest sur 74 850 km<sup>2</sup>, étant la plus vaste région du pays. Elle s'étend sur la rive gauche des fleuves Congo, Sangha, Oubangui et sur la rive droite de l'Alima, regroupant ainsi les anciennes préfectures de l'Equateur, de l'Alima et de la Likouala-Mossaka<sup>8</sup>. Sur le plan national, elle

<sup>7</sup> Arrêté du 15 avril 1925 ,Journal Officiel 1925, cité par R. Pourtier. 'La circonscription du Haut-Ogooué telle qu'elle est délimitée par l'arrêté du 7 janvier est séparée de la colonie du Gabon et rattachée à celle du Moyen-Congo '.

est délimitée au Nord-Ouest par la région de la Sangha et à l'Est par la région de la Likouala; et au Sud par les Plateaux. Les provinces du Haut-Ogooué (Gabon) à l'Ouest et de l'Équateur (Zaïre) à l'Est constituent les frontières internationales.

Le découpage administratif la subdivise en dix districts et cinq Postes de contrôle administratif (P.C.A) qui sont:

Les Districts: Boundji (9.336 hab), Ewo (10.211 hab), Kellé (7.152 hab), Loukoléla (6.545 hab), Makoua (17.442 hab), Mbomo (3.900 hab), Mossaka (15.062 hab), Okoyo (7.570 hab), Owando (27.291 hab) et Oyo (5.690 hab).

Les P.C.A: Etoumbi (9.045 hab), Mbama (4.631 hab), Ngoko (3.106 hab), Tchikapika (5.865 hab) et Tokou (2.295 hab)<sup>9</sup>.

Pour 135.144 habitants, la carte ethnique régionale fait apparaître aujourd'hui une diversité de sous-groupes et de groupes ethniques qui est consécutive à la fois aux deux phénomènes suscités, à l'occupation des espaces actuels et aux relations intercommunautaires. Ce qui aboutit soit à un éparpillement spatial, soit à des recompositions conjoncturelles qui modifient la configuration initiale de ces ensembles humains. D'ailleurs G. Sautter (1966, p 166) notait que 'le tableau et la carte ethnique du Congo ont été continuellement remaniés par des effets d'absorption, d'empiétement, de microacculturation, au bénéfice des uns et aux dépens des autres', selon une dynamique de réduction-association. Il apparaît une confusion sur les appartenances ethniques de certains groupes et une tendance à leur regroupement en des ensembles plus importants selon les travaux des historiens, des linguistes et des démographes. Ainsi le groupe Mbochi est constitué de Kouyou, de Makoua, de Ngaré, de Mbochi et de Likouala (T. Obenga, 1976, pp 4-5). Tandis que le groupe Tégué a pour composantes les Mbéti, les Tégué, les Andjinigui, ou le groupe Kota: les Kota, les Mboko et les Ngaré (J.J. Motsara, 1984-1985, pp 27-32). Pourtant une observation de la réalité ethnique sur le terrain amène à constater que les autochtones c'est-à-dire les membres de ces différents groupes ne s'identifient pas à ces communautés conçues par les chercheurs ou les administrateurs. Tant ils sont différents les uns des autres par les invariants fondamentaux de leurs systèmes comme la langue, les danses, la scarification faciale, le système magico-religieux...

De cette observation, on distingue 9 groupes ethniques appartenant tous à la communauté BANTU et vivant les uns à côté des autres : les Kota, les Kouyou, les Makoua, les Mbéti, les Mbochi, les Mboko, les Likouba, les Ngaré<sup>10</sup> et les Tégué; et

<sup>8</sup> Il s'agit de la région de la Cuvette-Ouest qui a été créée en 1970 et qui a été regroupée en une seule région. Mais depuis 1993, la Cuvette a connu un nouveau découpage qui la subdivise cette fois-ci en deux régions distinctes: la Cuvette et la Cuvette-Ouest. La Cuvette-Ouest regroupe les préfectures et sous-préfectures d'Etoumbi, Ewo, Kelle, Mbama, Mbomo et Okoyo; et la Cuvette celles de Boundji, Makoua, Mossaka, Loukoléla, Oyo, Owando, Tchikapika et Tokou.

<sup>9</sup> Recensement de la population et de l'habitat 1984, Source Ministère du plan op cit, pp. 169-203.

<sup>10</sup> Cf, T. Obenga, 1976, pp 6-9

Nom générique	Sous-groupes
Kota	Kota, Ngom
Kouyou	Koyo, Anguièlè, Assuma
Mbéli	Ambéré, Aliéngui, Oyouomi
Mbochi	Olée, Ngilima, Tsambitso, Ngaé, Obaa, Mbondzi, Eboyi
Makoua	Akoua, Ndongoniama
Mboko	Mboko
Likouba	Likouba, Likouala, Bangala, Banga, Bouagné
Ngaré	Asi-adinga, Asi Bua La pongui, Asi ngaré
Tégué	Andjinigui, Oba, Ntsouo, Ngaayi

Les Tégué ont pour terroir traditionnel et circonscription administrative les Districts d'Ewo et d'Okoyo. On les retrouve aussi dans le district de Boundji et dans le P.C.A de Ngoko (territoire limitrophe de leur pays). Certains observateurs pensent que la commune de Boundji et ses environs sont plus un territoire Tégué que Mbochi en raison de leur nombre assez élevé. Tandis que les Mbochi localisés dans les Districts de Boundji et d'Oyo, lieu où leur migration a pris fin, se partagent les confins du District d'Owando avec les Kouyou. Une importante partie de son effectif occupe la zone septentrionale de la région des Plateaux. Quant aux Mbéli qui occupent la totalité des circonscriptions de Kellé, d'Etoumbi et de Mbama, leur présence est très significative au Nord du District d'Ewo et à l'Est de la province du Haut-Ogooué (au Gabon où ils sont, avec les Tégué, les groupes majoritaires).

Les Ngaré, l'une des plus petites ethnies (avec les Kota et les Mboko), se concentrent autour de la ville d'Etoumbi avec des points d'ancrage dans l'Ouest du District de Makoua et dans l'Est du P.C.A de Mbama. Tandis que les Kota et les Mboko sont entièrement regroupés dans le District de Mbomo.

Enfin, les Makoua occupent la circonscription administrative du même nom et celle de Tokou; et les Kouyou le District d'Owando, le long du fleuve Kouyou où ils font frontière avec les Likouala. Ces derniers ont pour territoire traditionnel les districts de Mossaka et de Loukoléla. Mais l'importance de la pêche qui attira de nombreuses populations d'origine diverse dans ces deux circonscriptions en fait la zone la plus cosmopolite de la Cuvette où cohabite la quasi-totalité des groupes du Nord-Congo. Il faut noter que la situation géographique actuelle de ces groupes ethniques a été pérennisée par les découpages administratifs successifs et l'absence de structures industrielles qui auraient favorisé une immigration intra-régionale. C'est plutôt vers les villes du Sud du Congo que s'effectuent ces migrations.

## II – LE GROUPE ETHNIQUE MBETI

### 1-Situation géographique et composition

L'ébauche précédente essaie de clarifier les appartenances des différents groupes ethniques de la Cuvette. Mais la situation des Mbéti est particulière en raison de sa double appartenance au Congo et au Gabon et à trois régions la Cuvette (à l'Ouest), la Lékoumou (au Sud-Ouest du Congo) et la province du Haut-Ogooué (à l'Est du Gabon). Cette situation géographique est l'un des éléments sur lequel sont basés beaucoup d'analyses sur l'appartenance ethnique des Mbéti. Elle est une source de confusion ; si bien que certains travaux de géographes, de linguistes et de démographes font des Mbéti une composante de l'ethnie Eshira. H.M. Faure (1931, p 111) les inclut dans le groupe Obamba. Pour J.J. Motsara (1984-1985, pp 27-32), les Mbéti appartiennent au groupe Tégué ou Ngaré-Oyouomi. A. Even rattache ' les Babamba au sous-groupe Kikongo'. Tandis que M. Alihanga (1976, p 48) affirme que les Mbéti et les Babamba constituent un seul groupe ethnique ; mais il constate que le nom générique change d'un pays à l'autre: Obamba pour les Gabonais, Mbéti et Bambamba pour les Congolais.

La confusion qui en résulte est liée au caractère sommaire de ces travaux qui n'ont pas tenu compte des caractéristiques fondamentales de l'ethos Mbéti quelle que soit la région habitée par l'une des composantes du groupe. Il faut aussi souligner que le groupe Mbéti ou Bambamba ou Ombamba (selon le nom générique attribué par les administrations des deux Etats) est une seule communauté constituée de Bambamba, de Mbéti et d'Obamba. Pour les membres du groupe, ils sont Ombéré (plur Ambéré) ou Ombama (plur Ambama). Les vocables Mbéti, Bambamba et Obamba n'ont de portée que pour les administrations locales et les publications scientifiques. Tandis que le vocable Mbéti est certainement un dérivé ou une déformation du mot Oumbété qui figure dans les premières notes de voyage au Congo de Savorgnan de Brazza<sup>11</sup>. D'ailleurs cette déformation du terme Ombéré en Mbéti le dénature au niveau phonétique et surtout dévoie sa symbolique et sa sémantique dans la mesure où Mbéti n'a aucun sens pour les autochtones. Cette déformation peut créer une confusion avec les groupes ethniques Béli du Sud-Cameroun et les Bété de la Côte-d'Ivoire ; avec lesquels il n'y a pas une similarité culturelle. Si le vocable Mbéti résultait d'une assimilation aux noms Bété ou Béli ?

La recherche portera uniquement sur le sous-groupe nommé Mbéti par l'administration congolaise et résidant dans la Cuvette dont les composantes sont les Aliéngui, les Ambéré et les Oyouomi ou Assi Oyouomi.

Les **Aliéngui** ou **Mbédé** (selon l'expression de M Alihanga) résident dans la partie septentrionale du pays Mbéti, en pleine forêt équatoriale. Ils sont voisins des Kota et situés sur les axes routiers suivants :

**Axe 1**- Commune de Kellé -Village Abolo -village de Ndouba -village de Ndjouono

**Axe 2** - Commune de Kellé- Village d'Omboye-Carrefour - village d'Oyabi

A ces deux axes principaux, il faut inclure la route reliant Tcherré à Kellé.

Tandis que les **Ambéré** occupent la plus grande partie du pays Mbéti ; c'est-à-dire

---

<sup>11</sup> P. Savorgnan de Brazza, (Tour du monde) cité par M. Alihanga.

les axes routiers suivant : Olloli-tsama-Omboye I ; Yaba-Mbéti-Oka-Bambo ; Okouélé-Oka-Bambo-Talas-Essoura ; Talas-Mbama-Mina ; Mbama-Otala-Endéké.

Les **Oyouomi** sont concentrés dans la partie orientale du pays Mbéti autour de l'axe TcherréOlloliKoui avec une attache à l'axe Okélataka-Empaka. Ils sont voisins des Ngaré avec lesquels la cohabitation est harmonieuse. Celle-ci a certainement suffi à J.J. Motsara (1984-1985) pour inclure les Mbéti dans le groupe Ngaré-Oyouomi. Il faut souligner que la spécificité des Oyouomi provient de leur tentative de partir à la rencontre des astres dans la forêt d'Otala située entre les villages d'Olloli et de Tcherré.

Cette aventure est racontée par les générations des aînés aux générations des cadets. En voici le récit.

***' C'est vers la fin du siècle dernier (XIX<sup>e</sup> siècle), qu'Oyouomi (le chef du clan) avec d'autres chefs lignagers organisèrent une tentative de conquête spatiale. Pour les initiateurs du projet, il fallait découvrir l'emplacement des divers astres (lune, soleil et étoiles) qui les fascinaient. Mais la distance qui les sépare de l'homme, les difficultés techniques posèrent un épineux problème de faisabilité. Les plus ingénieux découvrirent dans la forêt d'Otala le plus grand arbre pouvant servir de support pour l'élévation de l'outil architectural qui mènerait les aventuriers au ciel. Pour cela, il fallait mobiliser tous les hommes et femmes valides, les esprits tutélaires et les diverses forces cosmiques pour que la réussite soit totale. Durant plus de deux mois, les hommes, les femmes et les adolescents ont coupé et rassemblé au lieu-dit des troncs d'arbre, des lianes et des cordes qui serviront de matériaux de construction pour cette sorte d'échafaudage. Et chaque jour, vers 10 h de la nuit, des rituels préparatoires sont organisés par les chefs des villages appartenant au clan. Le jour prévu, la majorité des membres de cette communauté répondit présente pour assister au début officiel de l'expédition. Une kermesse accompagna cette cérémonie. Les organisateurs avaient choisi des hommes robustes et courageux pour l'expédition. A l'arbre-socle de l'échafaudage, au fur et à mesure de son élévation, on lia des troncs d'arbres les uns aux autres avec des lianes. Mais arrivée à une certaine hauteur, cette construction céda sous le poids et tout s'effondra tuant tous les membres de l'équipage et tous ceux qui dansaient ou se relayaient à tour de rôle pour le transport de matériaux de construction. Les pertes humaines furent considérables; et les organisateurs de l'expédition subirent une terrible humiliation. Ils furent considérés comme des irresponsables et certains renoncèrent à leur responsabilité'. Cette aventure spatiale fut, avec la guerre inter-ethnique d'Abolo, l'une des pires catastrophes pour le groupe Mbéti et fait partie de son histoire. Jusqu'aujourd'hui la marque de cette aventure est la couleur rougeâtre du sol, des feuilles d'arbres, d'arbustes et des herbes sur le lieu-dit, symbolisant ainsi la coulée de sang d'antan. Et l'identité d'Oyouomi est singularisée par cette anecdote 'Obala Ntali oyouomi onono'.***

**Traduction littérale:** se faire mordre par le serpent Oyouomi est dur.

**Exégèse:** La morsure du serpent est préférable à la témérité et au courage des Oyouomi. En réalité, cette anecdote fait l'éloge de cette tentative extraordinaire dans un domaine périlleux qui nécessite aujourd'hui des investissements importants tant humain, matériel, financier que technique. Il fait aussi allusion à leur caractère belliqueux,

téméraire et intransigeant.

Enfin, il faut noter que la seule caractéristique qui semble spécifier une composante du sous-groupe Mbéti d'une autre sont les fluctuations ou les intonations dialectales. Car l'organisation sociale, le système magico-religieux, les danses comme *alinga*, la langue (Mbéré, Lembama ou Liéngui), l'histoire et d'autres éléments de l'ethos sont des fondements de l'unité du groupe Mbéti qui les distinguent des autres groupes ethniques de la Cuvette.

## 2 -L'organisation sociale Mbéti

### 2.1- Le lignage

L'évolution induite par la croissance démographique du groupe Mbéti, de la scolarisation de plus en plus précoce de ses membres, la monétarisation des échanges économiques, l'agrandissement et le regroupement des villages sur des nouveaux sites, le salariat, l'exode rural et surtout la multiplication des mariages extra-ethniques (qui distendent les liens de parenté) font perdre au clan son importance dans l'organisation sociale au profit du village (*mpohogo*), du groupe lignager (*nkouono*) et du groupe domestique (*ndjo*). Ainsi pour demander l'identité à un visiteur, le Mbéti pose deux questions précises:

Wè awa na yéni mpoho ?

Wè mouana na ?

Traduction

Vous venez de quel village ?

Vous êtes le fils de qui ?

Ces questions qui font référence aux origines lignagères et villageoises montrent ici leur importance pour l'identification d'un individu. C'est pour cela que le Mbéti s'identifie, en face d'un autre, à ces deux structures quel que soit son statut social. Car le village n'est pas simplement une entité résidentielle mais une unité temporelle qui a une histoire, une organisation et parfois une microculture. En ce sens, dans les villes, l'appartenance à un même village établit une solidarité similaire à celle du lignage. Ainsi les multiples associations villageoises à Brazzaville sont devenues un moyen d'expression et une réalité très significative<sup>12</sup> dans la perspective de cette évolution.

Cette perte d'influence du clan chez les Mbéti est similaire à celle du lignage et de la famille étendue au profit de la cellule familiale réduite telle que l'a constatée O. Journet (1976) chez les Diola au Sénégal. Cette évolution est induite en grande partie,

<sup>12</sup> Il s'agit ici des associations les mieux structurées: Olèbè pour le Village Yaba-Mbéti et Abowa à mpoho pour celui de Ndjouono.

souligne-t-elle, par le développement du droit de propriété privée lié à l'extension des cultures commerciales et la monétarisation des rapports économiques.' Malgré la différence des facteurs de cette évolution, la perte d'influence de ces structures modifie le système d'organisation des groupes ethniques.

L'organisation sociale Mbéti repose sur une double reconnaissance de la parenté en ligne agnatique et utérine avec une prédominance de la première qui est lisible au travers la patri-virilocalité, les règles de succession et la prééminence symbolique des agnats. Mais en réalité, elle s'apparente à un système bilinéaire où il existe un certain équilibre entre le patrilignage et le matrilignage.

En effet Ego appartient à quatre lignages *Nkouono*, à partir de la mère du père (*nkahaa okassi*), du père du père (*nkaha à balaha*)<sup>13</sup>, de la mère de la mère et du père de la mère. C'est ainsi que les droits d'ego sont partagés entre le père, l'oncle utérin et les grands-parents dans divers domaines du vécu; favorisant une certaine souplesse qui peut ressembler à une dysharmonie structurelle pour certains observateurs. Prenons deux exemples la résidence et le nom. Dans le premier cas, Ego parvenu à l'âge adulte est libre de choisir soit la matrilocalité, soit la patrilocalité ou la néolocalité (rare dans la mesure où elle résulte d'un conflit ou d'une sanction intralignagère) sans susciter d'opposition entre les lignages. Mais la force de l'éthique traditionnelle préserve toujours une prédominance de la viri-patrilocalité.

Dans le second cas, Ego peut porter le nom d'un arrière grand-parent de la mère comme de celui du père selon la volonté des parents ou de ces grands-parents. Ainsi on observe, par exemple, que des enfants issus des mêmes parents ont des noms différents ou ne portent pas le patronyme paternel. Cette situation nous ramène toujours à cette forme d'harmonisation qui confère au nom une symbolique identitaire et statutaire. C'est ainsi que les parents appelleront différemment leur enfant non pas par le nom qu'il porte mais par celui désignant le statut de la personne dont le nom lui a été attribué. On aura par exemple *Da*<sup>14</sup> pour l'un et *Okoo* pour l'autre.

Cette souplesse donne à l'enfant l'avantage d'avoir recours à d'autres membres des lignages en cas d'abus d'autorité d'un des membres influents de sa parenté. Mais elle attribue des obligations des deux côtés limitant parfois ces marges de manoeuvre. Dans le domaine magico-religieux, Ego appartient à une quadruple catégorie, suivant son père, ses grands-parents paternels, son oncle et ses grands-parents maternels. Il rendra les cultes ancestraux ou autres en lieu et place de ces derniers; et tous peuvent le sanctionner ou le maudire selon la nature de la déviance. Si bien que les agressions sorcellaires concernent autant le matrilignage que le patrilignage chez les Mbéti comme chez les Kouyou, les Makoua ou les Tégué. Et dans certains cas, il y a une collusion des sorciers issus des différents lignages. Ce qui complique souvent le travail des devins.

## 2.2- Le mariage

<sup>13</sup> Les Mbéti emploient indistinctement les termes *Nkahaa-Okassi* pour désigner les grands-mères tant du côté paternel que maternel; ou celui de *Kahaa-a-balaa* pour le grand-père des deux côtés.

<sup>14</sup> *Da* désigne le père et *Okoo* le beau-père

Il est intéressant de relever les incidences de ce système lignager sur le mariage d'Ego. En effet, il ne peut pas épouser, par exemple, sa cousine parallèle ou croisée, ni la veuve de son père ou celle du frère du père. Les cousines croisées et parallèles sont considérées comme soeurs et ont le ou les mêmes totems qu'Ego. C'est pourquoi une relation sexuelle est considérée comme incestueuse et aura des implications néfastes pour la cohésion du lignage. En réalité, cette relation met en jeu les liens de sang et surtout les liens totémiques. La sanction magique est une maladie appelée *Ohoula* caractérisée par des gales qui couvrent la peau du déviant et par une obésité. A cela s'ajoute l'ostracisme social tant au niveau du village qu'au niveau lignager. Concernant la veuve du père, elle est considérée comme la mère d'Ego par le 'phénomène de participation à un totem par contamination' (entre le père et son épouse). De plus ce mariage serait d'abord une transgression du principe de hiérarchisation lignagère qui fait d'Ego un inférieur statutairement à son père et à son épouse. C'est pourquoi une relation entre Ego et la veuve de son père est dite incestueuse et considérée, en outre, comme une déviance. Ces restrictions font que le père, la mère, les grands-parents et les oncles exercent longtemps une forte autorité sur ego avant son affranchissement, en partie, par le mariage.

Jadis les Mbéti avaient sept types de mariage *baala*:

le mariage libre (*baala*) où le choix du partenaire relève du seul ressort du conjoint,

tandis que le mariage par échange (*baal'è ntsossihi*) est une sorte de compensation entre deux clans pour le départ d'une femme. Celui qui choisit une femme dans un lignage donné doit en contrepartie donner à celui-ci une femme à marier.

Le sororat, par contre, répond à des attentes particulières: le décès d'une soeur-mère d'enfants très jeunes qui nécessitent la présence d'un membre du lignage maternel afin de les rassurer et leur éviter un traumatisme psychologique; ou la stérilité de l'épouse qui est mal perçue ici. Dans ce cas, la soeur (souvent plus jeune) épaulera son aînée sans prétendre devenir une épouse légitime.

Le lévirat intervient uniquement lors du décès de l'époux. La femme devra prendre un nouvel époux dans le lignage du défunt. Elle est libre de refuser mais la contrainte sociale (très forte) lui laisse peu d'initiative surtout si elle a eu des enfants.

Le mariage intra-clanique (*baal'è nkahaa ng'ondaala*) consiste à trouver une épouse ou un époux à un célibataire dans son propre clan (conséquence soit de son manque d'initiative; soit par son statut de futur dignitaire lignager afin que le pouvoir circule à l'intérieur de la même structure). Les époux ne doivent pas être très proches. Le lien de consanguinité entre les ascendants doit remonter à plus de de trois générations,

le mariage préférentiel extra-clanique (*baal'ombana*) est généralement un arrangement

entre les parents (souvent des amis) qui consiste à choisir le futur époux ou la future épouse pour son enfant. La fille choisie quitte très tôt le domicile parental pour celui de la belle-famille; et le futur ne peut récuser la démarche parentale,

le mariage en dommages-intérêts (*obalé*)<sup>15</sup> est probablement le plus humiliant pour l'être humain. Il s'agit de dédommager un lignage victime de la faute commise par un individu d'un autre lignage. Ce dernier ne pouvant satisfaire à cette exigence doit en contre partie donner une femme de son lignage à ses victimes. Les enfants engendrés par celle-ci n'appartiendront jamais au lignage de la mère. Et cette dernière joue quasiment un rôle d'esclave.

De nos jours, il n'existe plus que trois types de mariages (l'union libre, le mariage préférentiel extra-lignager et le successorat). Mais les deux derniers sont abandonnés en raison des incidences des divorces, de l'évolution des moeurs et des contraintes qu'imposent ce type de mariage pour les citadins et les jeunes générations (de fonctionnaires et de travailleurs) résidant loin de leur terroir traditionnel.

La diversité des mariages chez les Mbéti visait surtout à résoudre deux problèmes: le célibat et la stérilité qui sont considérés comme des handicaps majeurs pour la croissance démographique et la notoriété d'un lignage. Ils renvoient souvent à une suspicion d'une infirmité physique qui deviennent des facteurs d'infantilisation ou d'irresponsabilité.

A travers ces divers types de mariage, le rôle de la femme est déterminant parce que la décision définitive est de son seul ressort, même si on peut faire prévaloir la solidarité lignagère. Le mariage par échange, par exemple, qui consistait à donner une femme du lignage du demandeur contre celle qu'il avait choisi dans un autre lignage, ne pouvait s'effectuer qu'avec l'approbation de la première. Donc il suffisait qu'elle récuse cette sollicitation pour une raison quelconque pour que l'alliance matrimoniale n'ait pas lieu. Et très souvent c'est la femme choisie qui imposait cette démarche parce qu'elle avait un frère ou un oncle célibataire qu'elle voulait à tout prix voir marié pour lui témoigner son estime et résoudre un problème social.

Ici la femme n'est pas un simple objet de transaction aux mains des hommes ou un instrument de leur pouvoir par le contrôle de sa circulation, comme semble le signifier C. Meillassoux dans son analyse des Gouro de Côte d'Ivoire. Car la symbolique de la dot chez les Mbéti, son statut de mère et sa participation au vécu de ses lignages et de ceux de son époux remet en cause son argumentation<sup>16</sup>. Il faut rappeler qu'une femme mariée appartient toujours à ses propres lignages. En outre, l'autorité d'un homme dépend à la fois de sa capacité à procréer et de celle de ses conjointes, du nombre de femmes fécondes dans ses lignages qui assureront à la fois une augmentation démographique de son entité et son influence sociale.

<sup>15</sup> P. Laburthe-Tolra retrouve quelques uns de ces types de mariage chez les Bété du Cameroun (1981, pp 239-243) ; ainsi que G. Dupré chez les Nzabi du Sud-Congo (1985, pp 204-206).

<sup>16</sup> La dot peut être évaluée à 500FF soit 50000F.C.F.A et quelques objets symboliques Chez les Mbéti. Elle est très élevée chez les Kongo et les Lari. Elle peut atteindre 10000 FF soit 1000000 F.C.F.A) pour une épouse qui est fonctionnaire ou pour celle qui travaille dans le secteur privé.

Mbéli. Elles sont similaires à celles des Téké de l'Ouest du Congo décrites par M. C. Dupré (1972). Elle constate que l'homme 'joue un rôle politique significatif en tant qu'agent de liaison entre les groupes de parenté, comme chef des alliances..., comme centre d'un système de prestations et de redistribution et comme protecteur contre les attaques extérieures et toujours maléfiques, de la maladie et de la sorcellerie..., détenteur de la connaissance généalogique... qu'il n'utilise que pour mieux servir la structure.' Ce qui accroît la puissance de son pouvoir est l'absence d'une institution centralisatrice ou 'd'un centralisme territorial' (selon l'expression de M. C. Dupré) du type de la royauté tant chez les Mbéli que chez les Téké de l'Ouest. Il est probable qu'elle a contribué au renforcement de leur rôle dans l'organisation dans les villages en tant que chef de lignage. Et comme il n'existe pas de classe d'âge chez les Mbéli en tant que catégorie sociale pouvant influencer le comportement des aînés, des cadets ou des femmes, tout se passe sous forme de conflit de générations sans réelles incidences sur l'organisation sociale. Cependant la force de l'autorité de l'homme est très lisible à travers la chefferie villageoise qui est en quelque sorte la conscience temporelle des habitants.

### 2.3- Le village

Les Mbéli sont regroupés dans plus d'une cinquantaine de villages et trois centres urbains (Etoumbi, Kellé et Mbama) répartis sur l'ensemble du territoire. Ces villages sont pour la plupart composés de plusieurs lignages pour ceux dépassant cent habitants. Ceux qui n'atteignent pas cette taille appartiennent à un seul lignage ou deux. La plupart des villages sont situés sur les axes routiers et semble avoir fait preuve de stabilité depuis l'indépendance, mis à part l'intermède des regroupements de villages entamé par le pouvoir marxisant dans les années 70 qui occasionna quelques bouleversements. Malgré cela et quelle que soit la taille, leur topographie reflétera la règle lignagère, c'est-à-dire un découpage en fonction des lignages. *Kohounou* désigne à la fois une unité résidentielle et une propriété foncière; c'est-à-dire un espace sur lequel est construit un ensemble de cases alignées ou réunies autour de la case du chef de lignage. Vivent dans le *kohounou* généralement les individus capables d'établir leur parenté exacte, en ligne paternelle avec les individus du *nkouono*. Et les *éhounou* s'alignent les uns à côté des autres pour constituer un village multignager. Les limites entre eux seront artificielles et connues des seuls dignitaires.

L'appropriation du *kohounou* s'effectue en fonction de l'antériorité de l'occupation des lieux. Autrement dit, la distribution du terrain sera faite uniquement par le chef du lignage-fondateur du village. Et le *kohounou* du lignage-fondateur se situera au centre du village. En effet il est à la fois le coeur du pouvoir et surtout le point de confluence de diverses puissances tant négatives que positives.

La chefferie du village reviendra d'office au lignage fondateur du village et l'alternance du pouvoir se fera exclusivement à l'intérieur de celui-ci. Mais elle s'appuiera surtout sur les autres chefs de lignage, les devins, les guérisseurs et les dignitaires de différentes confréries, qui selon leur compétence respective renforcent le pouvoir villageois. En réalité, il s'agit d'un conseil de sages qui l'assiste dans divers domaines comme la justice, la protection du village et des habitants, la relation avec le sacré, la production des biens de subsistance, la mort ou la maladie...

---

Comme l'organisation sociale Mbéti s'appuie sur la bilinéarité, la succession statutaire se fait à la fois en ligne utérine et en ligne agnatique. En ligne utérine elle s'effectue de frère à frère ou d'oncle à neveu; et en ligne agnatique de père à fils, de grand-père paternel à petit-fils. Mais il est assez rare que les collatéraux interviennent dans cette phase politique car les Mbéti restreignent l'accès au pouvoir politique à un nombre donné d'individus. Il faut aussi tenir compte des paramètres comme le charisme, la probité, la minorité du prétendant... qui font subir une entorse à cette règle établie. Dans certaines conditions, le frère peut être remplacé par le fils ou le neveu, le neveu par le fils. Et cette entorse procédera toujours en ligne descendante.

Ainsi la succession comme l'héritage reproduisent explicitement la stratification sociale qui confère à chaque individu des droits et devoirs dans un système où la contribution de chacun est jaugée non pas en termes quantitatifs ou qualitatifs mais en fonction de son statut social. Et la division du travail est l'un des domaines où cette caractéristique est manifeste.

## **2.4- La division sociale du travail**

Le pays Mbéti est situé en pleine forêt équatoriale bénéficiant d'un climat tropical et surtout d'une abondante pluviosité, d'une végétation diversifiée, d'une grande variété d'espèces animales et d'un sol très riche qui favorisent l'agriculture, la chasse et la cueillette. On y produit le manioc, l'igname, le riz, la patate douce, les bananes, l'arachide, divers légumes, le safou, l'ananas, l'avocat, la mangue, l'orange... Et la chasse (au filet, à l'arme à feu...) est focalisée sur les antilopes, les porcs-épics, les buffles, les phacochères et les oiseaux. Enfin la cueillette des fruits, le ramassage des légumes, des chenilles et des champignons fournissent aux Mbéti une autre source d'aliments.

C'est pour cela que la majeure partie du temps de travail Mbéti est consacrée à ces trois activités. Tandis que le temps réservé à l'élevage des caprins (chèvres et cabri), de la volaille et la pêche est moins important. Et ce malgré l'importance symbolique de ces animaux dans le système magico-religieux et les échanges intra-ethniques. Ceci dit, chaque lignage, chaque lignée doit en posséder quelques têtes de bétail ou quelques oiseaux de la basse-cour.

En outre, le caractère saisonnier de ces diverses activités et la combinaison des procès de production qu'elles nécessitent donnent l'impression d'une inégale répartition de tâches entre les hommes et les femmes. En apparence, le temps de travail des femmes est plus important que celui des hommes si l'on ajoute le temps des travaux ménagers et l'éducation et des enfants. Or une telle observation fait abstraction du temps de travail consacré aux autres activités masculines et aux caractéristiques de la division du travail chez les Mbéti.

Dans le domaine agricole, par exemple, les hommes et les femmes interviennent alternativement dans le procès de production. Cette complémentarité est inhérente à la division sexuelle du travail qui fait que l'homme et la femme ne peuvent pas participer au même moment à un procès de production. C'est le cas pour le défrichement, l'abattage d'arbres et le brûlis des espaces à cultiver pour les hommes qui s'étalent sur 4 à 5 mois consécutifs (soit de mai à septembre); précédant le ramassage des arbres brûlés, le

labour et l'ensemencement pour les femmes durant 4 à 6 mois(d'octobre à mars).

A partir de ces éléments, il faut relativiser l'importance du temps du travail des uns et des autres dans une société où les activités annexes (comme la construction ou la réfection des maisons, les affaires politiques... pour les hommes ou les travaux ménagers, la confection des paniers pour les femmes) occupent jouent un rôle non négligeable dans leur vécu. Néanmoins, on peut noter que dans le cycle de production agricole les procès masculins et féminins se combinent dans le temps ou sont alternés sous forme de coopération complexe.

On peut faire les mêmes observations chez les Makoua et les Kouyou dans le domaine de la pêche et de l'agriculture.

La division du travail chez les Mbéti semble être fondée sur la pénibilité des procès de production et la maîtrise de la dimension magico-religieuse des rites inhérents. Ainsi les procès de production comme la chasse au filet ou aux armes à feu (*mbia*), du défrichage et de l'abattage d'arbres (*komoua*) des espaces à cultiver, la construction des maisons ou des cases (*hotoua ndjo*), la récolte du miel (*howolo vouogui*) et du vin de palme, la cueillette des noix de palme (*hokia mba*) et la confection des filets de chasse (*hotoua àkià*) jugés pénibles et parfois périlleux pour certains, et nécessitant des connaissances magico-religieuses, reviennent aux aînés. Tandis que les opérations où le risque physique est moindre telles le labour, l'ensemencement, la récolte, la cueillette, la fabrication du pain de manioc... sont réservées aux femmes et aux cadets. En réalité cette division du travail reproduit ce que F. Héritier (1996, p 20) appelle ' le support majeur des systèmes idéologiques'. Autrement dit, la répartition des tâches relève tout simplement des constructions culturelles donc de la symbolique qui structure aussi bien les rapports sociaux que la stratification sociale.

La particularité de certaines activités comme la chasse ou la pêche à la corbeille exclut la coopération entre les sexes. Jadis la chasse au filet (*mbia-akia*) était avec la razzia et l'abattage des arbres (*komoua*), une activité à haut risque et par conséquent réservée aux hommes où ils devaient mettre en évidence leur virilité; d'où sa diversité selon le type d'animal, de filet et de lance. On a donc la chasse aux sangliers sauvages (*Ngoya*), aux buffles (*mvouli*), aux antilopes noires (*bemba*), aux porcs-épics (*ngouoma*), aux singes (*nkéma*), aux divers types d'antilopes (*Ntsa, okayi, hossibi* ). A cela correspond aussi un type de filet selon la morphologie et la taille de l'animal. La chasse au **ngoya**, au *mvouli*, au *bemba* s'effectuera avec le filet *mpocho* ou *anwounga* et avec des lances *youho*. Tandis que celle consacrée aux antilopes moyennes le sera avec *akia mélétchéndé*, celle des porc-épic avec le *mpondji* ou *fèndj*, et des lances appelées *olaga*. La différence entre les filets provient de la taille des mailles et du fil de confection. Les mailles avoisinent 15 cm de diamètre pour le *mpocho*, 10 cms pour le second et cinq centimètres pour le *mpondji*.

Mais cette différence devient plus intéressante lorsqu'on intègre la dimension sacrée où l'on associe les esprits ancestraux, les génies cosmiques pour une activité de production. En vérité il s'agit d'un affrontement entre les forces de la forêt et celles du village (résidence). C'est pourquoi la chasse au buffle *mvouli* ou au phacochère *ngoya* nécessite une ritualisation conséquente au cours de laquelle les filets, les lances et les

---

machettes rassemblées devant l'*olèbè* du chef de village reçoivent une onction magique. Ce dernier et le propriétaire foncier qui l'assiste sont les seuls officiants. En outre, cette ritualisation obéit à des normes strictes pour éviter des accidents: tels que l'abstinence sexuelle à la veille du jour choisi et l'interdiction du port de sous-vêtements durant la chasse. Comme si l'homme redoutait toujours la bête. Les invocations prononcées à l'égard des esprits rappelleront la dangerosité de l'épreuve pour les chasseurs et surtout l'importance de la capture présentée comme la victoire de l'homme sur les forces de la forêt. C'est pourquoi cette capture doit être annoncée publiquement aux villageois par l'exhibition par un chasseur de la queue de la bête.

Mais la symbolique du *ngoya* est liée au mythe qui lui confère 'la faculté de disparaître à tout instant comme le ferait un ancêtre ou un esprit fantôme', d'où la précaution prise par les chasseurs de l'égorger et de couper sa queue dès sa capture. Cette queue servira de preuve de la capture. Autrefois certains chasseurs avaient été surpris par sa disparition après la capture, dès qu'il y avait un moment d'inattention. Cette disparition était la preuve de sa supériorité sur l'homme.

Aussi l'homme en transformant la faculté de cet animal en puissance favorable, a dompté la force de la forêt. Il a fait de la crinière séchée et consacrée du *ngoya* ou du *mvouli* par un dignitaire de la confrérie de l'Onkani un des emblèmes apparents du pouvoir de la chefferie de village ou de clan; ce pendant que les cornes du *mvouli* sont utilisées comme des sifflets ou des trompes pour l'annonce des grands événements ou comme contenant pour la fermentation des produits phytothérapeutiques.

Derrière cet exemple de la chasse se profile toujours l'idée de labeur et d'endurance et surtout de conquête des vertus d'espèces animales et végétales. C'est aussi vrai pour la guerre et pour l'abattage des arbres qui cristallisèrent autrefois la symbolique du pouvoir masculin. Cette division sexuelle du travail se superpose à l'intérieur de chaque sexe avec une division correspondant au statut de chaque individu, défini par son rang et par son âge: les adolescents exécutent les tâches les moins pénibles. Et les tâches les plus pénibles sont réservées aux hommes adultes et forts c'est-à-dire les chefs de lignage ou de groupes domestiques. De cette manière la maîtrise des techniques manuelles et rituelles leur permet de renforcer et de préserver la symbolique de leur statut.

En somme la division sexuelle du travail reproduit explicitement quelques normes de l'organisation sociale et contribue à pérenniser une stratification qui insère progressivement les adolescents dans le corps social par des rites afférents à une activité. Mais surtout elle renforce la dépendance des cadets à l'égard des aînés. Ainsi maîtriser les techniques de l'abattage d'un arbre, de construction d'une case ou du déploiement d'un filet de chasse sont des critères qui permettent au cadet d'accéder à la catégorie des hommes. Mais le travail n'est qu'une partie de ce long processus. Car il faut aussi maîtriser les mécanismes du système magico-religieux pour se dire affranchi de l'autorité des parents ou des oncles. Ce qui explique les restrictions qu'impose l'organisation sociale Mbéti aux femmes et aux adolescents masculins. Car le système magico-religieux confère une symbolique sacrée aux catégories normatives qui laisse entrevoir l'empreinte du divin.



# PREMIERE PARTIE. LE NDJOBİ : GENESE, FINALITE ET ORGANISATION STRUCTURELLE

Le Ndjobi est une société initiatique qui se réfère, dans sa conception philosophique et dans sa dynamique, non pas à des divinités, des messies ou des prophètes... nommément et universellement connus et vénérés (par les pratiquants) comme Dieu le père, Jésus Christ, les Anges et les Saints... dans la religion chrétienne ou Allah, Mahomet, les Kalifs Aboubaker, Omar, Ali... dans l'islam ou les Loas Rada, Pétro... dans le Vaudou haïtien... mais plutôt à une multitude d'esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques liés au groupe ethnique en général et aux clans, aux lignages, aux villages et à certaines activités en particulier. C'est pourquoi les initiés du Ndjobi vénèrent autant Okouèlè-a-ntsaha (le fondateur du Ndjobi contemporain), Nkanihi (l'initiateur de la confrérie Onkani ) que les ancêtres claniques, lignagers, villageois et les grands chasseurs, guerriers, devins, guérisseurs...

Le Ndjobi s'inspire du système magico-cultuel, de l'éthique et du système structurel général Mbéti c'est-à-dire le culte des ancêtres, les confréries des jumeaux (Onkéra) et des dignitaires (Onkani), les diverses sociétés initiatiques (Ngo, Lesombo...) et secrètes (Mbèlè, Nkula, Andoukou...), les systèmes divinatoire, parajudiciaire et phytothérapeutique, le système de contrôle social et de socialisation... les amulettes et d'autres objets magiques, les normes et l'éthique Mbéti. C'est pour cela qu'il est

intimement lié au vécu des Mbéti ; d'où sa multifonctionnalité qui est manifeste par ses répliques et ses domaines d'action. Mais cette diversité de fonctions donne l'impression à l'opinion publique que le Ndjobi est structuré en sectes ou que ses diverses versions n'appartiennent pas à une même institution. Or il s'agit de répliques.

Cette caractéristique fait qu'il a une existence intermittente sur plus d'un demi-siècle (qui donne parfois l'impression d'un périllement définitif ou d'une création nouvelle). Ses multiples versions transcrivent surtout les changements intervenus tant au niveau organisationnel, fonctionnel que philosophique et les incidences des rapports inter-ethniques. Du Ndjobi originel au Ndjobi contemporain, ces changements correspondent aussi aux attentes et aux enjeux sociaux liés aux différents moments de l'histoire du Congo. Il est intéressant de l'étudier en tant que composante du système magico-religieux et du système structurel Mbéti.

## CHAPITRE II : LE SYSTEME MAGICO-RELIGIEUX MBETI

M. Mauss écrivait en 1902 : 'il n'y a pas en fait, une chose, une essence appelée religion : il n'y a que des phénomènes religieux plus ou moins agrégés en des systèmes qu'on appelle des religions et qui ont une existence historique définie, dans des groupes d'hommes et dans des temps déterminés'<sup>17</sup>.

En allant plus loin, on se rend compte qu'en fait, ce sont les catégories même de l'éthique traditionnelle qui sont irréductibles à un certain manichéisme, ou à n'importe quel système figé, mais au contraire souvent qu'elles sont marquées par l'ambivalence. La religion ou le système magico-religieux est un ensemble de croyances et d'actes (de pratiques rituelles) qui repose sur un discours à la fois créateur de sens et normatif et s'inscrit dans un espace particulier. Ce discours et les formes que prend l'activité religieuse ou les pratiques rituelles ne sont pas indépendants des formes générales de l'organisation de telle ou telle société. Dans cette perspective les travaux de M. Alihanga (1976), d'A. Even (1936, 1937) et de H. M. Faure (1937) sur le système magico-culturel Mbéti et de G. Dupré (1977, 1982) sur les Nzabi sont intéressants sur le plan de l'ethnographie religieuse parce qu'ils l'analysent de cette façon.

Il importe d'apporter quelques précisions de vocabulaire pour mieux aborder la problématique de cette recherche. J'entends par le système magico-culturel Mbéti l'ensemble des pratiques magiques et rituelles, des sociétés initiatiques et secrètes, des confréries et le totémisme<sup>18</sup> ... qui expriment à la fois la relation complexe entre l'homme et

<sup>17</sup> M. Mauss, 1968, OEuvres I, Les fonctions sociales du sacré, pp.93-94

<sup>18</sup> Le totémisme était un des éléments d'identification clanique dans la société Mbéti qui interdit les mariages ou des relations sexuelles entre femmes et hommes appartenant au même clan et la consommation de la viande de l'animal-totem ou du poisson-totem. Car cet acte rompt le lien symbolique entre l'homme et la puissance protectrice; et le rend vulnérable face aux attaques en sorcellerie. L'animal-totem pouvait être le lion, la panthère, la chauve-souris...

les esprits cosmiques (ancêtres, jumeaux, les forces de la nature), les croyances et l'ethos. A cela il faut ajouter les amulettes (*ntsoua* et *ondi*) et les fétiches qui, malgré leur caractère individuel ou lignager, ont une importance dans le vécu du Mbéti au même titre que les premières. Car ils sont à des degrés divers la matérialisation d'une maîtrise des vertus de multiples espèces animales, végétales et humaines. Le système magico-cultuel renvoie donc à un savoir ésotérique spécifique qui fait de lui un des supports des normes sociales et des autres institutions communautaires.

Cependant les concepts de sociétés initiatiques, secrète et de confrérie par lesquels on traduira les notions de *Nga* et de *Mpièni* en Mbéti n'en sont pas les équivalents. Elles désignent à la fois une association culturelle et une force anonyme diffuse capable d'influer sur les activités humaines, d'animer les objets en les dotant d'une efficacité magique; force qui est omniprésente, transcendante et téléodynamique. Par contre les notions d'incantation ou d'invocation correspondent à ceux de *Kolamaha* ou *Koyènguèlè*. Mais leurs sens varient selon la finalité des rituels et l'esprit sollicité. Ainsi l'invocation destinée aux ancêtres est *Kolamaha* et celle liée au Ndjobi *Koyènguèlè Ndjobi*.

En somme le système magico-cultuel Mbéti est une sorte de pérennisation des rites anciens conçus par les ancêtres qui façonnent le vécu des vivants; et une adaptation des créations récentes qui particularisent l'environnement social actuel. Par exemple d'une société initiatique à une autre, on constate que les normes, les mythes, les symboles, certaines pratiques culturelles et les modèles anciens sont actualisés et renforcés pour répondre aux nouvelles attentes collectives. A la différence de certaines institutions liées au temps causal (législation...), les structures temporelles sur lesquelles se fondent les pratiques magico-culturelles, les sociétés initiatiques ne connaissent pas une 'mort' totale. C'est surtout un interrègne. Elles se situent dans une durée sans fin où le renouvellement, l'adaptabilité incessante des expériences antérieures les enrichissent et les pérennisent. C'est ce que l'on retrouve dans le Ndjobi.

Comme le Ndjobi est en quelque sorte le condensé du système magico-religieux Mbéti, cette approche va se focaliser sur le culte des ancêtres, les confréries Onkani et Onkéra (qui existent et sont pratiqués depuis des temps immémoriaux), et les sociétés initiatiques et secrètes (qui se particularisent par la spécificité de leur projet social et qui intègrent des données opposées comme la mort et la vie).

## I - QUELQUES COMPOSANTES FONDAMENTALES DU SYSTEME MAGICO-RELIGIEUX MBETI

---

### 1- Le culte des ancêtres : KOLAMAHA EDJO

#### 1.1- La notion de personne et d'ancêtre chez les Mbéti

Les Mbéti emploient généralement l'expression *kolamaha edjo* pour désigner les différents rites par lesquels s'effectue la relation particulière entre les morts et les vivants ; c'est-à-dire le culte des ancêtres. Mais ils font une distinction nominale entre les rites selon leur nature. Ainsi *kolamaha edjo* correspond plus à une sorte de supplication des

esprits ancestraux afin de désamorcer le courroux d'un ancêtre du lignage, et à une sollicitation de leur protection en cas d'épidémie ou d'une attaque en sorcellerie...Tandis que les offrandes régulières qui ont lieu lors de la répartition sociale des produits de la chasse, de la pêche et de l'agriculture sont appelées *akombo*. D'autres rites qui renvoient à des activités plus ordinaires comme l'entretien des cimetières, la réfection de leurs huttes et la présentation d'un nouveau-né aux esprits ancestraux ont des noms très courants. Cette distinction des rites est caractérisée aussi par le statut des officiants. *Kolamaha edjo* est effectué par les chefs lignagers et les chefs de groupe domestique ; tandis que qu'*akombo* et les autres rites sont réservés à leurs suppléants et aux adolescents. Ces derniers doivent apprendre ce délicat exercice et acquérir la maîtrise du langage codé, et surtout être en contact régulier avec les esprits ancestraux et intégrer progressivement le véritable cercle lignager. La différenciation des officiants par rapport à leur sexe n'existe pas à ce niveau. Les chefs lignagers apprennent indistinctement cet exercice aux filles et aux garçons dans la perspective du changement de statut en tant que parents. Ce qui permet à la femme-épouse d'effectuer correctement les rites concernant ses lignages dans le cadre de la virilocalité. Ces exercices rituels se rapportent toujours à la notion de personne et d'ancêtre chez les Mbéti qui renvoie à leurs rôles sociaux.

Les Mbéti désignent la personne par le terme *Mvouoro* qui est constitué de trois éléments fondamentaux : *Gnoro*, *Holimi* et *Koyini*. *Gnoro* le corps entier, c'est-à-dire les organes et l'enveloppe charnelle. *Gnoro* disparaît à la mort. Tandis que *holimi*, l'équivalent du mot âme, est invisible sauf pour le chat, le chien et pour certaines personnes (qui ont d'autres facultés). Il est parfois immortel et indestructible. A la mort, *holimi* se sépare du corps et reste à ses côtés jusqu'aux obsèques. Il s'avère que *holimi* accompagne le cortège funéraire jusqu'au cimetière. A la fin des funérailles, il peut revenir au village en compagnie des autres membres (vivants) du lignage ou errer en forêt.

En réalité l'avenir de *holimi* est lié à la fois au statut et surtout au comportement antérieur (lors du vivant) du défunt. S'il a été chef de lignage, charismatique et de bonne moralité, *holimi* a plus de chance de devenir un esprit ancestral ou d'être incarné dans un nouveau-né. Au contraire s'il est membre de lignage ayant un statut inférieur et son comportement était caractérisé par une déviance morbide, *holimi* va errer sous forme de fantôme ou être incarné en un fauve. Les Mbéti lui attribuent la responsabilité de certaines maladies (dont l'auteur ou l'agent pathogène maléfique est inconnu) et l'égarément en forêt de certaines personnes. Quand les victimes sont retrouvées, elles sont aphones et inertes.

Les apparitions imprévisibles des fantômes et leurs disparitions rapides à l'approche des vivants sont d'autres caractéristiques de *holimi* errant. Dans ces conditions les Mbéti disent que le mort a été refoulé par les ancêtres. Il faut alors trouver un moyen efficace pour le neutraliser.

Cette perception provient aussi d'une légende selon laquelle un homme était mort pour avoir utilisé un miroir pour vérifier la thèse de la présence de *holimi* (sous forme de fantôme) à côté du cercueil. Il s'avère qu'il avait vu quelqu'un (le mort) dans cette position. Quand leurs regards s'étaient croisés, l'homme est mort subitement.

Le caractère incontrôlable de *holimi* des personnes déviantes, dans ces instants, où il

cherche un point de fixation a suscité diverses précautions pour protéger les adolescents et les personnes psychologiquement fragiles. Il est leur strictement interdit d'assister à l'inhumation ou à l'exhumation d'un corps, de voir le cadavre d'un homme et surtout d'utiliser une glace au moment des obsèques.

Enfin *koyini* est l'ombre portée par le corps humain durant la vie. Il est l'un des signes d'une bonne santé. Sa disparition est un mauvais présage pour l'homme. Il s'agit soit d'une maladie maléfique, soit d'un affaiblissement de son système immunitaire.

Nous retrouvons quasiment les mêmes composantes de la personne chez les Bobo (G. Le Moal, 1973, pp 193-203) avec Ko (le corps), Meleke (l'âme) et Yè (l'ombre). Mais l'interprétation de ces données diffèrent totalement selon l'ethos de chaque groupe ethnique. On peut relever, par exemple, que la conception Mbéti de la personne détermine très souvent la stratégie thérapeutique des devins et des guérisseurs et la compréhension de certains mécanismes qui rendent vulnérables des êtres dans le cas des attaques en sorcellerie... C'est aussi pour cela que les Mbéti accordent une importance particulière aux substances et aux organes humains comme les ongles, les cheveux, les côtes, les doigts ou les orteils, les dents, la salive ou les crachats, le sang... pour certains rituels. Ainsi la notion d'ancêtre découle à la fois de cette conception de la personne, de l'âge du mort, de son charisme et du pouvoir exercé antérieurement dans la communauté des vivants et surtout à sa profonde connaissance des hommes et des choses. Ils sont surtout l'une des variantes fondamentales des systèmes référentiels et magico-culturel qui permettent au Mbéti de se situer dans le temps et dans l'espace, de comprendre et d'analyser certains phénomènes de son environnement avant d'entrevoir d'autres schémas explicatifs. En tant que créateurs de l'humanité et des institutions, ils sont en quelque sorte une source inépuisable de force pour les humains. A partir de cette conception, les Mbéti confère à l'ancêtre un rôle important dans leur système structurel tant au niveau de l'organisation sociale, du système du contrôle social, qu'au niveau l'économie, des systèmes thérapeutiques, de socialisation... au point que son omniprésence peut être présentée comme analogue à celle de Dieu dans la religion chrétienne.

Par conséquent le statut d'ancêtre prend un sens particulier. Ainsi tout mort ne devient pas automatiquement un ancêtre à partir du moment où cette consécration sociale et posthume est basée sur certaines idées maîtresses et sur des critères précis. Comme je l'ai souligné ci-dessus, le statut d'ancêtre renvoie à la fois au vécu du défunt, à son statut, à son comportement antérieur lors de son vivant... et aux conditions de sa mort. Ces conditions créent une distinction entre la bonne mort et la mauvaise mort. La bonne mort est celle qui a lieu dans des conditions normales, à un âge avancé et concerne les vieillards. Tandis que la mauvaise mort est celle qui surprend par sa soudaineté et touche souvent les adolescents, les adultes, les mères d'enfants... La distinction des morts formalise aussi le comportement des vivants à l'égard des défunts. 'Car n'est pas ancêtre qui le veut. La société des vivants ne *dirige vers ce paradis* que les morts qui remplissent certaines conditions bien déterminées' (D. Zahan, 1970, p.82). L'ancêtre est, donc un homme ou une femme d'un 'grand âge' qui a accumulé avec le temps une profonde expérience des hommes et des choses. Il s'agit exclusivement des vieillards qui quittent le monde des vivants par la bonne porte, c'est-à-dire à la suite d'une mort admise comme

normale.

Tandis que ceux qui meurent à fleur de l'âge et ceux que l'inexpérience de la vie classe dans la catégorie des enfants (c'est-à-dire les nourrissons, les adolescents et certains adultes) tombent dans l'oubli collectif. Ils n'accéderont pas au statut d'ancêtre. Dans cette catégorie, on retrouve ceux que les Mbéti nomment pudiquement *andja'amvouoro*<sup>19</sup>. Il s'agit des mort-nés, des fausses couches, des nourrissons et des adolescents; ceux que la société n'intègre pas dans le corps social et qui n'appartiennent pas à une catégorie particulière comme les déficients mentaux, les trisomiques, certains handicapés... exclus du statut d'ancêtre. Mais cette hiérarchisation statuaire ne signifie pas que ces personnes ( de leur vivant ) sont des exclus sociaux. Car la déficience mentale n'est pas un phénomène naturel pour les Mbéti. Elle est perçue comme la sanction d'un mauvais comportement d'un mort qui dépasse les capacités des vivants, et par conséquent les victimes ne doivent pas être doublement pénalisées dans leur existence. Les membres du lignage et les membres de la communauté villageoise se doivent de leur apporter assistance quel que soit le cas de figure. C'est à partir de cette conception que l'on n'attribue pas à cette progéniture le nom d'un ancêtre, afin d'éviter la multiplication de ces phénomènes. On craint surtout le retour des mauvais morts qui serait désastreuse pour le lignage.

Il faut préciser qu'un individu devient un homme chez les Mbéti à partir du moment où il peut bâtir sa maison, défricher un espace forestier pour son champ, participer à la chasse collective au filet et à d'autres activités de production des biens matériels, participer à certains rituels lignagers ou villageois, se marier et donner la vie.

Quant aux esclaves et aux prisonniers de guerre, même intégrés dans des lignages - considérés toujours comme étrangers- ils ne peuvent prétendre à ce statut. Non pas, à cause des mêmes raisons que la précédente catégorie sociale, mais simplement que leur phylum ancestral réside ailleurs. Ils n'ont ni une assise locale, ni une souche lignagère qui feraient d'eux des êtres appartenant entièrement à cet environnement. Et ce, malgré leur adoption, leur intégration surtout leur participation active à la vie du groupe; ils demeurent des éléments juxtaposés à la fois par leur origine et ne sont pas associés à la communion avec les ancêtres-fondateurs du lignage. Par eux, ne s'effectuera pas la pérennisation d'un quelconque phylum lignager dans la société, dans l'espace et dans le temps.

Cette catégorisation post-mortem est très édifiante au niveau des lieux d'inhumation : *antsouo*. Les vieillards et les adultes y sont les seuls à être inhumés. Tandis que les membres des autres catégories seront inhumés derrière les demeures familiales. Si bien que chaque famille compte, en raison de la mortalité infantile élevée, une à deux tombes dans son espace résidentiel. Même certains adultes inhumés dans les *antsouo* n'auront pas le statut d'ancêtre.

Telle qu'est définie la notion d'ancêtre, le système Mbéti consacrerait beaucoup de morts et le panthéon Mbéti serait composé uniquement d'ancêtres. Ce qui peut poser un certain nombre de problèmes notamment lorsqu'il faut rendre des cultes à des occasions

---

<sup>19</sup> *Andja'amvouoro* signifie littéralement en Mbéti l'eau de l'homme. En réalité, *Andja'amvouoro* désigne tous ceux qui sont dépourvus d'expérience sociale et qui meurent très jeunes. L'analogie avec la fluidité de l'eau vient du manque de constance et de force de l'être.

particulières ou dramatiques où il faut spécifier le destinataire d'un rite afin d'obtenir satisfaction ; d'où une autre distinction qui réduit la probabilité de devenir ancêtre pour les morts. Les ancêtres seront donc les chefs lignagers, les chefs de groupes domestiques, les chefs de clans, les chefs de village, certains devins, guérisseurs... Ce qui a amené L.V. Thomas (1982, p 138) à les répartir en deux catégories d'ancêtres: 'les ancêtres immédiats, ceux avec qui ou a des rapports généalogiques précis, historiquement déterminés, sont invoqués nominalement sur les autels [...]. Quant aux ancêtres lointains, ils constituent une collectivité anonyme, objet d'un culte syncrétique.'

L'analyse de la notion d'ancêtre montre comment s'effectue la stratification des morts dans la société Mbéti. Celle-ci confère aux ancêtres des fonctions importantes dans cette relation particulière entre les vivants et les morts. Les ancêtres demeurent pour les générations successives des vivants, malgré l'acculturation, une source inépuisable de force; d'où la proximité des demeures ancestrales et de celle des vivants. Cette relation complexe trouve une de ses expressions dans la structuration topographique du pays Mbéti. On ne peut s'éloigner des siens géographiquement. Car l'éloignement serait un signe de rupture symbolique des liens entre le monde des morts et celui des vivants.

## 1.2- La demeure ancestrale et les lieux cultuels

Les Mbéti répartissent l'espace villageois en trois domaines distincts: le village (*mpoho*), les lieux cultuels (*olèbè, mbissa ndjo, abalihi...*) et certains de ces espaces où on se procure les biens de subsistance (*angouono, amouoli, achouaha, èkèli...*) Le village est constitué des domaines lignagers, de maisons des groupes domestiques, des *olèbè* et d'une cour centrale. Il intègre aussi certains lieux cultuels qui peuvent être un coin de la demeure familiale, un carrefour des chemins, le cimetière, l'*olèbè*... Et les espaces où on se procure les biens de subsistance sont les champs, les lacs, les étangs, les fleuves. Pour l'ancêtre cette définition de l'espace villageois n'a pas de portée dans son existence en raison de son omniprésence et de sa représentativité sociale. Sa demeure officielle est l'*antsouo*.

L'*antsouo*, synonyme de cimetière d'aujourd'hui, est réservé à tous les défunts adultes et vieillards. C'est la résidence commune, à l'exception des jumeaux en bas âge et d'*andja'amvouoro*. La parcellisation des lieux d'inhumation répond à la catégorisation des morts déjà mentionnée. Cette première répartition suscite une parcellisation selon la place occupée au village (antérieurement) et selon le statut. La configuration du cimetière va de pair avec celle du village. L'*antsoua* n'est autre chose qu'une reproduction de l'archétype organisationnel du village des vivants. La parcellisation lignagère de l'espace villageois est reprise dans le cimetière; sauf qu'ici le chef du village occupe une position prédominante. Comme le chef du village, le dignitaire lignager est entouré des siens. Reposant sur cette structuration lignagère, le cimetière constitue à proprement parler un village de l'au-delà. Si bien qu'on constate d'énormes écarts entre les groupes de tombes. Ceux-ci font office de parcelle lignagère ayant entre elles des limites naturelles dont nul ne peut violer l'intégrité territoriale quelle qu'en soit la nécessité.

Par cette symbolique du patrimoine lignager, on comprend pourquoi les Mbéti transféraient souvent les vestiges des ancêtres de l'ancien au nouveau village; comme le

transfert aujourd'hui des restes de celui qui meurt à l'étranger<sup>20</sup>. Par cet acte, on conserve ce lien ineffaçable. Ils sont à la fois l'identification de la mort et la gravité d'une continuité existentielle. C'est à ce double titre de la mort et de la survie posthume que l'*antsouo* possède une dimension sacrée. C'est aussi une référence socio-historique pour la communauté villageoise qui pourra retracer les péripéties événementielles de son existence ou établir une périodisation de quelques faits importants. L'*antsouo* cristallise en lui aussi une triple dimension : dépôt des sépultures ancestrales, siège d'une force vitale et support relationnel entre les défunts et les vivants. En ce sens, l'*antsouo* ne correspond pas à une rupture de communion par la mort. Au contraire, les obsèques et les rituels qui s'ensuivent montrent à quel point on socialise par la mort.

Hormis l'*antsouo*, les Mbéti disposent d'autres espaces culturels qu'ils utilisent pour leurs prestations rituelles:

.  
le *mbiss ndjo* (l'arrière de la demeure familiale),

.  
le *mpana-Ndjo* (une façade de cette demeure) ,

.  
le *ntsènguè* (la savane qui entoure souvent le village),

.  
l'*olèbè*,

.  
certaines parties de la forêt (*souaka*),

.  
les carrefours (*abalihigui*),

.  
les espaces cultivés (*angouono*),

.  
les anciens villages (*mvouhou-è-mpoho*),

.  
l'ancienne demeure familiale (*ndjo èmvouhou*).

Cette distinction correspond à un usage spécifique qui singularise les lieux par rapport aux événements et aux rituels. Ainsi, les offrandes ponctuelles consécutives à une partie de chasse et de pêche, une récolte abondante sont faites dans le *mbissa-Ndjo*. Tandis que les offrandes événementielles ou conjoncturelles en nature (morceau d'étoffe...) le sont, soit dans l'*antsouo* (pour juguler le courroux des ancêtres), soit dans le *ndjo* et dans le *mbissa-ndjo*.

<sup>20</sup> Lors d'un changement de village, les vivants transportaient les restes de leurs défunts de l'ancien vers le nouveau village, pour s'assurer qu'ils déménageaient avec eux et que ceux-ci ne se sentent pas oubliés là où ils sont inhumés précédemment. Certains morts le réclamaient sous diverses formes : rêves, maladie, infortune, si leur descendance ne donnait pas la peine de le faire.

L'invocation des ancêtres a lieu souvent dans le *mpana-ndjo* ou dans le *ntsènguè*. Par contre, le sacrifice des animaux et des volatiles domestiques a lieu spécifiquement dans l'*antsouo* ou l'*olébè*. Cette distinction est l'aboutissement d'un processus de consécration plus ou moins long selon les circonstances événementielles et de l'argument divinatoire qui prescrivent le lieu correspondant aux volontés ancestrales.

Malgré cette diversité des lieux cultuels, les Mbéti limitent le nombre des officiants de ces rituels. En cas de maladie grave mettant en cause nommément un ancêtre et lorsque le rite de réconciliation ou d'expiation nécessite le sacrifice d'une chèvre sur la tombe de ce dernier, les personnes habilitées seront le devin, le guérisseur et le chef de lignage; le premier en tant que représentant des membres vivants du lignage et le second en tant qu'intercesseur occasionnel entre l'ancêtre et la victime. Pour l'offrande conjoncturelle qui a une valeur significative, le second est le seul habilité. Mais, l'offrande régulière ou ponctuelle peut être faite par les suppléants, les jeunes pour les initier au contact des forces ancestralisées.

Notons, enfin, que cette perception des lieux cultuels se limite au niveau familial ou lignager. Mais elle prend une dimension communautaire et villageoise pour les actes (comme la chasse, la pêche et les semis... ou des cas de maladie renvoyant à un acteur anonyme) impliquant des entités plus nombreuses à une grande échelle et nécessitant la coopération de plusieurs individus. Dans ce cas, la communauté agira en tant personne morale. La conjonction de ces paramètres fait que les Mbéti n'établissent pas de calendrier pour satisfaire une quelconque attente, ni pour faire une dévotion. Tout est fonction des événements.

Ces lieux-dits ont chacun une portée profonde par rapport aux enjeux sociaux et à l'ordre cosmologique. L'ancien village reste le siège du phylum social et celui des esprits ancestraux - même omniprésents dans le nouveau village. Le recoin de la maison, tout comme l'arrière-plan de la demeure ou de la parcelle familiale sont l'aspect vivant de la réalité humaine. Ils constituent avec le cimetière les composantes d'un même ensemble. C'est en ces lieux que l'homme affirme sa maîtrise partielle et sa domestication de l'espace naturel. Cela ne veut pas dire qu'il sous-tend ces activités tout seul. Cette parcellisation de l'univers villageois en micro-entités spatiales cultuelles traduit une valorisation à la fois de l'acte cultuel, de l'espace et de l'homme. La micro-entité cultuelle est ici un référent important qui, à lui seul, spécifie l'acte rituel, l'officiant et définit la structure organisationnelle.

Enfin, l'espace est non seulement lieu de reproduction sociale et de production matérielle, mais aussi celui de la reproduction des représentations sociales. Dans cette perspective la cosmogonie ethnique révèle sa substance pédagogique et historique pour les humains; et le lieu-dit devient une multitude d'éléments signifiants et signifiés dont chacun prend du relief par rapport à l'acte rituel ou productif. L'ambivalence de certains lieux - à la fois univers cultuels et univers productif ou cadre cultuel et cadre résidentiel-résume la conception et l'organisation fonctionnelle de l'espace chez les Mbéti; en même temps, elle élimine toute opposition entre le mystique et le profane, entre la forêt et le village. Le mystique s'intègre aux autres paramètres du vécu humain donnant une pertinence à cette complexité.

### 1.3- Le culte des ancêtres dans le système magico-cultuel Mbéti

Le culte des ancêtres est l'une des formes la plus ancienne des pratiques religieuses Mbéti et de nombreux groupes ethniques en Afrique dans la mesure où il a un caractère domestique et concerne tous les sous-lignages, les lignages, les clans, les villages et les chefferies royales... Sa pratique remonte à des temps immémoriaux. Le culte des ancêtres concerne indistinctement le père, la mère, le fils, les grands-parents... Et il n'est pas une affaire d'initiés ou d'adeptes, ni régi par des règles spécifiques aux sociétés secrètes ou initiatiques, aux confréries ou d'autres mouvements religieux. Bien qu'il existe des rites particuliers qui doivent être effectués par des officiants attitrés, la plupart d'entre eux peuvent être effectués par n'importe quel membre du lignage ou du groupe domestique. C'est le cas pour les offrandes aux ancêtres après une bonne partie de chasse. Elle peut être offerte par un fils, un neveu, un petit-fils, une soeur, une nièce...Ce qui permet à la fois d'être en contact permanent avec les esprits ancestraux et de maîtriser les termes et la finalité des prières rituelles, et surtout de consolider sa position dans le système lignager. Le culte des ancêtres est donc l'affaire de tous, et le respect de certains interdits incombe aussi à tous les membres du lignage et des segments. Par conséquent la place de l'ancêtre dans le système magico-religieux est importante.

Les Mbéti définissent l'ancêtre par sa profonde connaissance des hommes et des choses, par la création des institutions qui organisent le vécu des vivants et surtout comme leur géniteur et par la nature de son *holimi* lui conférant ainsi un statut spécifique. Mais son rôle semble délicat à circonscrire parce que son action est multidimensionnelle. Et comme il s'agit d'un être invisible, on ne peut pas le quantifier, ni le qualifier et il demeure anonyme. Néanmoins les Mbéti lui attribuent les actes positifs. Tandis que les actes déviants proviendraient des morts anonymes et des vivants. Dans ces conditions, l'ancêtre en tant patriarche doit assumer cette responsabilité sociale.

Cependant les multiples rites (offrandes, sacrifices et diverses prières) que les vivants lui destinent à différents moments et occasions sont supposés attirer sa reconnaissance<sup>21</sup>. Qu'il s'agisse des rites individuels ou collectifs (lignagers ou villageois par exemple) lors d'un décès, d'un mariage, de la naissance d'un enfant ou de jumeaux, d'un changement de village ou de l'implantation officielle d'un nouveau village, voire d'un sanctuaire, après une récolte abondante ou une bonne partie de chasse collective, il y a une communion entre le monde des vivants et celui des morts qui transcende l'aspect du vécu immédiat pour mettre en évidence la symbolique d'un esprit systémique. Cette communion s'effectue à travers des objets magiques et des rites conférant à l'ancêtre une dimension transcendante par rapport à l'homme. Et par sa connaissance des choses et des hommes, l'ancêtre représente un puissant pouvoir dans plusieurs domaines sacré, juridique, économique et moral. C'est cette grandeur ambivalente (de devin-guérisseur et guerrier à la fois protecteur et assassin ou de chef lignager à la fois rassembleur et sorcier) qui accroît sa force dans ces sociétés de faible dimension démographique.

Comme, jadis, les chefs de village étaient exclusivement des chefs lignagers et

---

<sup>21</sup> Cela ne revient pas à dire que son rôle soit déterminant dans tous les domaines, ni que le vivant soit tributaire à tout instant de son apport.

claniques, des devins-guérisseurs et des guerriers, les Mbéti avaient progressivement intégré dans leur système d'organisation sociale l'argument de l'assise sacrée du pouvoir; par conséquent tout acte rituel doit nécessairement se référer à eux qui sont à l'intersection entre les esprits ancestraux et les génies cosmiques et les vivants.

Prenons, par exemple, le ressentissement de l'ancêtre qui se traduit par la maladie affectant un membre de son lignage pour saisir son rôle dans le système Mbéti.

Voici une invocation prononcée par le chef lignager lors d'un rite thérapeutique :

- Hè Da, bè ankaha, bè atara, bè angoho, bè ankouoro abissi !
- /Hè/ Patriarche/ vous/ les grands-parents/ vous les pères/ vous les mères/ vous les oncles/ à nous/
- Yo mè Ongapéna, mouana bè, ndala bè !
- /C'est/ moi/ Ongapéna/ fils/ votre/ petit-fils/ votre/
- Bissi kouoni, mouana bè, ndala bè Awonga ho bièlè !
- /Nous/ ici/ fils/ votre/ petit/ votre/ Awonga/ est/ malade/
- Nga ébiga kouna !
- / La maladie/ dure/ beaucoup/
- Bissi léva achouha !
- /Nous/ sommes tombés/ les forêts/
- Bissi léva antchèhè !
- /Nous / sommes tombés/ les savanes/
- Bissi léva angouono !
- /Nous / sommes tombés/ les champs/
- *Bissi lékia andjalé !*
- / Nous/ avons coupé/ les rivières/
- *Léyila enga. Enga éva bè !*
- /Consulter / les devins/ Les divinations/ tombent/ vous/
- *Wè da, w'obima, w'obala nkala!*
- / Toi/ patriarche/ tu boudes/ tu es / en colère/
- *Bissi bana bè, bissi andala bè lémiyoha nkala bè yia !*
- / Nous/ fils/ toi/ Nous/ petits-fils/ vos/ avons entendu/ colère/ votre/

- *Hè Da Awonga mouana wè, ndala wè hodjélé ho mvouoro!*
- / Hè/ patriarche/ Awonga/ Fils/ ton/ ndala/ ton/ l'idiot/ homme/
- *Ndè adja antsibi, ndè agnoua amièyi, ndè hofouo hondjé !*
- / Il/ mange/ les matères fécales/ il / boit/ les urines/ il/ dort/ dehors/
- *Bissi bana awè, bissi andala awè lékora étoumou nkama mobé mochi bissi wè !*
- / Nous/ les enfants/ à toi/ nous/ les petits-fils/ à toi/ avons fermé/ des offrandes/ 100/ le mal / fait/ par nous/ à toi/
- *Nga Awonga éyia mangaha awè !*
- / La maladie d'Awonga / est/ les Mains/ à toi/
- *Hè Da koula Awonga, lessalaha ndè!*
- / Hè/ patriarche/ lâches/ Awonga/ soignes/ le /
- *Hochouo ndè kotémouè, ndè koyè andja !*
- / Demain/ il/ se lève/ il/ part/ à l'eau/

Traduction

- A toi notre patriarche, à vous nos grands-parents, à vous pères, à vous nos mères, à vous nos oncles !
- C'est moi Ongapéna, votre fils, votre petit-fils !
- Nous ici, votre fils, votre petit-fils Awonga est malade !
- Sa maladie perdure!
- Nous avons traversé les forêts !
- Nous avons traversé les champs !
- Nous avons traversé les savanes !
- Nous avons traversé les fleuves !
- Nous avons consulté les devins. Ces derniers vous attribuent la responsabilité de la maladie d'Awonga !
- Toi notre patriarche, tu as boudé, tu t'es fâché contre nous pour notre comportement !
- Nous tes enfants, tes petits-fils avons saisi ton ressentiment !
- Mais Awonga ton fils, ton petit-fils est un idiot, il mange les matières fécales, il boit les urines, il dort dehors !

- Nous souffrons comme vous de son mauvais comportement !
- Nous vous implorons, veuillez accepter nos offrandes expiatoires pour tout le mal que nous avons occasionné !
- Lâchez-le-nous, soignez-le pour qu'il aille aux champs, à la chasse dans les prochains jours; sa santé relève de votre compétence !
- Vous, notre patriarche, vous nos parents, vous nos oncles !
- Pardonnez-lui ces errements successifs !
- Pardonnez à nous tous nos errements quotidiens !
- Protégez-nous des forces nocives, offrez et garantissez-nous la chance dans toutes nos entreprises futures !

Cette invocation est une sollicitation. Elle défie l'esprit de l'ancêtre-géneur à travers ses fonctions: de concepteur des lois, d'agent de contrôle social et de sécurisation et de puissance tutélaire. Là se situe l'importance des esprits ancestraux utilisés dans les sociétés initiatiques ou secrètes. En effet, elles utilisent ici la fois cette puissance ambivalente de l'ancêtre, cette symbolique de géneur des vivants qui maîtrise la connaissance des hommes et des choses, cette assise du pouvoir qu'il a conçu et légué aux vivants. Son ubiquité, son immanence et son invisibilité en font une des forces vitales indispensables à leur fiabilité et leur légitimation sociale. Pour ce faire, les concepteurs de leurs reliquaires emploient les vestiges des grands chefs lignagers et villageois, des devins-guérrisseurs, des grands chasseurs et agriculteurs, des célèbres *Ankani* et *Anga* monkéra comme symboles de cette puissance ancestrale. Comme la présence de l'os frontal d'un fou et des menstrues d'une femme introduisent la notion de dangérosité.

Il semble qu'à travers l'usage des symboles matériels, il y a l'idée de pérenniser le lien entre les vivants et les ancêtres, d'impliquer davantage les seconds dans le vécu des premiers et une reconnaissance de leur rôle. Cette conception sacralise la vie post mortem et lui confère une autre dimension justifiée seulement par les mythes et des actes attribués aux morts. Ce mécanisme d'habilitation post mortem structure non seulement les rapports entre les deux univers ou l'organisation sociale mais aussi l'éthique traditionnelle. Car la mort n'est plus un simple fait biologique mais un élément d'élaboration des mécanismes d'organisation sociale, de définition de l'existence humaine, des fonctions et d'appartenance catégorielle.

On retrouve ici cette idée que la puissance magique d'un être est renforcée par la mort ou que celle-ci la dote d'un atout supplémentaire. En ce sens, la mort apparaît comme un moment de l'existence humaine ou comme un sacrifice continué qui lui confère une portée bénéfique pour les vivants; en même temps cela efface l'aspect négatif qu'elle produit dans l'organisation sociale. Cette conception de la mort ou de la vie post mortem est aussi symptomatique du rôle réservé à l'ancêtre chez les Batéké (de la région des Plateaux) où le corps du chef-défunt est momifié et conservé dans une case (en position accroupie) pendant six mois à une année (selon L.O. et E. O. mes deux informateurs Batéké). Un rituel permet de l'entretenir régulièrement durant cette période avant son

inhumation officielle. Cette période favorise l'appropriation du pouvoir magique du défunt<sup>22</sup> par les vivants et sa fixation dans le cercle lignager. Enfin, elle montre que la dynamique du groupe procède d'une complémentarité des vivants et des morts. Tandis que chez les Mbéti, la confrérie de l'Onkani ressitue les enjeux au niveau du pouvoir supraclanique, et de l'intérêt communautaire.

## 2 -L'ONKANI : La confrérie des dignitaires Mbeti

### 2.1- Genèse et finalité de l'Onkani

Dans son acception première, l'Onkani désigne la catégorie des grands chefs, des nobles et des grandes personnalités chargée d'assumer les fonctions supérieures dans la société; c'est-à-dire l'exercice du pouvoir. Il s'agit d'assurer la stabilité politique et l'équilibre social en défendant la société contre ses propres faiblesses et en aménageant les adaptations nécessaires qui ne soient pas en contradiction avec ses principes fondamentaux. Ce sont probablement ces caractéristiques qui ont amené M. Alihanga à le définir comme 'une société secrète de gouvernement où s'exprime une dualité : politique et sacré'. En réalité, il s'agit d'une confrérie regroupant exclusivement les notables des villages, les grands chefs de lignages et de clans (nantis d'une profonde connaissance des hommes et des choses) reposant essentiellement, selon nos informateurs, sur l'oeuvre et les principes édictés par un personnage légendaire et mythique **NKANIHI** dont les axes d'action sont:

· établir la justice et l'égalité entre les individus en luttant contre les abus de pouvoir ou l'autoritarisme de certains chefs claniques,

· instituer un système normatif et structurel afin de limiter les conflits à l'intérieur de la communauté Mbéti,

· donner au pouvoir un fondement magique pour agir efficacement.

Tout commence par la constitution d'un groupe d'hommes capable d'interpréter les prophéties d'un adolescent Nkanihi, d'analyser ses messages et de les traduire en rapport avec la réalité sociale. Mais la concordance de ces prédictions avec certains faits fit craindre aux tenants du pouvoir clanique la légitimation d'un adolescent qui n'avait pas encore fait ses preuves dans des domaines spéciaux comme les guerres, la chasse des mammifères dangereux ou les batailles inter-ethniques ; ou qui n'avait pas suivi les rites afférents au pouvoir. Jadis, il fallait, par exemple, capturer un gros gibier, participer activement et de manière convaincante à une razzia et à une guerre; capturer un ennemi ou apporter un objet symbolique pour accéder à la catégorie de notable pour certains ou de chef clanique pour les autres.

---

<sup>22</sup> Ce défunt est, dans la plupart des cas, un chef clanique ou lignager, un devin ou un guérisseur...

C'est au cours d'une razzia chez les Mboko (groupe ethnique voisin) que Nkanihi s'affirma comme grand stratège à la surprise des aînés. Et il devint par la suite le suppléant incontestable de son oncle dans le domaine phytothérapeutique. A la mort de ce dernier, Nkanihi, la trentaine passée, prit le relais sans aucune opposition de la gérontocratie clanique. Il s'agit là d'une légitimation sociale qui lui permettrait d'accomplir ses ambitions à l'échelle supraclanique ou territoriale élargie.

En succédant à son oncle défunt, Nkanihi<sup>23</sup> apporta une touche nouvelle à la pratique divinatoire et phytothérapeutique. La maîtrise de cette pratique et cette nouvelle dynamique créèrent autour de lui un consensus qui élargissent son influence aux autres clans. Sa renommée s'est accrue au fil des exploits réalisés tant sur le plan divinatoire, thérapeutique, prophétique que dans sa stratégie d'organisation. C'est surtout le groupe de ses partisans qui devint peu à peu une organisation bien structurée tant au niveau philosophique qu'au niveau fonctionnel où les fonctions étaient clairement définies pour chaque membre. Et il apparaît aussi comme une structure de réflexion sur les problèmes sociaux, le statut de l'humain, le rôle des institutions et sur l'esprit de certaines catégories normatives. Ses partisans devaient surtout repenser la philosophie de l'organisation sociale afin de faire valoir l'égalité des droits entre les individus, et réduire les abus de pouvoir des dignitaires claniques. C'est dans cette perspective qu'ils avaient, sur l'initiative de Nkanihi, créé diverses fonctions juridiques: juge (*Nkani*), avocat (*Hòntsèligui mbali*), huissier (*Ntoma*) ... Mais sa mort ne lui a permis de réaliser ses ambitions.

Sa mort brutale et le non-respect de ses recommandations sur sa succession et ses obsèques par les membres de son clan furent des raisons fondamentales pour démontrer aux vivants sa puissance (à travers sa capacité de nuisance) et surtout son pouvoir sur eux. Une soudaine maladie (caractérisée par la perte de vue, l'aphonie et l'impossibilité de tenir debout) frappa à la fois l'héritier désigné et le chef de son clan. Cet acte répressif amena les chefs de son clan à reconsidérer leur position en appliquant à la lettre les recommandations de Nkanihi notamment l'acceptation des chefs d'autres clans, des devins, des guérisseurs, des détenteurs du savoir sur la mémoire collective dans son association. Cela ne signifie pas que la sélection des membres soit abandonnée. Car les membres (outre leur âge et leur connaissance des choses et des hommes) doivent faire preuve d'une probité morale, d'un charisme et d'un grand esprit de cohésion pour assumer leur fonction. C'est à partir de ce moment que se constitua véritablement la confrérie appelée Onkani qui, peu à peu, a acquis une dimension communautaire.

Les nouveaux membres seront recrutés - à la longue et toujours- dans (le clan de) la descendance des anciens membres. Paradoxalement, l'acceptation de diverses catégories sociales n'entraîne pas des adhésions massives à l'Onkani dans la mesure où l'initiation est subordonnée au nombre (très limité) de postes à pourvoir consécutifs à la mort des détenteurs (membres du lignage) et à la volonté du parrain de choisir et de présenter un filleul (jugé compétent). Si bien que les initiations étaient rares; et que certains villages n'avaient pas de Nkani et d'autres pouvaient avoir deux à trois Ankani selon la filiation de leurs habitants et leur démographie.

Dans ces conditions, l'initiation à l'Onkani prend un sens particulier parce qu'elle

---

<sup>23</sup> On peut situer ces événements, après des recoupements des données recueillies, sur le terrain à la fin du XIXème siècle.

repose sur le mythe de Nkanihi et sur une sorte de pouvoir magique incontrôlée par le vivant. Ce pouvoir magique est supérieur à l'être vivant; et il doit à tout prix le contenir pour ne pas qu'il devienne dangereux pour la société. C'est pour cela que l'impétrant devait satisfaire à des conditions préétablies; même pour le successeur qui est déjà choisi dans sa lignée, formé par un parrain (de son vivant) et qui exerce déjà le pouvoir. Elle aura lieu dans le cas de la succession d'un frère, d'un fils, d'un neveu... et pour la cooptation d'un devin-guérisseur, d'un chef clanique ou simplement d'un homme très charismatique. De fait étaient exclus les esclaves, les voleurs, les prisonniers de guerre, les menteurs.

L'initiation comporte deux parties. La première partie, qui porte sur l'enseignement des schèmes de l'Onkani, dure huit jours et se déroule entièrement dans le sanctuaire *Kouomo-onkani* situé dans un bosquet ou dans la forêt à quelques kilomètres du village. Elle commence par de multiples incantations prononcées par le chef de l'Onkani et le Nkani-officiant. Celles-ci ont pour objet de présenter les enjeux socio-politiques de l'initiation, de valoriser du rôle des ancêtres-fondateurs de cette confrérie dans le système structurel et surtout de pérenniser l'ethos Mbéti. Puis s'ensuit la présentation du nouvel adhérent par son parrain et le Nkani-officiant au collège des Ankani, aux esprits des fondateurs de l'Onkani (c'est-à-dire Nkanihi et ses disciples). L'impétrant est muni, selon nos informateurs, d'un objet symbolique (le pénis séché) du défunt auquel il succède ou des rognures d'oncles ou des cheveux d'un parrain. Cet objet symbolique est synonyme de la caution du parrain et de l'acceptation de l'intégration de l'impétrant dans l'Onkani.

Dans ce contexte particulier, la puissance des invocations réside dans leurs formules sacrées qui l'exprime, plus que dans sa signification; et plus encore dans la manière dont cette formule sacrée est énoncée, dans la concentration mentale qui l'accompagne.

Cette première phase est consacrée à l'approfondissement des connaissances (acquises auprès des parrains) sur les essences végétales et animales, sur la philosophie des catégories normatives, sur les mécanismes de règlement de conflits, le comportement humain, surtout les théories et la pratique du pouvoir au niveau communautaire ou d'une zone donnée. Cet approfondissement a pour but aussi d'inculquer aux futurs Ankani l'esprit critique, l'abnégation, l'impartialité, le sens et la primauté de l'intérêt communautaire, la notion de justice et d'égalité. C'est à la fin de ce cycle que s'effectuera une répartition de fonctions dans l'Okani: juge, avocat, huissier, conciliateur, négociateur, guérisseur, spécialiste des affaires magico-religieuses... Cette répartition des fonctions entérine, dans la plus part des cas, le choix du parrain. Elle met en évidence le travail effectué par les parrains en dehors du cadre initiatique du *kouomo-onkani* et les moyens d'expression et les acteurs de l'Onkani. Ce sont leurs expériences et leurs connaissances des Ankani-parrains qui sont des atouts indéniables pour l'Onkani.

Ces caractéristiques et la philosophie de cette confrérie font qu'elle ne comporte pas de rites pénibles (comme dans certaines initiatiques et secrètes) comme si l'exercice du pouvoir excluait l'usage de la force. Et pourtant la prise et l'application des décisions graves (comme la bannissement, le dédommagement par l'octroi d'un esclave) est l'expression de la force. Cette subtilité de l'Onkani essaie de voiler l'usage symbolique de la force qui est l'un de ses mécanismes essentiels.

Ces premiers moments de l'initiation revêtiront un caractère sacré avec l'usage de l'argile rouge. Car l'argile rouge est le symbole du pouvoir et de l'Onkani (elle n'est utilisée que pour des rites liés à des faits graves ou pour ceux qui concernent les Ankani ou les grands de lignages). Les impétrants se font enduire cette argile rouge mélangée à d'autres substances végétales et animales sur leur corps par leur parrain. Cette potion a pour objet d'imprégner dans le corps des nouveaux Ankani la puissance magique de l'Onkani. 'A la fin du rituel, l'officiant vêt le nouvel élu des insignes de Nkani: une peau de renard et une plume rouge de perroquet (*akouka*). Quand il aura gravi un nouvel échelon, il portera la plume de *nkoga* d'où son titre de '*Nkani a nkoga*' (M. Alihanga, 1976, p 135). L'imprégnation de cette puissance de l'Onkani exige du nouveau Nkani l'observance de quelques interdits comme l'abstinence sexuelle et un repos durant quelques jours après l'initiation. Il devra marquer son changement de statut par un acte symbolique dont la nature fera valoir l'intérêt collectif. Par, exemple, régler un différent délicat en un temps record ou faire un don symbolique aux personnes fragilisées par l'âge et la maladie. A partir de cet instant, il jouira de la respectabilité due au statut et devra se consacrer entièrement aux affaires de la communauté. Enfin le retour du nouveau Nkani au village sous escorte et sa présentation à la population du village au cours d'une cérémonie solennelle mettent fin à cette première phase.

La seconde partie de l'initiation qui est plus pratique s'effectuera au village et s'échelonna sur quatre à cinq ans. Elle permet au Nkani de mieux maîtriser certains aspects du système politique en se confrontant réellement à la réalité et de forger sa personnalité. Elle sera un moyen lui permettant de gravir progressivement les différents grades de la confrérie. Cette phase (qui est aussi importante que la première) passe souvent inaperçue pour les néophytes dans la mesure où elle s'effectue durant l'exercice des fonctions de Nkani et elle ne comporte aucun rituel public.

Aussi l'importance de l'Onkani dans l'organisation du système Mbéti et sa vocation supraclanique fit qu'il s'adressa d'abord aux personnalités charismatiques, à celles qui ont des expériences diversifiées, aux représentants des grands clans et lignages, aux devins, aux chasseurs... Ces personnalités constitueront le **collège des grands Ankani** (ou le collège des sages). Cette instance collégiale sera de forme pyramidale et s'appuiera sur les structures locales ou régionales. Mais ce mode d'organisation ne fait de l'Onkani une institution véritablement centralisatrice; puisque les Ankani locaux ou les chefs claniques ou lignagers conservent la maîtrise de certains domaines (comme le règlement des conflits, le domaine économique) de la vie publique dans leur entité. Néanmoins certaines caractéristiques de l'Onkani laissent profiler cette impression. D'autant plus que, supervisant les diverses structures locales ou sous-régionales, le collège des Ankani s'occupe des enjeux stratégiques notamment de l'organisation territoriale, des batailles inter-ethniques et des travaux d'intérêt collectifs comme le tracé des pistes, l'édification des ponts, le commerce, les négociations inter-ethniques... Il est exclusivement dirigé par des personnalités d'un âge avancé dont le charisme et la sagesse les élèvent à un niveau supérieur dans les clans, les villages ou les contrées où ils ont déjà fait leurs preuves. Ils se consacrent uniquement à la cause et aux affaires ethniques impliquant une complémentarité avec les chefs de villages et de clans non-initiés.

En s'arrogeant les prérogatives les plus essentielles dans le système Mbéti, l'Onkani

s'impose en institution dominante lui permettant d'organiser la société, de créer et légitimer les hiérarchies, le mode de différenciation ou de stratification des acteurs sociaux, les divers ordres selon ses normes. Cette tendance est manifeste à travers l'introduction des notions de collégialité du pouvoir et des fonctions, de la primauté des intérêts communautaires, de l'obligation sociale, de supraterritorialité des institutions (qui permettrait de fédérer les différentes tendances claniques et de faire face à certains événements de grande envergure)... Cette conception de l'organisation de la société et du système politique remet en cause l'ordre existant et oblige certaines chefferies à s'adapter à cette nouvelle configuration du pouvoir. Elle est d'autant plus intéressante qu'elle institue de nouvelles règles pour l'exercice du pouvoir. Mais cette conception comporte beaucoup d'inconvénients dans la mesure où un autre mode d'exercice du pouvoir peut être perçu comme contraire ou non valable et que l'Onkani devient monopolisateur du pouvoir.

Progressivement, l'Onkani confirme sa démarche unitaire ou fédérative en associant tous ceux qui, dans des domaines donnés, contribueront d'abord à l'élaboration d'un projet social, pérenniseront l'éthique communautaire; puis en définiront les catégories normatives. Du coup le pouvoir ou l'exercice légal du pouvoir s'identifient au système de l'Onkani. C'est pourquoi les chefs claniques, lignagers, les juges, les huissiers, les devins et les guérisseurs encore non-membres de l'Onkani se voient dans l'obligation d'y adhérer ou d'être cooptés pour, en quelque sorte, être en conformité avec la norme en vigueur et surtout légitimer leurs actes.

Au fil du temps, l'Onkani concentre en lui tous les niveaux et les formes de pouvoir au point que le terme de Nkani ou Onkani sont devenus dans la langue Mbéti synonymes du pouvoir ou de grandeur de la personnalité. C'est-à-dire qu'il contrôle les domaines de la justice, de la direction des villages, des rapports interclaniques, du mariage... Mais cette position dominante dans le système Mbéti fit que l'Onkani fut l'une des institutions à être détruites par l'administration coloniale. Le découpage du pays Mbéti (comme d'autres régions sous l'administration coloniale française) en cantons, en sous-préfectures et préfectures; la nomination à la tête de ces entités administratives des personnalités étrangères et non issues de l'Onkani, l'instauration des tribunaux d'Etat, l'implantation des écoles... ont, certes, pour objet d'instituer un nouveau de fonctionnement des structures politiques mais surtout réduire l'importance de l'Onkani. Progressivement il perd sa raison d'être et son assise territoriale. Il voit son champ d'expression et compétence se réduire. Cette désagrégation du système Mbéti en général s'est poursuivie avec la marxisation du pouvoir politique congolais à partir de 1963. Les sections de villages du M.N.R succéderont aux chefferies de canton et de villages. Celles-ci seront remplacées à leur tour dès 1970 par des Comités du parti de villages. Partant, les modes d'accès au pouvoir ne reposeront plus sur les critères de l'Onkani. Etre membre de cette confrérie ne donne plus accès au pouvoir. Dorénavant, il faut faire partie de la fonction politique ou d'un parti politique, être lettré, être coopté et promu par le pouvoir politique.

En outre, la scolarisation, l'urbanisation et le monétarisation de l'économie, donnent à la société une autre conception de la vie et du pouvoir. Les enjeux d'antan n'ont plus d'attraction auprès des jeunes générations, qui rêvent de poste administratif loin de leur cercle ethnique. Ces nouveaux créneaux, porteurs d'avenir, s'éloignent du cadre

traditionnel d'exercice du pouvoir local; tout se situe maintenant au niveau urbain (pouvoir économique et politique). Les micro-entités ethniques doivent leur organisation politique, économique, judiciaire à des instances nationales et par conséquent deviennent un champ d'expérimentation des nouvelles méthodes de gestion, c'est-à-dire le laboratoire des décisions politiques, économiques, culturelles....

Bien dévalorisé sur le plan des institutions étatiques et démuné de ses moyens d'expression, l'Onkani demeure symboliquement présent dans la mémoire collective des Mbéti à travers ses principes et sa philosophie. On peut même dire qu'il est opérationnel dans les domaines magico-culturel et de la production des biens. La disparition de cette confrérie illustre les faiblesses des systèmes claniques ou lignagers qui n'ont pas un type d'organisation centralisée ou fédérative. Car elles ne peuvent pas faire face à des systèmes bien structurés ou à des phénomènes de grande envergure. Ils les subissent et finissent par disparaître.

### **3 - L'ONKERA : La confrérie des jumeaux**

#### **3.1- Le statut social des jumeaux**

La naissance des jumeaux est- contrairement à celle des enfants ordinaires- un événement particulier dans beaucoup de sociétés africaines, amérindiennes, antillaises... parce qu'elle renvoie à des mythes, à des phénomènes ou des expériences humaines extraordinaires qui font de cette progéniture une sorte 'd'esprits vivants'. De ces mythes, de ces expériences humaines découlent diverses conceptions de la gémellité et du statut social des jumeaux. Ainsi dans certaines sociétés les jumeaux sont perçus comme bienfaisants, positifs, voire divins. Tandis qu'ils sont, dans d'autres, dangereux. Cette diversité s'exprime aussi bien dans les rites, les comportements sociaux qu'au travers des récits mythologiques et cosmogoniques.

G. Pison (1989, pp 245-269) et F. Leroy (1995, pp 21-29) ont établi chacun un classement très intéressant des groupes ethniques selon leur conception de la gémellité. Classements qui se recoupent dans la référence aux catégories mythiques malgré leur différence numérique (trois catégories pour G. Pison et deux pour F. Leroy). Leroy distingue les groupes ethniques selon que les jumeaux sont honnis et honorés. Sa catégorisation des jumeaux repose sur 'l'idée rencontrée chez certaines populations au sud du Zambèze, la gémellité résulte de l'intervention des forces surnaturelles néfastes et qu'elle constitue, dès lors, un danger pour le clan. C'est ainsi que les Berg Dawaras considèrent la naissance gémellaire comme une souillure dont pourrait résulter la mort du chef de village. Pour les Makarangas, les Barendas, les Basutos et les Bechunas, les jumeaux sont, de même, une espèce de monstruosité, génératrice des pires calamités. Enfin, aux yeux des Bochimans, des Fingos et de certains Zoulous, ils sont le produit d'une relation sexuelle avec les démons... Les Pomos de la Californie du Nord justifiaient le sacrifice des enfants jumeaux en les considérant issus de la malédiction d'un ennemi...' (F. Leroy, 1995, pp. 21,23)

Tandis que les jumeaux honorés sont pour les Indiens des tribus Yuma de la vallée du Colorado, 'des êtres immortels d'origine céleste qui décident de temps à autre

d'incarner des êtres humains pour séjourner sur la terre. Pour ce faire, ils s'installent dans l'utérus d'une femme enceinte dont le fœtus n'a pas encore acquis sa personnalité propre, c'est-à-dire, selon les Mohaves, avant le sixième mois lunaire de gestation. La descente des cieux des jumeaux serait accompagnée de perturbations atmosphériques comme l'éclair ou la tempête, confirmant, une fois de plus, leurs liens avec le dieu du tonnerre [...]. La présence des jumeaux est considérée comme un honneur par les Mohaves qui leur témoignent le plus grand respect et font tout pour leur être agréables afin qu'ils consentent à rester sur terre'. (F. Leroy, p 27.). Cette conception est quelque peu identique à celles des Yoruba du Nigéria et des Mbéti, des Tégoué, des Kouyou, des Makoua du Congo (que nous avons pu observer, même si elle ne repose pas sur les mêmes variantes mythiques) où la naissance donne lieu à un rituel spécifique. Ils portent des noms spécifiques: Taiwo pour le premier né et Kéhindé pour le second chez les Yoruba.

G. Pison (1989, pp.245-269) établit sa distinction des catégories sur le comportement selon qu'il y a manifestation de:

1. l'amour des jumeaux
2. l'aversion pour les jumeaux
3. les conceptions intermédiaires (favorables, défavorables et intermédiaires).

J.C. Pons et R. Frydman (1994, p 115) qui reprennent ce classement soulignent que 'dans les conceptions africaines, les jumeaux étaient présents à la fondation du monde, les premiers hommes étaient des couples de jumeaux de sexe différent. A la suite des fautes commises par les ancêtres, les hommes durent payer un lourd tribut : la perte de leur jumeau'. Selon M. Cartry, pour les Dogon, les Bambara et les Malinké, 'les jumeaux rappellent et incarnent l'idéal mythique. Ils sont comme les représentants d'un état de perfection antologique, état que les non-jumeaux ont définitivement perdu... La naissance de jumeaux rappelle cette condition heureuse et c'est pourquoi elle est partout célébrée avec joie'<sup>24</sup>. Tandis que pour les Mbéti, cette naissance est une réincarnation des défunts<sup>25</sup> et par conséquent la progéniture et leurs parents sont vénérés pour leur pouvoir. La rareté des jumeaux renforce ici leur caractère mythique et sacré. En outre leur naissance dans un clan ou un lignage donné est perçue comme une reconnaissance explicite des ancêtres à l'égard des vivants. Ceux des lignages qui en sont dépourvus se sentent quelque peu abandonnés des leurs. La situation est dramatique pour ceux qui les perdent dès leur jeune âge. C'est en ce sens que la naissance gémellaire est considérée pour les Mbéti comme un phénomène particulier par sa symbolique mythique et dans les

<sup>24</sup> M ; Cartry, introduction, in la notion de personne en Afrique noire, paris, C.N.R.S, 1973, pp 15-32

<sup>25</sup> Il s'agit ici des défunts (adolescents, adultes) qui tombent rapidement dans l'anonymat. Leur apport dans le vécu des vivants passe souvent inaperçus parcequ'ils n'appartiennent pas à la catégorie d'ancêtre.

rapports entre les vivants et les morts.

Revenons au classement de Pison. Dans sa première catégorie, les jumeaux apportent la chance et sont la fierté de leur famille. Ils sont, avec leurs parents, vénérés. Cependant sa seconde catégorie est constituée par les groupes ethniques qui pratiquent l'infanticide ou l'exposition de l'un ou des deux jumeaux. Leur mère était souvent mise à mort. Dans certains cas plus favorables, elle était chassée du village et demeure impure pendant un temps donné à l'issue duquel elle devait suivre des rites de purification. Ces conceptions négatives de la gémellité prennent également leur source dans les mythes. En Afrique centrale, par exemple, Chez les Ndembu et les Lélé, par exemple, les naissances multiples font partie du monde animal et pour cette raison les jumeaux sont considérés avec aversion'(J. C. Pons et R. Frydman, p 115).

Enfin les conceptions intermédiaires rassemblent les groupes ethniques qui considèrent les jumeaux ni avec aversion, ni avec amour. Les jumeaux ' sont à la fois craints parce qu'ils peuvent être la source de malheur et vénérés en raison de leurs pouvoirs. C'est le cas des Haïtiens pratiquant le Vaudou. Les jumeaux *Marassa* vivants ou morts sont investis d'un pouvoir surnaturel qui fait d'eux des êtres d'exception. Dans le panthéon Vaudou, une place privilégiée leur est réservée à côté des grands mystères. D'aucuns prétendent que les *Marassa* sont plus puissants que les *Loa* [...]. Toute famille qui compte des jumeaux parmi les siens dans une de ses lignées ancestrales doit, sous peine de châtement, leur faire des offrandes et des sacrifices. Parfois une famille frappée par une suite de malheurs apprend de la bouche d'un *Houngan* qu'elle est punie pour avoir négligé les *Marassa* appartenant à sa lointaine parenté [...]. Les jumeaux morts sont divinisés et leurs esprits sont d'autant plus redoutables qu'ils ont la réputation- à l'égal des jumeaux vivants- d'être emportés, violents et d'une extrême susceptibilité ' (A. Métraux,1977, pp.129-130). Ce qui oblige les membres de leur lignage à avoir beaucoup d'égards envers eux et à prendre beaucoup de précautions pour que ne pas frustrer les jumeaux. Car, il suffit de peu de chose pour qu'un jumeau se retourne contre le fautif et le sanctionne.

A partir de ces deux classements des groupes ethniques, les Mbéti peuvent appartenir à la première et la troisième catégories selon celui de G. Pison et à la deuxième catégorie selon celui de F. Leroy. D'autant plus que les rituels liés à la naissance, la sortie et la mort des jumeaux et bien d'autres comportements sociaux associent la singularité de leur statut social à celui des ancêtres réincarnés en eux. Elle renvoie à ce mythe que m'a conté un de mes informateurs à Aboumi dans la préfecture d'Okondja (province du Haut-Ogooué au Gabon): 'Les futurs premiers jumeaux (encore à l'état embryonnaire) avaient multiplié des indices pour annoncer leur naissance afin que leur clan prenne des dispositions; et ils avaient même édicté des normes rituels correspondant à leur statut. Malheureusement la présence inexplicquée des plumes rougeâtres du perroquet<sup>26</sup> dans la case familiale, la capture facile de certaines antilopes, la multiplication d'incidents qui incitent à la prudence, la régularité des rêves laissant prévoir une naissance gémellaire n'avaient pas modifié le comportement des membres du clan. Cette naissance a été vécue comme tout autre sans rituel approprié. Et cette

<sup>26</sup> Le perroquet est depuis lors l'oiseau totémique des jumeaux chez les Mbéti.

négligence des chefs du clan frustra les jumeaux qui infligèrent une paraplégie à l'un d'eux. C'est la consultation divinatoire effectuée par un *Nga* qui révéla les causes de la maladie, les moyens rituels et la thérapie appropriée'. C'est à partir de ces rituels que les jumeaux ont acquis ce statut sacré, que les Mbéti instituèrent l'ensemble des rites lié à la gémellité.

Le phénomène de la sacralité des jumeaux s'est probablement amplifié et pérennisé par la multiplication des naissances gémellaires, le comportement des jumeaux et d'autres phénomènes sociaux qui avaient amené certains parents à constituer une confrérie mixte pour de faire face aux problèmes qu'ils posent ; maîtriser certains aspects liés à leur vécu comme l'interprétation des rêves, la phytothérapie inhérente aux maladies (qui leur sont attribuées), leur pouvoir magique... Progressivement s'est constituée et affirmée une véritable équipe de connaisseurs de l'Onkéra qui peu à peu intégra le système institutionnel Mbéti. Ainsi n'appartiennent à l'Onkéra que les jumeaux et leurs parents. La vénération des jumeaux apparaît dans le calendrier et l'attribution des noms. Okwo est leur jour<sup>27</sup>. Jadis les rites liés à la gémellité étaient organisés uniquement en ce jour. Et les parents et leurs progénitures devaient observer un repos obligatoire. Mais il avait été supprimé par les missionnaires chrétiens lors de l'évangélisation du pays Mbéti au profit du dimanche ( Jour du Seigneur) et de l'adoption du calendrier grégorien.

Elle s'étend à l'attribution des noms, *Mvouo* pour le premier-né et *Mpéga*<sup>28</sup> pour le second, elle permet de les identifier facilement. Distinction nominale que l'on retrouve chez les Tégué, les Mbochi, les Kouyou<sup>29</sup> voisins des Mbéti et d'autres communautés ethniques du Congo.

Enfin, il est intéressant de faire deux remarques sur la conception Mbéti de la gémellité:

1. 1- le statut social des jumeaux (morts ou vivants) et des ancêtres ou la stratification post-mortem des morts selon qu'ils sont bons ou mauvais, selon qu'ils sont une réincarnation ou non (qui aboutit à une marginalisation de ceux qui n'appartiennent pas à ces catégories) réécrit implicitement la stratification sociale des vivants,
2. 2 - l'absence d'une discrimination par le sexe entre les jumeaux et les ancêtres chez les Mbéti. L'homme ou la femme (jumeau) est vénéré ou craint au même pied d'égalité et peut officier des rituels indifféremment de leur sexe. Les jumeaux handicapés sont très craints par les autres membres de leur lignage parce que leur état (handicap) est synonyme de la dangerosité. C'est pour cela que ces jumeaux font l'objet d'une

---

<sup>27</sup> La semaine Mbéti comptait 4 jours: okla, odouga, okouoho et ontsouo. Ontsouo était le jour férié où aucune activité productive n'était effectuée. Il peut correspondre, par analogie, à Dimanche

<sup>28</sup> Leurs puinés s'appellent *Mbissa* ou *Ngolabo*

<sup>29</sup> Les Kouyou , les Mbochi et les Makoua les nomment *Koumou* et *Péya*. Ils sont *Mbou* et *Mpika* pour les Batéké des Plateaux, *Banzouzi* et *Banzimba* pour les Kongo du Pool et sans distinction de sexe.

attention particulière des leurs.

Ces différents caractéristiques de la sacralité des jumeaux sont lisibles à travers la sortie officielle et les obsèques des jumeaux.

### 3.2- La sortie officielle

Le rituel de sortie officielle des jumeaux a lieu normalement quand la station debout et l'état de santé des enfants sont jugés satisfaisants par les parents et le Nga-onkéra (l'officiant des rituels gémellaires). Généralement elle a lieu entre un et deux ans après la naissance des jumeaux; et les préparatifs s'échelonnent entre trois et six mois. Mais cette procédure subit des modifications lorsqu'il y a décès des jumeaux. Dans ce cas la durée peut être écourtée et ramenée à deux ou trois mois après le décès; surtout s'il s'agit des nourrissons. Et le rituel sera amputé des phases ludiques et publiques. Car la mort des jumeaux est souvent perçue comme un indice de mauvais augure pour le clan ou le lignage. Mais les implications deviennent plus complexes quand il y a décès d'un des jumeaux, en ce sens qu'il faudra concilier deux paramètres: la vie et la mort. Prémunir le vivant d'un traumatisme psychologique et organiser normalement les funérailles afin de préserver l'intégrité de sa puissance. Et surtout analyser les raisons de ce brusque retour chez les ancêtres.

Tandis qu'une sortie normale représente pour le lignage un événement majeur dans la mesure où elle est à la fois un rite de passage de la progéniture et surtout un rite d'appropriation par le groupe lignager de la puissance magique des jumeaux. Elle est aussi une référence historique tant pour le village que pour le lignage qui situeront désormais certains faits de leur vécu à partir de cet événement. On dira par exemple que l'enfant de M a deux ans à partir de la sortie des jumeaux du lignage Y.

Comment organise-t-on ce rituel?

Le rituel de sortie est subdivisé en deux parties d'égale importance: l'une comporte une kermesse publique et l'autre est exclusivement réservée aux aspects sacrés de la gémellité. La kermesse est constituée de danses et de chants regroupant les habitants de plusieurs villages invités par le lignage ou venus en spectateurs donnant à l'événement un caractère communautaire. Elle peut durer deux à trois jours selon la capacité matérielle (en provisions alimentaires) des organisateurs. En outre elle favorise surtout une communion entre les divers esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques de la contrée. En ce sens la première nuit est réservée aux chants et aux danses sacrés qui reprennent souvent les mythes liés aux premiers jumeaux et à la connaissance des hommes et des choses des ancêtres-fondateurs.

Il faut rappeler qu'au fur et à mesure que les enfants évoluent en âge, certaines mesures restrictives concernant les jumeaux et leurs parents comme l'interdiction de sortir du *nkolo*<sup>30</sup>, de passer une nuit ou de jouer à l'extérieur de celui-ci pour les enfants; de se couper les cheveux, de loger à l'extérieur du *nkolo*, d'entreprendre une activité pouvant mettre en péril leur vie... tombent en désuétude. Mais le caractère événementiel de la sortie gémellaire nécessite aussi la réfection totale du *nkolo* et le port d'une belle tenue vestimentaire par les jumeaux et leurs parents.

La seconde phase liée à la consécration des enfants et de leurs parents se déroule à la fois au village et dans la forêt<sup>31</sup>. Elle associe uniquement les autres parents de jumeaux (*Atarankéra*), le chef de lignage, les autres jumeaux, les dignitaires de la confrérie et surtout les officiants des rituels (*Anga-monkéra*). Ces derniers auront une tâche très délicate dans la mesure où ils sont chargés de préparer les potions magiques (*apoli monkéra*) destinées à être administrées à l'ensemble des spectateurs, à la fois pour éliminer les effets négatifs et pour fixer définitivement la force sacrée sur les jumeaux et les parents. Celles-ci sont composées de plusieurs espèces végétales ramassées dans la forêt et aux abords du village, et associées à de l'eau, de l'huile de palme et du sel; elles sont conçues sous forme de breuvage verdâtre ou de poudre noirâtre. Afin de lui donner une efficacité symbolique, le *Nga-onkéra* insufflera la mâchure du *lentsintsagui* sous-tendue par de multiples incantations sollicitant la puissance des jumeaux, des ancêtres et des génies cosmiques.

Au début de ce rituel le *Nga-onkéra* insufflera le *lentsintsagui* dans la demeure gémellaire et dans le *nkolo*, puis administrera une partie des *apoli monkéra* sur les articulations des membres du lignage, des jumeaux et des autres dignitaires. Tandis que l'autre partie sera absorbée.

Durant les deux ou trois jours qui précèdent le rituel de sortie, les jumeaux et les parents sont reclus dans le *nkolo*. Les *Anga-monkéra* enduisent leur corps d'une potion magique faite, cette fois-ci, du *lékola* et d'autres éléments végétaux (spécifiques à l'Onkéra) afin de fixer définitivement leur puissance symbolique et de se protéger des forces nocives. En sus les enfants participent à des séances de massage qui doivent fortifier leurs articulations à l'aide du fémur consacré d'un jumeau mort et célèbre. Elles interviennent après une semaine de bains rituels dans une bassine réservée à ce rite. Ce dernier est le plus long parce qu'il commence dès la naissance des enfants<sup>32</sup> et prend fin avec cette sortie.

A cela il faut ajouter le sacrifice rituel du perroquet dont les plumes consacrées par le *Nga-onkéra* seront portées par les jumeaux et leurs parents. Le volatile ne sera pas consommé après cet usage mais enfoui dans la terre en un lieu tenu secret. Il emporte ainsi toutes les impuretés liées aux premières années de l'existence de cette progéniture, aux divers rites ayant lieu dans le *nkolo* et à la sortie des jumeaux. Cependant son sang

---

<sup>30</sup> *Nkolo* est une sorte d'enclos cultuel qui englobe la maison familiale et la cour attenante. La clôture qui le sépare des autres maisons est faite essentiellement de piquets en bois ( de 2m de longueur) auxquels sont ficelés des traverses et des feuilles sèches de bananiers. Le *Nkolo* permet d'occulter pendant plus d'une année les rites effectués régulièrement par les membres du lignage et les *Anga-monkéra*.

<sup>31</sup> L'Onkéra ne dispose pas à proprement parler de sanctuaire dans la forêt comme les sociétés initiatiques. Les lieux utilisés occasionnellement pour ces rituels n'ont qu'une existence limitée dans le temps.

<sup>32</sup> Durant les premiers mois de leur existence, les jumeaux prennent leur bain dans une bassine où sont mélangés multiples feuilles et écorces d'arbres dont la vertu est de préserver leur intégrité morale et magique. Le *Nga-onkéra* les renforce par l'administration d'une poudre noirâtre sur les scarifications faites au niveau des articulations ( genoux, coudes, cou...). Le contenu de cette bassine est renouvelé constamment par l'officiant.

recueilli dans un récipient servira, avant la présentation publique des jumeaux au village, de potion protectrice avec laquelle le *Nga-onkéra* massera les coudes, les genoux, les avant-bras et surtout le cou des enfants et des parents.

C'est à la fin de cette première phase qu'intervient à l'aube le bain rituel dans une partie de la rivière à proximité du village auquel prendront part uniquement les jumeaux et leurs parents. Il est supervisé toujours par le même officiant. Ce bain rituel permettra de diluer dans l'eau toutes les forces issues des diverses mixtures absorbées, administrées et enduites sur le corps qui peuvent devenir nocives. Il élimine aussi les interdits liés au fonctionnement du *nkolo* et à la condition de nourrisson qui pourront tant soit peu avoir des incidences négatives sur la personnalité du jumeau.

Ce bain consiste à purifier le corps et à traverser un barrage symbolique (à travers un petit passage) érigé sous l'eau qui rompt définitivement avec l'état antérieur des enfants. Dorénavant ils appartiennent à une catégorie sociale qui compte pour le clan. C'est pour cela qu'ils doivent respecter les normes inhérentes à leur statut social. Et leur participation à tout acte rituel revêt la même importance que s'il avait été réalisé par un acte. A la fin du bain rituel les participants doivent enlever toutes les traces de réalisation du rite; comme les officiants le firent pour le *nkolo*<sup>33</sup>.

Enfin la présentation publique (au village) des jumeaux dans une atmosphère de grande kermesse clôt ce rituel. Il a commencé par de nombreux enseignements effectués dans la forêt pour les parents par le *Nga-onkéra* leur permettant de maîtriser les vertus de la faune, de la flore et d'autres essences nécessaires à certains aspects de la vie (comme leur protection, leur évolution et surtout leur puissance magique) de cette progéniture particulière. Ces enseignements visent aussi à faire acquérir aux parents la capacité de faire un diagnostic fiable sur une maladie afférente à l'Onkéra et d'administrer une phytothérapie adéquate.

Le rituel de sortie des jumeaux comme celui des obsèques permet de voir comment la société organise sa stratification et la sacralisation des uns plutôt que des autres.

### 3.3- Les obsèques

Autant la naissance des jumeaux est importante parce qu'elle est la réincarnation des défunts et qu'elle procure une énorme satisfaction dans le lignage; autant leur mort pendant l'enfance est délicate parce qu'elle rompt un équilibre social et représente une étape critique pour le lignage. C'est probablement l'idée de cette perpétuelle réincarnation qui a amené les Mbéti à donner un autre sens à la mort des jumeaux en la désignant par le terme 'retour' *kovourouha*<sup>34</sup>; et à proscrire certains comportements (les cris et les pleurs dès l'annonce de l'événement) et certains rites traditionnels liés à une mort ordinaire comme la recherche des héritiers légaux par la lecture de l'arbre généalogique, l'annonce publique du décès avant la mise en place d'une sorte de cellule de crise. Ce

---

<sup>33</sup> Les Mbéti emploient le terme *Lékou* (la mort) autant pour le décès d'un enfant non-jumeau que pour tout autre individu. Les rites afférents sont identiques à ceux d'un décès ordinaire.

<sup>34</sup>

comportement est dicté par la nécessité d'orienter dans un sens favorable la puissance gémellaire et d'éliminer les probables incidences sur le groupe lignager. Ainsi l'entretien du corps est suivi d'une administration des *apoli monkéra* et d'une longue procession des membres du lignage, des *Atarankéra*, des *Anga-monkéra*, des autres jumeaux et des parents de jumeaux. Une litanie spécifique est alors prononcée par le père des jumeaux pour rappeler leur statut privilégié et ce que le lignage attend de ce retour dans le monde ancestral.

Ces prières prennent parfois une forme expiatoire comme si les parents se sentaient responsables du décès et redoutaient en retour une réaction négative et surtout punitive de leur progéniture. C'est probablement à ce niveau que se situe le véritable enjeu de la mort des jumeaux. Même si on peut évoquer la préparation de leur existence post-mortem et la revitalisation de leur pouvoir magique en cas de mort suspecte.

Des chansons mélancoliques et sacrées<sup>35</sup> constitueront l'essentiel du répertoire et ponctueront la réalisation de ce rite. Ce n'est qu'à sa fin que l'annonce publique du décès sera faite par le *Nga-onkéra*. A cette occasion tous les jumeaux vivants de la contrée et leurs parents participant aux obsèques devront placer dans leurs cheveux (vers le front) une plume rougeâtre de perroquet.

A partir de ce moment le *Nga-onkéra* insufflera le *lentsitsagui* macéré dans les mains de toute personne qui accède à la demeure familiale. Il administre et fait absorber les *apoli monkéra* aux parents et aux membres du lignage présents sur les lieux. Ce rite a la même portée que celui de l'administration des *apoli monkéra*. Durant la période de la veillée mortuaire et toute la nuit, est organisée la danse rituelle. Les chants fredonnés symboliseront la détresse et la mélancolie. Ils stigmatiseront aussi le retour inopiné, s'il s'agit d'adolescents ou de nourrissons. Par contre les rites concernant le décès d'un adulte sont similaires à ceux d'un adulte non-jumeau dans la mesure où la communauté considère, du fait de l'âge et de l'expérience, de la participation active au vécu social du défunt, que l'intégration sociale a atteint un niveau irréversible.

L'inhumation des jumeaux respecte le principe de la répartition territoriale esquissée ci-dessus. Les nourrissons sont inhumés derrière la demeure familiale et les adultes dans la 'nécropole' du village. Pour les premiers, elle a lieu à l'aube, en présence des seuls membres supérieurs du lignage et d'un *Nga-onkéra*. Tandis que pour les seconds, elle s'effectue dans l'après-midi aux heures habituelles d'inhumation des personnes adultes avec la participation de nombreux villageois. Dans les deux cas, le rituel final reste identique. Avant les obsèques, on introduit dans la fosse des herbes symboliques de l'Onkéra (censées dynamiser et conserver la force magique des jumeaux). Le défunt aura sur sa tête une plume de perroquet. Une fois le cercueil placé dans la fosse, les parents prononcent une homélie en l'honneur du trépassé lui souhaitant bon retour et séjour dans l'autre monde et sollicitant son apport pour la cohésion du lignage. Lors des funérailles<sup>36</sup>,

---

<sup>35</sup> Jadis le corps du défunt n'était pas exposé au public pour garder ce mystère du retour dans le monde ancestral

<sup>36</sup> Les Mbéti interdisent aux adolescents de voir le corps d'un mort et d'assister aux obsèques. Ces moments sont jugés traumatisants pour eux. Et l'on préfère qu'ils vivent cette dure épreuve comme de la fiction. Souvent on demande à leurs amis d'être à leurs côtés pour essayer d'alléger l'impact du décès.

il est exclu de demander vengeance (même pour des morts jugées suspectes) dans la mesure où les jumeaux possèdent une force naturelle vindicative appelée *Ompangui*, qui se met en action dès qu'il y a décès. Souvent l'officiant emploie les phrases suivantes:

.  
vous êtes revenus

.  
vous repartez !

.  
vous attendons votre retour !

.  
nous reconnaissons nos fautes !

.  
pardonnez-nous!

A la fin de l'homélie et du recouvrement de la tombe, les membres du lignage entourent celle-ci d'une petite clôture faite avec des arbustes entrelacés les uns aux autres, d'une hauteur de cinquante centimètres auxquels on accroche des feuilles sèches de bananiers. La partie supérieure de la palme (emblème de la mort) est placée à l'entrée de cette clôture. On placera au niveau de la tête du défunt une sorte de corbeille - réceptacle de l'Onkéra- où l'on déposera dorénavant des offrandes et quelques prestations occasionnelles<sup>37</sup>.

En définitive, la naissance, la sortie publique et la mort des jumeaux constituent des moments importants qui les singularisent et spécifient leur statut social par rapport à d'autres enfants et à d'autres personnes. D'abord ils sont humanisés quelques heures après leur naissance par l'attribution de noms (*Mvouo* et *Mpéga*) et intégrés socialement dans leur lignage comme membre à part entière. Tandis que ce processus prend quelques jours (pour l'attribution du nom) et est confirmé après l'adolescence (pour l'intégration sociale) concernant les enfants non-jumeaux. Ensuite, ils introduisent un autre pouvoir issu cette fois-ci des enfants. Or le culte des ancêtres et l'Onkani représentent un ordre social basé sur 'l'importance de la séniorité appuyée par l'identification des jeunes par leur appartenance à des groupes d'âge bien distincts' (M.C. Dupré, 1978,p.69). Dans ces conditions, les jumeaux apparaissent comme un élément de remise en cause de cet ordre. Car la société confère aux jumeaux (enfants), dès leur naissance, un statut social plus ou moins équivalent à celui des chefs de lignages ou de clans. Cette valorisation va à l'encontre de la règle de la hiérarchie des naissances qui fait de l'enfant (ou du cadet) le subordonné de ses parents et de ses frères et ses soeurs aînés. Cette infériorité statutaire fait qu'il subit plus qu'il n'exprime son point de vue dans ce type d'organisation sociale. Au contraire le statut social des jumeaux est non seulement une remise en cause de cette hiérarchie à partir de la naissance mais aussi

---

<sup>37</sup> L'inhumation d'un *Tara-ankéra*, membre de la confrérie et officiant des diverses cérémonies rituelles s'apparente souvent à une consécration posthume. Elle est caractérisée, en dehors des rites spécifiques à la mort, par la construction d'une hutte près de la tombe. Elle servira désormais de lieu cultuel pour le lignage.

une reconnaissance du pouvoir des jumeaux qui peut être, dans certains cas, supérieur à celui des adultes. D'autant plus que les parents des jumeaux acquièrent le statut de *Tarankéra* (pour le père) et de *Ngoho ankéra* (pour la mère) grâce la naissance des jumeaux. Mais ces derniers n'ont pas le même pouvoir symbolique que leur progéniture. Ils sont surtout considérés comme des acteurs de contrôle social sanctionnant autant les cadets que les aînés.

L'antagonisme symbolique entre les aînés et les cadets (les jumeaux) illustre la complexité des agencements dans le système structurel Mbéti. Il apparaît dans le comportement des autres membres du lignage à l'égard des jumeaux. Ils sont à la fois craints et vénérés au point qu'ils perdent dès leur tendre enfance le statut d'enfant. De ce fait les enfants jumeaux se hissent au niveau statutaire de l'ancêtre ou du Nkani même étant vivant et relègue en arrière plan certains aînés. Cette sorte de redistribution des rôles sociaux réhabilite indirectement la mère des jumeaux; d'autant plus qu'elle la replace au coeur du mythe de la création de l'humanité. Elle devient *Ngoho ankéra*. Ce qui la rapproche des jumeaux et la différencie des autres femmes. Les jumeaux lui redonnent un pouvoir qu'elle semble avoir perdu à cause des règles de la stratification sociale Mbéti. Mais la liaison symbolique entre la mère et les jumeaux devient en quelque sorte un danger social pour le système hiérarchique. Et pour tenter de le circonscire et de réduire ses conséquences, les *Anga monkéra* (essentiellement des hommes) ont recours à divers rites comme le bain rituel collectif, la destruction du *nkolo*, l'interdit de sortie *du nkolo* avant la sortie officielle... On retrouve cette peur des jumeaux dans le Vaudou. Leur puissance est redoutée au point qu'ils jouent un rôle important détrônant parfois les ancêtres *loa* de leur position prédominante (cf, A. Métraux, 1977, PP.129-135).

Il importe de préciser la différence entre l'Onkéra Mbéti et le Konkéra Tégué. Le Konkéra est à la fois une pathologie et une confrérie. En tant que confrérie, le Konkéra est exclusivement féminine et s'apparente à un groupuscule de 'jeteurs de mauvais sort' selon les hommes Tégué. L'initiation est consécutive à une maladie dont les initiées seraient les commanditaires. Ce qui apparaît aux yeux des hommes Tégué comme un moyen subtil de contrebalancer le pouvoir masculin et d'accroître le nombre d'adeptes. Mais en tant que pathologie, elle se manifeste par des transes incontrôlées et des convulsions pouvant entraîner la mort si l'étiologie n'est pas détectée à temps. Tandis que chez les Mbéti, l'Onkéra est d'abord un esprit dédoublé et transcendant devenu au fil des années une puissance impersonnelle que quiconque ne peut utiliser individuellement à des fins machiavéliques; même pour les *Atarankéra* qui maîtrisent les mécanismes d'usage de cette force.

Contrairement à l'Onkani, il n'y a ni cooptation, ni adhésion volontaire ou contrainte dans l'Onkéra. On ne peut pas parler d'un processus initiatique pour les futurs *Atara-ankéra* et des *Angoho-mankéra*. L'appartenance à cette confrérie dépend de deux éléments: être jumeau ou parents de jumeaux. Sauf pour les *Anga monkéra* qui doivent suivre des enseignements pour maîtriser les connaissances et les pratiques phytotérapeutiques et tous les autres paramètres afférents à la gémellité ou à la manifestation de l'Onkéra. Ce qui les place au coeur du système de l'Onkéra.

Enfin, le culte des ancêtres, l'Onkani et l'Onkéra, qui étaient au départ des rituels lignagers, avaient finalement conquis une légitimation ethnique pour devenir la matrice du

système magico-religieux. Ils formalisent et définissent une philosophie, des catégories normatives et des modes de régulation ou de contrôle social qui sont pour les Mbéti un système référentiel et un ethos leur permettant de s'identifier et d'organiser leur vécu. Ces confréries acquièrent leur statut social parce qu'elles reposent sur des mythes, des légendes et des expériences humaines qui renvoient à une sorte de déification de l'esprit humain. Tandis que les sociétés initiatiques reposent sur une autre logique où l'homme est le créateur et l'acteur principal. C'est pourquoi leurs actions se focaliseront de prime abord sur la pérennisation et le renforcement des structures existantes; puis sur la lutte contre les facteurs internes et externes de déstabilisation du système Mbéti comme la sorcellerie, les différentes formes de déviance, les conflits sociaux...

#### 4- La conception Mbéti de la sorcellerie

La sorcellerie est l'un des phénomènes récurrents dans beaucoup de sociétés en Afrique, en Amérique, en Océanie... Ses fonctions, ses modes de manifestation, ses mécanismes de réalisation, ses acteurs principaux et les enjeux qui en découlent diffèrent d'une société à une autre et ce malgré son universalité. Son universalité et ses conséquences font qu'elle intéresse autant les anthropologues, les ethnologues, les criminologues que les psychiatres, les sociologues, les juristes, les religieux... montrant à la fois sa complexité et l'intérêt qu'elle suscite. Ce qui a conduit à de multiples interprétations et définitions du phénomène. Selon J. Favret-Saada (1991, p. 670) "Dans son usage anthropologique, la sorcellerie désigne avant tout les effets néfastes (accident, mort, maladie, infortunes diverses) d'un rite, ou ceux d'une qualité inhérente au sorcier. Pour de nombreuses populations, le sorcier est un être humain en apparence semblable aux autres mais secrètement doté de pouvoirs extra-humains (parfois à son insu) et responsable de malheurs qui frappent ses proches. La nature et l'activité des sorciers se dérobaient de la perception ordinaire, ses victimes (les ensorcelés) sont contraintes de recourir à la pratique divinatoire d'un contre-sorcier : celui-ci est pourvu de techniques et/ou d'un don de voyance extraordinaires lui permettant de démasquer le coupable et d'indiquer les moyens de réduire l'infortune".

Cette définition reflète en partie la conception Mbéti de la sorcellerie dans la mesure où elle met en évidence son caractère maléfique et l'action du contre-sorcier. La sorcellerie *nkouna* en langue Mbéti signifie mauvaise foi. Elle désigne la pratique consciente et volontaire d'actes magiques qui portent atteinte à la vie humaine par l'utilisation des substances sous diverses formes et des incantations précises. Elle est donc une déviance volontaire. Elle est acquise auprès d'un sorcier expérimenté. Elle est caractérisée par la maîtrise des vertus de certains objets naturels, leur transformation en un pouvoir maléfique et son usage par un sorcier ou un groupuscule de sorciers contre des victimes choisies dans leurs propres lignages ou dans leur village. Les techniques et les modes d'opérations des sorciers varient constamment au point que les Mbéti distinguent les types d'attaques en sorcellerie selon leurs manifestations cliniques. Il s'agit, *d'écho* qui désigne les verts intestinaux d'une terrible nuisance et s'attaque souvent aux enfants; du *ntali* qui (signifie littéralement le serpent) se manifeste par une sorte d'anémie et un amaigrissement de la victime; et de *kontsou* et *ndossiho*: deux sortes d'empoisonnement maléfiques touchant généralement les femmes enceintes qui

aboutissent très souvent par une disparition totale de la grossesse dès les premiers mois, ou des fausses couches ou par la naissance d'enfants malformés qui survivent rarement.

L'acquisition de la sorcellerie n'est donc pas un phénomène inné. Et son caractère maléfique fait que la société Mbéti a institué un système de répression par les sociétés initiatiques et secrètes, le système de divination, les ordalies et par le système de vengeance. Le sorcier, comme l'a souligné J. Favret Saada, est un homme ou une femme ordinaire qui peut être agriculteur, chasseur, chef de lignage dont la pratique de la sorcellerie ne lui confère pas un autre statut. La sorcellerie n'est pas une activité reconnue par la société Mbéti puisqu'elle est considérée comme une déviance et un danger social. Elle est identifiée comme un facteur de déstabilisation de l'ordre social

Jadis ce phénomène était intra-lignager ou clanique; c'est-à-dire que les sorciers sévissaient seulement à l'intérieur de leur entité sociale. De nos jours, il est devenu extra-lignager ou inter-ethnique ou régional. Ce qui accroît son acuité. Comme s'il y avait un échange de connaissances entre les sorciers favorisant ainsi le perfectionnement de leur capacité déstabilisatrice et mortelle et la création de groupuscules de sorciers de diverses origines. Les sorciers Mbéti ont, aujourd'hui, recours aux différents types d'attaques en sorcellerie comme le *mouandza*, le *mombandzi* ou l'*adjimba* (plus spectaculaire)... d'origine Makoua, Mbochi, kouyou, Pygmées... Ce phénomène accroît la mortalité juvénile et une forme d'insécurité très caractéristiques par le comportement des personnes censées être visées par les sorciers.

Mais la perception Mbéti de la sorcellerie n'est pas universelle; car dans d'autres communautés, la sorcellerie fait partie d'un système qui confère un autre statut. Ainsi M. Augé note qu' "il existe en effet un contraste surprenant, entre l'universalité du phénomène décrit, la validité apparemment générale des rubriques retenues, et la diversité souvent contradictoire de la signification et des rôles attribués à ce phénomène. Pour certains (comme Gluckman) la sorcellerie apparaît comme canalisant les angoisses individuelles ou fournit aux tensions interindividuelles liées aux caractéristiques de la structure sociale un moyen d'expression; d'autres (Nadel) mettent en doute par l'exemple d'autres sociétés (Nupe, Mesakin...) cette vertu de catharsis. Pour certains (Marwick à propos des Cewa, Mitchell à propos des Yao) la sorcellerie apparaît comme un adjuvant au fonctionnement nécessaire de la structure sociale, aux pressions et aux scissions de toute manière inévitable dont la sorcellerie fournit l'occasion souhaitable et inévitable; d'autres soulignent à l'inverse l'effet intégrateur et conservateur de la sorcellerie [...]. La sorcellerie apparaît comme l'arme du riche et le recours du pauvre, comme l'instrument d'un conformisme et signe du désordre, comme l'expression des fantasmes individuels et le langage des conflits sociaux" (M. Augé, 1975, pp 85-86). Il poursuit sa critique en récusant la distinction établie par E.E. Evans Pritchard et les ethnologues anglais entre *witch* et *sorcerer*; entre *sorcery* et *witchcraft* qu'il trouve abusive et insuffisante au regard des théories indigènes sur la sorcellerie et de leurs pratiques sociales. J. Middleton et E.H Winter avaient quant à eux, proposé un terme unique : wizardry (1963)<sup>38</sup>.

Cette distinction est pertinente dans le système Mbéti dans la mesure où le sorcier

---

<sup>38</sup> J. Middleton et E.H. Winter (Ed), 1963, *Witchcraft and sorcery in East Africa*, London, Routledge et Kegan Paul.

semble bien relever de la catégorie de *sorcérer* et où il agit volontairement en manipulant des substances, des invocations... Il ne s'agit pas ici d'une spéculation pour atteindre un objectif donné ; mais bien d'actes commis par des individus qui portent atteinte à l'intégrité physique d'une personne. M. Augé définit donc la sorcellerie par cette phrase très expressive. 'Considéré comme un corps de croyances générales, le phénomène de la sorcellerie qui se présente sous trois aspects étroitement complémentaires: il a l'apparence d'un système, il a l'apparence d'une théorie et il intervient dans des pratiques sociales spécifiques'(M. Augé, p 87). Ce qui, selon lui, permettrait d'étudier le phénomène dans sa totalité et transcrire la perception des autochtones à l'intérieur de leur société. Or, il nous semble que les approches fonctionnalistes, culturalistes, structuralistes... ont tendance à polariser leur analyse sur une seule caractéristique du phénomène pour en déduire une théorie d'ensemble et biaisent souvent la réalité.

Cette esquisse montre la complexité de la sorcellerie qu'il est difficile d'étudier dans sa totalité d'autant plus qu'il s'agit d'un phénomène dont les acteurs principaux (c'est-à-dire les sorciers) parlent rarement aux néophytes, qu'il s'agisse des finalités et des mécanismes de leur action, ou de leurs fonctions sociales. Ils font dire généralement à leurs interlocuteurs ce que ces derniers veulent entendre ou analyser. Et les interprétations de leur action sont formulées uniquement à partir de leurs conséquences. Cette remarque ne remet pas en cause la qualité des travaux sur la sorcellerie. Nous ne ferons pas ici une analyse exhaustive du phénomène de la sorcellerie dans le pays Mbéti. Elle nous permet de comprendre pourquoi elle est définie comme une déviance volontaire et est utilisée par certains sorciers comme un moyen d'accroître leur pouvoir lignager; pourquoi certaines sociétés initiatiques et secrètes ou le système Mbéti en général ont institué en système sa répression; et surtout de mieux cerner ses conséquences sociales, politiques, économiques et structurelles. Mais il ne faut pas non plus lui donner une importance démesurée qui ferait de la sorcellerie l'un des phénomènes majeurs pour la déstabilisation du système Mbéti. Cette conception de la sorcellerie a favorisé l'institutionnalisation par les Mbéti d'un système de protection contre ses différentes sortes de manifestations, d'un système de répression par les ordalies, les rites divinatoires, les autres épreuves para-judiciaires et d'un système de vengeance.... Ces systèmes sont appliqués, de manière systématique, par les sociétés secrètes et initiatiques qui en ont fait l'un de leurs fondements et de leur dynamique.

## II- LES SOCIÉTÉS INITIATIQUES

---

A la différence de l'Onkani, de l'Onkéra et du culte des ancêtres qui ont une origine mythique et une symbolique liée à une sacralité post-mortem, la société initiatique est une création de l'homme dont les mécanismes de fonctionnement, la philosophie et les objectifs se réfèrent souvent aux fondements de l'organisation sociale et à l'éthique traditionnelle. Elle repose sur une profonde connaissance des hommes et des choses et au pouvoir magique attribué à certains objets culturels manipulés par l'homme. On peut donc définir la société initiatique comme une association ou une pratique magico-culturelle (dans l'esprit des Mbéti) dont l'existence, les membres (issus de toutes les couches sociales), les lieux sacrés, certains rituels publics, l'adhésion (volontaire ou contrainte), la

finalité, les objectifs et l'activité sont connus de la communauté ethnique.

Les Mbéti ont eu plusieurs sociétés initiatiques d'inégale valeur, selon les moments et selon les attentes sociales, dont les principales sont le Ngo (pour les hommes) et le Lésombo (pour les femmes). Mais leur nombre varie selon les observateurs. A. Even (1937, p 112), dans son étude des 'confréries secrètes chez les Mindassa et les Babamba d'Okondja' en dénombre cinq. D'ailleurs, certaines ne constituent selon lui que des échelons d'initiation que l'homme Babamba ou Mindassa doit franchir dans sa vie. M. Alihanga (1976, p 128) en compte plus d'une huitaine. Cette différence numérique peut être expliquée en situant ces études dans le temps et dans l'espace et surtout par l'accès aux données sur l'objet analysé.

En effet A. Even, dont l'étude date du milieu des années trente (1935-1936, op cit), limite son champ de recherche au Haut-Ogooué (principalement à la région d'Okondja) et à quelques faits. Tandis que celle de M. Alihanga plus récente (op cit) étend son cadre géographique à l'ensemble du pays Mbéti ou Mbédé (au Congo et au Gabon). Elle complète celle d'A. Even sur plusieurs aspects. Cependant l'intérêt de ces études ne réside pas dans le nombre mais dans la pertinence de leurs analyses.

Nous nous consacrerons à l'étude des deux principales sociétés initiatiques (le Ngo et le Lesombo) pour mieux cerner et circonscrire leur philosophie et leur mode d'action dans système Mbéti.

## I- Le Ngo

"Confrérie de la Panthère" selon l'expression d'A. Even (1937), le Ngo<sup>39</sup> est, en réalité, une société initiatique à vocation politique dont les membres sont exclusivement des chefs de clans, de lignages et de villages. Il fait apparaître une sorte d'élitisme dans la société Mbéti. Comme pour l'Onkani, la finalité du Ngo consiste à donner une force magique aux chefferies locales (ou au système institutionnel Mbéti en général) afin qu'elles assument leurs fonctions essentielles et qu'elles soient crédibles en matière de respect des droits et des obligations de chacun, de respect des règles établies, de respect de l'autorité publique, de l'acceptation et de l'application des décisions et surtout des sanctions. Ces motivations nécessitent donc une rigueur et un professionnalisme des membres, surtout des dirigeants, et une organisation bien structurée qui excluent l'amateurisme. C'est pourquoi la direction du Ngo eut une forme pyramidale dont les principaux décideurs (cinq à sept personnes) occupaient les fonctions les plus stratégiques; tandis que l'exécution des directives était réservée aux autres membres. Cette structure regroupe trois catégories d'initiés: les *Anga-ngo*, les *Mvandés* et les *Atara-ngo*.

Les **Anga-ngo** constituent la première catégorie d'initiés nantis d'une expérience sociale et maîtrisant bien certains aspects du système magico-religieux. Ils manifestent la pérennisation d'un savoir ancestral et mythique sur plusieurs domaines de la vie animale, végétale et humaine. Leur âge avancé est un indicateur non seulement de longévité mais surtout d'une habileté à surmonter les échecs et à organiser sa vie. Ce collège de doyens

---

<sup>39</sup> Ngo désigne en langue Mbéti le léopard. Il appartient à la catégorie d'animaux qui sont sorciers par nature.

formalise l'idéologie et la praxis de la société initiatique; faisant d'eux le coeur de la vie communautaire, tant dans les sanctuaires qu'à l'extérieur. Leur nombre variera selon la taille démographique des villages d'une zone géographique (qui peut englober trois à cinq villages). Il dépassera rarement la huitaine pour une zone géographique donnée.

Quant aux *Mvandé*, plus nombreux que les deux autres catégories d'initiés, ils sont chargés de l'organisation matérielle de tous les rituels. Il leur revient aussi les rôles de thérapeute, de pédagogue et d'initiateur auprès des nouveaux adhérents; d'où leur répartition en départements spécialisés. Cette spécialisation leur permet de jouer un rôle déterminant dans les rapports avec les non-initiés dans la mesure où ils doivent les rassurer, les protéger d'éventuels abus de pouvoir des initiés, vulgariser et surtout légitimer l'esprit de la société initiatique. Tandis que celui des Atara-Ngo ou parrains des néophytes s'apparente quelque peu à celui des 'agences de recrutement des meilleurs cadres' dans les sociétés occidentales. Par leur connaissance des habitants des villages d'une contrée, ils doivent repérer les hommes charismatiques ou ceux ayant une connaissance dans un domaine précis afin de les intégrer dans le Ngo. Leur qualité fondamentale est la capacité d'observation et de discernement qui exclut une faute d'appréciation préjudiciable au Ngo. Ils ont recours, souvent, au service des chefs lignagers et villageois. Et ils effectuaient constamment des déplacements dans le pays Mbéti pour cette fin.

Cette organisation rigoureuse est fondée sur une sorte de rigidité statutaire entre les différentes catégories des membres, l'interdiction d'initier les adolescents et les individus issus de couches sociales inférieures (c'est-à-dire des esclaves, des prisonniers de bataille interethniques). Et la promotion d'un initié à un statut supérieur nécessite une véritable expérience et une cooptation générale des Anga-ngo d'une contrée. L'effet redouté étant la désacralisation de la fonction de chef lignager, clanique et villageois. C'est pourquoi l'adhésion au Ngo se fait essentiellement par la cooptation (d'un homme selon ses compétences dans un domaine donné) et la succession (d'un initié décédé par un membre de son lignage). Il faut ajouter à ces caractéristiques l'âge, la probité morale, le charisme et l'expérience sociale qui sont ici des indicateurs importants pour la notoriété d'un futur *Mwana-ngo*. Car, ici, l'image sociale et le comportement de l'adhérent constituent un gage de crédibilité pour le Ngo. Ces critères mettent en évidence son caractère élitiste qui avait un double avantage, éviter une lutte fratricide pour la succession et l'exercice du pouvoir ; éviter la vacance de pouvoir en cas de décès d'un initié. C'est pourquoi le successeur désigné assume officieusement le pouvoir du vivant du titulaire.

Il faut noter que la cooptation fut un moyen d'accroître leur influence communautaire pour les dignitaires du Ngo (en acceptant parmi eux parfois certaines personnalités charismatiques souvent délaissées) et en même temps leur donner une dimension publique.

A propos du sanctuaire *yèndzè*, A. Even (1937, p 65) donne la description suivante : 'A 200 m environ du village, nous franchissons la dernière de ces barrières et nous débouchons dans une petite clairière de forme carrée, aménagée les jours précédents par les *Bouandé*... L'autre côté est occupé, en son milieu, par une petite case en écorce ouverte à l'arrière ; elle est disposée dans le sens longitudinal, c'est-à-dire présente un des

ses pignons à l'assemblée. Le fronton de ce pignon est couvert de mouchetures rouges et blanches à l'imitation d'une peau de panthère, sur le côté gauche de la hutte est planté un bananier. Au pied de la case, trois reliquaires (le *mitsitsi na ngoye d'olompi*, un *angoulou* d'écorce et une cuvette) contiennent des morceaux de crâne de nganga-ngoye defunts, notamment des pères des néophytes'. Mais A. Even ne souligne pas que le *yëndzè* avait pour repère dans la forêt (pour les initiés) le plus grand arbre *yandza* de la zone. En outre, il estime à 200m la distance séparant le sanctuaire du village. Or cette distance est dérisoire en raison de nombreux risques ; notamment le contact dangereux avec les non-initiés et une expédition punitive, une désacralisation, le vol du reliquaire organisés par des groupes ethniques ennemis. Ces actes entraîneraient une déstabilisation des chefferies locales. C'est pourquoi les *Anga-ngo* occultaient volontairement l'existence du sanctuaire et du reliquaire, parce que sa création répond à d'autres objectifs: la réconciliation des chefs claniques Mbéti dispersés à travers le territoire congolo-gabonais consécutif aux dissensions internes et aux conflits interethniques. Cette stratégie de discrétion vise une double démonstration: la dangerosité du Ngo et la supériorité de ces concepteurs par rapport à d'autres chefs, surtout ceux éloignés du terroir traditionnel. Ce qui aurait pour conséquence souhaitée la réconciliation des diverses chefferies.

Sur la composition du reliquaire, nos informateurs tant au Gabon qu'au Congo (Haut-Ogooué et Cuvette) insistent sur la particularité des éléments essentiels qui déterminaient son efficacité magique. Cette observation est confirmée par les travaux distincts de G. Dupré (1977, pp 95-96) sur le Nkobè du Ndjobi chez les Nzabi et de J. P. Colleyn (1975, p 30) dans une autre aire culturelle chez les Minyanka du Mali. Ce dernier souligne que ces reliquaires 'se composent d'éléments divers, qui dans leur ensemble constituent un véritable microcosme, siège de toutes les *forces du monde*. Ces éléments renvoient, note-t-il, soit par métaphore, soit par métonymie à des créatures et des objets, eux-mêmes considérés comme des symboles des grandes forces cosmiques. Ils peuvent faire l'objet d'une interprétation dont la complexité est à la mesure des connaissances de l'initié'. En somme, ces objets rituels acquièrent cette symbolique à partir du moment où ils sont placés dans un contexte donné et dans des conditions particulières d'usage; c'est-à-dire qu'ils sont consacrés par un officiant initié. Cette transformation des vertus des objets naturels (les vestiges humains, les substances animales et végétales) par l'homme en une force magique est un mécanisme complexe qui révèle la compétence des spécialistes et s'effectue dans des lieux culturels.

Ces spécialistes ont recours aux os de Nkani, de jumeau, de grand guerrier (tué au conflit d'Abolo), de chasseur, quelques poils et une portion de la peau du léopard et d'autres éléments qui sont rassemblés et enrobés d'abord dans une large peau du léopard, puis emballés dans un tissu en raphia (de couleur noire). Cette enveloppe protégera le reliquaire des effets néfastes de l'humidité. Le reliquaire est ensuite placé dans une sorte de jarre et enfoui sous l'arbre *yandza* (en pleine forêt) par les *Anga-ngo* à l'insu des autres initiés<sup>40</sup>.

<sup>40</sup> La disparition du Ngo depuis plus de trois quarts de siècle dans la Cuvette ne me permettait pas de reconstituer certaines informations recueillies sur le terrain. J'ai procédé par des recoupements à partir des entretiens avec les anciens initiés au Ngo dans la zone de Moanda au Gabon et dans le pays Mbéti au Congo.

Le rite acquiert une symbolique particulière avec le sacrifice d'un homme. Le sacrifice est pour les *Anga-ngo* le synonyme de la mort, de la dangerosité et donc de la puissance magique. A partir de ce rite, le Ngo devient un danger social dont les *Anga-ngo* doivent prendre toutes les dispositions pour le circonscrire dans un espace donné et surtout le faire intervenir dans le vécu des Mbéti dans des circonstances contrôlables par l'homme. La finalité de ce rite est de monter la puissance du Ngo et sa fiabilité. Elle est donc similaire à celui effectué par les Rukuba du Nigéria. L. de Heusch (1986, p 45) [à partir des matériaux de J.C. Müller] montre que... 'le chef est symboliquement mis à mort lors de son intronisation par le truchement d'une victime humaine substitutive : les responsables du rituel s'emparent d'un nouveau-né chétif, appartenant au clan du chef, et l'étouffent. On immole ensuite un bélier. On en prépare quelques morceaux auxquels l'on mêle secrètement un peu de la chair du jeune enfant. Le chef les absorbe et se trouve en anthropophage à son insu. Sa personne devient dangereuse, son pouvoir mystique susceptible d'infecter ceux qui boiraient ou mangeraient dans le même récipient que lui'. Tandis que chez les Mbéti l'initié se masse tout le corps avec le sang du sacrifié pour s'approprier la force du sacrifié et accroître son pouvoir. Il utilise les autres organes séchés du corps et consacrés à des fins initiatiques. Dans les deux cas (l'initié du Ngo et le roi), le sacrifice humain leur confère une dangerosité symbolique redoutée par les autres humains. A travers le sacrifice se réalise une sorte de légitimation de la supériorité statutaire des uns par rapport aux autres chez les Mbéti. Le sacrifice est alors transformé en acte bénéfique pour la communauté.

Une partie de ce sang recueilli dans une autre jarre est aspergé dans le *yèndzè*, sur la reliquaire et les objets culturels; et une partie servira au massage du corps des initiés. Tandis que le corps momifié de la victime sera réservé à d'autres fins initiatiques.

Le sacrifice humain confère véritablement au Ngo une supériorité magique par rapport à l'Onkani et à l'Onkéra. Et sa réalisation fut probablement si complexe ou ignoble qu'aucun ancien initié n'évoque son existence. L'homme sacrifié était soit un esclave, soit un déviant récidiviste, soit un prisonnier d'une bataille interethnique. Et l'un des objectifs visés à travers le sacrifice était de démontrer la pertinence de certains enjeux liés au pouvoir. Ces enjeux sont tels qu'il est proscrit le sentiment de culpabilité lorsqu'il s'agit, par exemple, de l'exécution d'une décision (même dramatique) nécessaire pour l'intérêt communautaire.

Cette conception du rôle des structures de décision sera caractérisée par les mécanismes de fonctionnement et le mode d'adhésion au Ngo. Ainsi le Ngo institue un véritable parcours initiatique qui permet au futur initié de s'imprégner de la puissance magique, d'une immunité et d'intérioriser ses catégories normatives. La complexité de cette initiation est probablement liée aux enjeux sociaux, politiques et à la volonté des créateurs du Ngo de d'ôter le système Mbéti d'un instrument fiable. D'ailleurs ces exigences font que le choix de ses membres repose essentiellement sur leur représentativité clanique et lignagère. Car, ils sont à la fois l'expression du pouvoir ancestral et la représentation d'une entité sociale donnée. Par conséquent l'initiation revêt une seconde signification dans la mesure où les fonctions assumées et les décisions prises engageront aussi bien l'auteur, son clan, son lignage que la communauté villageoise. Cette imbrication de rôles place le *Nga-ngo* au centre d'une double attente qui

proscrit des stratégies individuelles dans les décisions. Ce qui montre l'importance du Ngo dans le système institutionnel Mbéti.

C'est par rapport à ces enjeux du pouvoir qu'il n'y a que deux modes d'adhésion au Ngo: la succession et la cooptation. Le *Mwana-ngo* choisi qui succède à l'initié défunt est soit son frère, son fils aîné, soit son neveu, soit tout autre parent mâle de sa lignée maternelle ou paternelle; tandis que le *Mwana-ngo* coopté par un parrain *Tara-ngo* est souvent un ami du lignage. En raison de ce mode d'adhésion et des critères suscités, les initiations sont assez rares et souvent collectives regroupant les *Mwana-ngo* de plusieurs villages. Et quand elles ont lieu, elles sont un moment important dans la vie locale et communautaire parce qu'elles élaborent les stratégies de pérennisation du pouvoir et de l'éthique traditionnelle.

L'initiation proprement dite, selon M. Bataba (10 juin 1989), confirmant la description faite par M. Alihanga (1976, p 130) fut subdivisée en plusieurs séquences diurnes et nocturnes, publiques et privées, pendant une semaine de jours. Elles peuvent être regroupées en deux catégories: l'une consacrée aux aspects magico-religieux; et l'autre portant sur les épreuves qui nécessitent de l'initié la stoïcité, le courage, l'abnégation, le sens de l'intérêt collectif...

Au cours des quatre premiers jours, les rites porteront essentiellement sur les tests de personnalité qui consistent à mettre le *Mwana-ngo* devant une situation dramatique dont la solution exclut toute forme de partialité vis à vis des siens et privilégie l'intérêt collectif. Ce dernier doit montrer sa capacité d'anticipation et sa clairvoyance. Par exemple, accepter l'homicide d'un membre de son clan (coupable d'une faute grave) afin d'éviter la déstabilisation du système institutionnel et le désordre social. Ces tests sont suivis d'un enseignement sur les catégories normatives, la philosophie et le fonctionnement du Ngo, sur la nécessité du secret et de la rigueur dans le règlement de certaines affaires, sur l'usage de la violence dans la pratique du pouvoir... Cet enseignement est fondé sur la mythologie Mbéti, sur les faits vécus et aussi sur les réalisations des créateurs du Ngo; qui sont cités pour leur exemplarité dans leur vécu et leur sens de l'intérêt communautaire.

L'importance de cette phase de l'initiation dans le système du Ngo est telle que les *Mvandé* et les *Anga-ngo* y consacrent beaucoup d'énergie et de temps.

Pendant ce temps, d'autres *Mvandé* s'occupent de l'organisation matérielle des autres phases de l'initiation comme les danses rituelles dans le *yèndzè* ou les rites très pénibles. Tous (les *Anga-ngo*, les *Atara-ngo*, les *Mvandé* les *Bana-ngo*) sont reclus dans le *yèndzè*. Cependant certains *Atara-ngo* et *Mvandé* sont autorisés à communiquer avec le monde extérieur.

C'est à partir du sixième jour que commencent les rites de passage. 'On fait venir tous les postulants dans *yèndzè* où ils sont attachés chacun à un piquet solidement mis en terre, les mains solidement liées dans le dos. Quand on est prêt, on leur plante profondément dans la verge une aiguille (5 à 7 cm de long) que l'on laisse ainsi pendant près d'un quart d'heure. Sang et eau coulent. Puis l'aiguille retirée, à l'aide d'un entonnoir et d'un tube ad'hoc, on fait couler dans la verge un mélange caustique à base de piment et du lembana [...]. Le septième jour, on conduit les candidats à une autre place où,

auparavant on a attaché des filets *awunga* [filet utilisé exclusivement pour la chasse aux phacochères] à un grand arbre. Sous le filet, on plante des machettes tranchantes et des sagaies à coté du crâne d'un ancêtre (père et autre). Le candidat est alors invité à grimper et descendre à la manière du lézard. Ses pieds doivent toucher le crâne de l'ancêtre sinon il est voué à la mort' décrit M. Alihanga (pp 136-137). Cette dure épreuve ne prend fin que par l'absorption d'un mélange de vin de palme, du jus de canne à sucre versé par un doyen perché dans l'arbre.

Puis s'ensuit le second rite aussi pénible que le précédent. Le Mwandé-officiant ' bourre littéralement l'anus du néophyte du piment et d'autres ingrédients' (M. Alihanga op.cit). Ce dernier restera quelques minutes avec cette bourre (à cause des démangeaisons qu'elle occasionne) avant de s'en débarrasser soigneusement. Il s'agit d'un des moyens qui lui permet d'acquérir une immunité. Sa finalité est similaire à celle de la scarification faite sur l'épaule de l'initié pendant l'initiation. Tandis que les autres épreuves (comme le tour éclair au village sous les acclamations des habitants) de moindre portée symbolique remplissent un autre rôle au niveau de la perception extérieure du Ngo. Tous ces rites ont pour objet de donner *au Nga-ngo* les moyens matériels et surhumains qui lui permettent d'assumer convenablement ses fonctions.

Outre le caractère pénible de ses rituels, le Ngo se spécifie par d'autres aspects qui remettent en cause ou modifient la personnalité d'un homme et l'appartenance à un clan ou à un lignage. L'initié ne se définit à la fois par son appartenance lignagère et au Ngo. Cette identification au Ngo montre ici l'emprise grandissante de cette société initiatique sur le système Mbéti. Ainsi le passage du statut de non initié à celui d'initié est caractérisé par le changement nom. Le nouveau nom sera une association du nom de l'initié avec celui du Ngo. On aura par exemple **Lula-ngo**, **Yèmbè-lè-ngoyi**... Or le nom chez les Mbéti et chez beaucoup de groupes ethniques en Afrique n'est pas simplement une étiquette différenciant un individu d'un autre, mais une identité sociale, une appartenance à un clan ou un lignage. Il peut signifier un événement ou un caractère... Sa symbolique définit une conception du rapport à l'identité et d'autres phénomènes du vécu des hommes. On porte le nom toute sa vie et il ne peut être modifié que dans des circonstances particulières. Le Ngo le modifie mais en lui conservant sa symbolique initiale. Cette double identité et cette double appartenance font de l'initié au Ngo, une personne différente des autres. Elle est différente aussi par sa double culture et la fonction sociale confiée par le Ngo.

Cette différence est accentuée par le port (par tous les initiés) de la crinière et la peau séchée du léopard lors des rituels, des asoyi (parures en forme de clochettes), de la plume de Nkoga. Sous la peau du léopard, l'initié 'porte pendant la verge séchée de son défunt père auquel il vient de succéder. Cette verge est artistiquement sertie au point que seuls les initiés savent ce que renferme cette parure suis generis et surtout les scarifications sur l'épaule' commente M. Alihanga (1976, p 138).

Certes l'initiation est un rituel important pour le nouvel adepte; elle l'est autant pour les autres dans la mesure elle permet de revitaliser leur pouvoir magique, de réactualiser certains aspects magico-religieux. C'est pour cela que le rôle de la direction du Ngo, dans une zone donnée, prend une dimension particulière lors de l'énonciation de l'invocation suivante; qui est suivie du sacrifice des animaux:

**'Vos enfants viennent d'être initiés au Ngo - Vos 'places' trouveront en eux vos**

***dignes remplacements, - Ils honoreront vos engagements quel qu'en soit le prix. - L'éclat que vous avez donné aux différents moments de l'initiation a rejailli sur le monde, - Veillez sur nous, sur eux (vos enfants), sur l'ensemble de la communauté. - Eloignez la maladie, les épidémies et les catastrophes naturelles du pays. - Epargnez ce village des discordes qui dispersent les habitants. - Faites que les plantations poussent bien, que la chasse, la pêche et la cueillette soient fructueuses' (M. Alihanga, 1976, p 138).***

La philosophie de ce rite rappelle les rôles respectifs des esprits ancestraux, cosmiques et des initiés dans une perspective de complémentarité. Mais le sacrifice des bêtes domestiques est un acte expiatoire qui dédouane d'avance le nouveau Mwana-ngo de ces actions cyniques dans l'exercice de ces fonctions. Et cette forme de déification des ancêtres par le sacrifice humain et animal rappelle toujours les rôles sanguinaires des guerriers et des chasseurs d'antan. C'est en cela que le sang des sacrifiés est utilisé parcimonieusement par les initiés. Il est d'abord recueilli dans les crânes des ancêtres, puis dispersé sur l'ensemble du sanctuaire. Le reste est mis à la disposition des initiés. Il sera soit absorbé, soit utilisé pour masser le corps afin de disperser les maladies maléfiques. Cet épisode clôt définitivement le procès initiatique. Cependant le nouvel adepte devra observer cinq jours d'abstinence sexuelle et un repos afin de fixer cette puissance magique dans son corps.

Durant cette huitaine de jours, le village vit une atmosphère de grande kermesse où se mêlent le sacré et le ludique qui occultent l'importance, pour le système ethnique, des rites effectués dans le *yèndzè*. Car, le Ngo est perçu comme l'institution qui dynamisa le système politique et para-judiciaire d'une part; comme celle qui créa les conditions d'une unicité communautaire en effaçant les dissensions antérieures entre les grands chefs de clans, de lignages et de villages d'autre part. Il contribua aussi à la sécurisation des Mbéti dans l'ensemble de leur pays. Ce renforcement du pouvoir s'effectua en appuyant sur les chefferies de clans, de lignages et villages et sur l'Onkani. Cette complémentarité élargit l'assise du pouvoir communautaire au point que les faiblesses du système Mbéti sont peu nombreuses; ou si elles sont constatées sont vite corrigées.

C'est donc le fait d'avoir réussi à fédérer les différents chefs claniques et lignagers, d'avoir pu dissiper leurs dissensions et d'avoir donné au pouvoir les moyens magiques indispensables à son fonctionnement que le Ngo s'est imposé comme un instrument important du système structurel Mbéti. Sa prédominance est telle qu'au début de l'ère coloniale, les administrateurs coloniaux dans le Haut-Ogooué eurent des opinions différentes. Ces divergences sont traduites par les interrogations d'A. Even (1937, p 113): ' N'est-il pas imprudent, sous prétexte que cette confrérie peut rendre des services politiques, d'adopter une attitude bienveillante à l'égard de la société de la pantjère qui comporterait peut-être des rites anthropophages ? Si peu certain que sera cette hypothèse, ne doit-elle pas suffire à faire proscrire cette association. Je ne le pense pas pour deux raisons :

1.

Une telle interdiction serait inopérante ; les indigènes continueraient, à l'insu des représentants de l'administration, à célébrer des rites de la panthère,

2.

En plus de l'avantage de mettre à notre service l'influence de la confrérie, l'autorisation de pratiquer l'initiation à la panthère permet à l'administrateur de connaître et de contrôler les *nganga-ngoye*'.

Les divergences entre les administrateurs coloniaux que semblent mettre en évidence A. Even, dissimulaient la nécessité de mieux cerner le Ngo afin de prendre des mesures efficaces pour l'interdire. Ce qui sera fait avec la répression contre les initiés du Ngo. Elle les avait contraints à la clandestinité. A cela s'ajoutent l'absence d'une réaction fiable des Mbéti, l'imposition des chefferies de villages, le travail salarié... qui réduiront considérablement l'importance du Ngo. Ils seront quelques facteurs de déclin du Ngo. Malgré ce déclin forcé, il a conservé sa symbolique dans le vécu Mbéti et dans son système magico-religieux Mbéti.

Comme le système Mbéti repose souvent sur des antagonismes symboliques entre la femme et l'homme tant le domaine magico-religieux, économique que dans l'organisation sociale, l'étude du Lésombo réservé aux femmes est intéressante parce qu'il apparaît comme un contre-pouvoir féminin d'une part ; et d'autre part il porte les germes de la remise en cause de l'hégémonie masculine.

## 2- Le Lésombo

Le Lésombo est pour les femmes ce qu'est le Ngo aux hommes. Mais l'absence de sanctuaire et de reliquaire fait qu'il est considéré par ces derniers comme une association de socialisation selon la formulation d'Alihanga; et qu'il n'eut pas la même portée sacrée que les sociétés initiatiques masculines. Même les loges dans lesquelles s'effectuaient les rites qui, pouvaient être assimilées aux sanctuaires, ont une durée limitée (le temps de l'initiation et étaient détruites après) et leur site n'était pas protégé par une sorte de couverture mystique. En sus les initiées ne pouvaient pas redouter une sanction sacrée. Elles n'avaient pas un pouvoir immunitaire acquis (lors de leur initiation) pour se protéger contre les attaques en sorcellerie. Mais le sacrifice rituel du porc-épic (à la fin de l'initiation), l'usage des menstrues et du lait maternel (comme composantes de la plupart des mixtures magiques) devraient modifier cette interprétation.

Pendant la force du Lésombo provient de la rigueur morale des responsables (qui sont des modèles sociaux), de son mode d'organisation, de ses catégories normatives à tel point qu'il avait acquis une dimension sacrée auprès de ces adeptes; surtout si celles-ci se réfèrent au mythe de la femme-fondatrice de l'humanité qui avait coupé le cordon ombilical et circoncis son premier fils avec son index selon mes informateurs Mbéti. Ce qui atteste son pouvoir sur l'homme et les objets naturels. Et la pertinence de ce mythe est renforcée par leur profonde connaissance (des dignitaires du Lésombo) de certains phénomènes (comme les menstrues, l'accouchement, la grossesse, la ménopause...) et de leur incidence sur les rapports sociaux et des maladies affectant exclusivement le corps de la femme. En fait, le Lésombo qui regroupe dans sa direction quelques élites féminines est devenu l'incarnation du pouvoir et d'un savoir diversifié. Les maladies infantiles (comme le *Ntali*, *Kontsou*, *Echo*, la fièvre, la sous-alimentation...) relèvent généralement de leur compétence. C'est la transmission de ces connaissances

d'une génération à une autre qui constitue la toile de fond de l'initiation.

Le Lésombo est, par sa dynamique, une école de la vie qui intègre l'initiée à la fois dans la communauté féminine et dans le groupe ethnique, où son rôle bien que complémentaire à celui de l'homme lui confère une spécificité. Elle est non seulement épouse-mère (des hommes), mais aussi mère de la société. Elle donne la vie aux hommes, donc crée les sociétés. Tout comme elle peut la reprendre au moment voulu et interrompre l'évolution démographique. En cela elle est sacrée et mérite des hommes une reconnaissance. C'est pour cela que la mort en couches de certaines femmes est perçue comme un refus de donner la vie; la disparition inexpliquée d'une grossesse (d'un âge assez avancé) et la naissance d'un enfant monstrueux comme la manifestation de la dangerosité de la mère pour la communauté lignagère (d'où l'usage de l'infanticide et la soumission de la mère à un traitement approprié).

Ces conceptions et ces comportements renvoient au mythe de la femme-créatrice de l'humanité qui aurait eu (de façon surnaturelle) son premier enfant sans relation sexuelle avec un homme; et accroissent le sentiment de dangerosité supposée de la femme dans le système magico-religieux.

L'organisation du Lésombo repose sur des structures indépendantes liées aux contrées regroupant cinq à huit villages selon leur taille démographique. Il s'agit d'un collège de sages réparties en trois catégories. Ces membres sont en majorité des quinquagénaires et des sexagénaires cooptées ou choisies par l'assemblée des initiées. Elles le sont par leur connaissance des mécanismes et des rites de l'association, par leur comportement social empreint de probité, d'abnégation et de responsabilité. Cette structure de type pyramidal est dirigée par la doyenne d'âge et d'expérience, tandis que les officiantes seront choisies parmi les plus jeunes et les plus dynamiques. Elles coordonnent l'ensemble de l'activité de la structure et est assistée de trois autres femmes affectées à l'organisation des différents rites initiatiques, aux enseignements philosophiques et au suivi post-initiatique.

Puis viennent en seconde position les officiantes chargées de la réalisation des différents rites, des relations avec les autres structures du Lésombo et les sociétés initiatiques masculines. Elles peuvent être une dizaine voire une quinzaine selon la taille démographique de leur contrée et l'ampleur de la tâche. Leur responsabilité est délicate d'autant plus qu'elles sont obligées de prouver leur connaissance des êtres et des choses et qu'elles sont observées avec un certain zèle par les hommes.

Tandis que la dernière catégorie, la plus nombreuse et constituée essentiellement de meilleures danseuses et chanteuses, est chargée de la chorale et des diverses animations publiques. La cohésion du système et la rigueur des membres sont des facteurs essentiels pour la crédibilité de l'association. Mais l'initiation ici, plus pour d'autres sociétés initiatiques, devient un événement parce qu'elle est le lieu d'expression de l'antagonisme symbolique entre les femmes et les hommes, l'expression du pouvoir des femmes sur la société; d'autant plus qu'elle est solennelle et focalise l'attention des hommes et de la communauté villageoise entière. Par ces caractéristiques, l'initiation du Lésombo n'est plus un épiphénomène dans le système Mbéti, mais un événement important qui sous-tend sa dynamique.

L'importance du rituel initiatique repose sur son contenu et l'usage des enseignements dans le vécu des femmes et dans l'organisation sociale. ' La jeune fille trouve pratiquement tous les éléments éducatifs pour devenir une femme accomplie: la femme totale. On lui révèle progressivement le mécanisme des modèles socioculturels auxquels, jeune fille d'aujourd'hui et femme de demain, elle devra conformer sa conduite afin de couvrir en profondeur son identification avec le groupe Mbédé ' explique M. Alihanga (1976, p 140). Et en dépit de la dévalorisation par les hommes de ces rituels, l'initiation comporte, comme chez les hommes, des rites pénibles (par exemple les sévices corporels qui sont des critères de sélection). Celles qui ne réussiront pas ces épreuves ou ne supporteront pas les sévices corporels ou qui n'ont pas acquis une certaine maturité, seront obligées de reprendre certaines séances pour se conformer à la norme voulue pour valider leur initiation.

Comme, il s'agit d'un système où l'intégration sociale et l'affirmation identitaire passent nécessairement par l'initiation, la démonstration d'une capacité à faire à certaines épreuves et un comportement requis, on comprend qu'il soit difficile d'y échapper. L'initiation est, certes volontaire, mais en réalité, contrainte parce qu'elle est une étape essentielle pour toute femme.

L'initiation est subdivisée en trois parties: la phase préliminaire, l'initiation proprement dite et la cérémonie publique. Elle dure une quinzaine de jours.

A la différence des sociétés initiatiques masculines, l'initiation au Lésombo se déroule la nuit. Or la nuit est, dans la perception Mbéti, la partie de la journée très redoutée par l'homme dans la mesure où elle est propice à l'activité des sorciers et où l'attention des esprits protecteurs semble affaiblie. Ce choix temporel est symptomatique de la volonté des femmes de donner une dimension sacrée à leur association. A ce premier aspect différentiel s'ajoute l'âge des adhérentes. Le Ngo, par exemple, s'adressait aux hommes adultes; tandis que le Lesombo s'adressait aux adolescentes d'une contrée entière. Leur âge variait entre 16 et 17 ans.

La phase préliminaire de l'initiation consiste généralement à construire les loges, à confectionner les tenues rituelles, à organiser les lieux (où s'effectueront l'initiation et les danses nocturnes), à ramasser ou cueillir les différents objets indispensables à l'initiation, et à mobiliser les génies ancestraux et cosmiques. Elle est aussi un moment important pour les dirigeantes du Lésombo pour réactualiser leurs connaissances, confronter leur expérience par rapport aux derniers événements intervenus dans la communauté; formaliser de nouvelles normes et proposer des perspectives adéquates pour mieux répondre aux nouvelles attentes collectives, surtout des jeunes adhérentes. D'autant plus que, par principe, une dignitaire doit être capable de satisfaire les sollicitations des adhérentes dans divers domaines notamment afférents au corps de la femme et à la vie conjugale. D'où leur réclusion totale pendant trois à quatre jours et l'abandon des occupations conjugales, lignagères ou claniques.

Ce travail normatif est suivi d'innombrables séances de procession.

Soulignons que la disposition des loges rituelles (situées les unes à côté des autres) est faite de telle sorte qu'elle corresponde aux différentes phases de l'initiation

C'est après ces préliminaires que commence véritablement l'initiation. Les nouvelles

adhérentes sont accompagnées et présentées (une à une par rapport à leur âge) au collège des initiatrices par leurs marraines dans une des loges spécifiques. Puis elles sont installées en face de l'autel et doivent exprimer leur volonté d'intégrer cette association et de respecter ses principes. A la fin de ce rite, leurs vêtements sont enlevés par leurs marraines et elles porteront le *téndé* (cache-sexe fait en raphia et coloré de l'argile rouge).

Durant une quinzaine de jours, les postulantes prennent, en compagnie des officiantes, un bain rituel dans une partie d'un cours d'eau réservée à cette fin. Ce bain rituel vise un triple objectif: purifier les nouvelles adeptes, tester leur capacité de résistance sous l'eau et surtout marquer un changement de statut. L'épreuve de résistance est souvent comparable à la pénibilité de l'accouchement. Elles doivent traverser une demi-douzaine de petits barrages (sous l'eau) dont l'issue est rétrécie. Il s'agit pour les initiatrices de jauger le niveau de maturité des nouvelles adeptes dans la perspective du mariage et de la responsabilisation dans la société initiatique.

Dans la perspective de purification, les marraines rasent entièrement les aisselles, l'entrejambe et la tête des nouvelles adeptes. Puis elles leur administrent des mixtures qui les protègent contre les diverses maladies. Et la réalisation de ces rites est toujours ponctuée de danses qui doivent occulter tout ce qui se dit et donner l'impression d'une simple kermesse. Même le retour aux loges faisant office d'habitat s'effectuera ainsi sous des applaudissements, des cris stridents et des danses.

Les autres moments de ces jours seront consacrés en majeure partie aux enseignements collectifs portant sur la philosophie de leur association, le corps féminin, ses différents phénomènes, les maladies et leurs prophylaxies, le comportement conjugal, le rôle séculier de la femme dans l'organisation sociale, l'esprit des normes, les rapports homme-femme... A ce niveau, les interventions sont exclusivement celles des membres du collège de Lesombo. Leur expérience et leur connaissance des hommes et des choses font autorité dans l'association. Cet enseignement est poursuivi après l'initiation par les marraines des différentes adeptes. A la fin, les officiantes effectueront des tests afin repérer d'éventuels membres du collège de Lesombo.

Les rites les plus pénibles qui suivent ces enseignements étaient les tests de la virginité (qui, jadis était déterminant pour le choix de la future épouse) et d'endurance des adeptes. Ils consistaient à introduire une verge factice (faite en bois) dans le sexe de l'adhérente jusqu'à un niveau donné. Celles qui criaient ou gémissaient, pour signifier leur souffrance, n'accédaient pas au rang de dignitaire du Lesombo. Et l'autre objectif inavoué était aussi de tester le comportement de la femme lors du premier rapport sexuel. Elle ne devait pas crier, ni gémir. Le faire c'est perdre la face et ne pas affirmer sa personnalité. Cependant celle qui passait cette étape sans encombre aura affirmé sa supériorité face à l'homme. C'est pourquoi, la femme devait même dissimuler ses saignements (découlant de la défloration) afin que l'homme ne s'approprie pas son pouvoir. Ce rite était très pénible parce que les officiantes utilisaient une décoction spéciale. Si bien qu'elles avaient recours à une autre mixture pour limiter les effets secondaires comme les infections.

Un autre rite consistait à administrer une autre sorte de décoction pour voir, par exemple, si leurs seins peuvent avoir suffisamment de lait pour l'alimentation d'un

nourrisson orphelin. Dans ce cas, les officiantes faisaient des incisions sur la partie supérieure des seins pour administrer cette décoction<sup>41</sup>. Le corps devait sécréter du lait maternel en moins de vingt-quatre heures. Si cela n'était pas possible, l'adhérente et son lignage étaient prévenus de cette carence. L'adhérente devait alors suivre un traitement approprié.

Toujours au cours de cette séance, les officiantes apprennent aux nouvelles adeptes les différents comportements postérieurs à l'accouchement: l'alimentation, la manière d'assurer un allaitement régulier, le raffermissement du sexe, l'arrêt de l'écoulement du sang, la toilette, le type d'activité permettant de maintenir son corps en pleine forme, le moment des relations sexuelles, le sevrage... Enfin la future mère-épouse devra se familiariser aux réveils intempestifs de l'époux et de la progéniture. Aussi le sommeil des nouvelles adeptes est souvent entrecoupé de réveils inopinés par un cri strident ou un bruit assourdissant simulant soit une razzia, soit le décès d'une personnalité clanique, un feu de brousse... Dans ces cas le réflexe d'une mère digne est de penser avant tout à ses enfants et à sa tenue vestimentaire. Car une femme qui oublie son enfant ou sort nue de sa case lors d'un tel événement est considérée comme une adolescente.

Tous ces enseignements visent surtout à donner à la femme les éléments nécessaires pour son intégration et surtout à assurer son rôle très délicat dans une société phallocratique. Car la stratification impose à tout membre des comportements reflétant leur statut. Et au sortir de cette initiation, la femme doit être capable de répondre à toutes les éventuelles situations.

Durant cette période de réclusion, toutes les adeptes ont enduit sur leur corps de kaolin blanc (pour les anciennes) et rouge (pour les nouvelles) marquant ainsi une séparation entre l'univers profane et l'univers initiatique.

A la fin de cette seconde phase, toutes les initiées participeront à une partie de danse publique à laquelle sont conviées les autres femmes, les fillettes et surtout les hommes. Ce moment est particulièrement intéressant parce que les nouvelles initiées doivent danser pendant toute sa durée; et ne doivent en aucun cas montrer un signe de lassitude. Leur bonne tenue est un indice de la réussite de leur initiation. Pour cela elles vont s'enduire tout le corps d'une potion composée de graines d'*otekotsa* pétris, de poils de *Kossibi* (ou l'antilope dormeuse<sup>42</sup>), des feuilles d'*okourou* et de *lentsonihi* brûlés, de l'huile de palme, surtout du lait maternel et des menstrues. Ce qui occasionne énormément de démangeaisons et les contraint à danser pour les dissimuler.

Les chants et les mythes contés par les officiantes auront une portée sacrée, distractive et socialisatrice. Ils auront aussi tendance à sacraliser la femme au détriment

---

<sup>41</sup> Ce procédé est toujours utilisé chez les Mbéti lorsqu'une femme meurt en couche ou pendant la période d'allaitement et laisse un orphelin. La femme qui prend cette relève alimentaire, affective et sociale doit être en âge de procréer.

<sup>42</sup> Kossibi est nommé ainsi parce qu'il a tendance à somnoler ou à dormir à n'importe quel moment du jour. Souvent les chasseurs le capturent facilement en plein sommeil. La somnolence et le sommeil qui semblent traduire sa fatigue constante sont devenues les principales caractéristiques de Kossibi chez les Mbéti. C'est à partir de ces caractéristiques que ses poils sont utilisés comme un élément d'affaiblissement dans certaines amulettes. Chez les femmes, la vertu des poils est employée dans une potion magique dont les effets sont similaires à ceux de la péridurale pendant l'accouchement.

de l'homme ; qui est considéré avant tout comme un enfant. La partie de danse dure toute la dernière nuit. Dès sa fin, les adeptes regagneront les loges avant l'aube.

Deux rites importants marqueront la fin de l'initiation: le dernier bain rituel et le sacrifice d'un porc-épic. D'abord l'animal est sacrifié par les officiantes, à l'insu des nouvelles initiées, et son sang répandu sur la loge principale où ont lieu les rassemblements en présence des dirigeantes du collège initiatique. Son assaisonnement symbolique est composé, entre autre, du lait maternel et des menstrues. 'Le porc-épic entier, commente M. Alihanga (1976, p 140), est bien épicé dégageant une odeur piquante et suspendu sur le feu faisant monter une fumée. Elles doivent se l'arracher à ce prix. Cette consommation de la viande du porc-épic intervient après le dernier bain rituel au cours duquel on oint entièrement toutes les nouvelles initiées de *lekoa*'. Elles devront avec l'aide des parents et des marraines renouveler quotidiennement cette toilette; et ce durant un mois.

Souvent les différentes mixtures absorbées et enduites sur le corps pendant cette quinzaine de jours ont des incidences sur le corps des nouvelles initiées: soit l'apparition des règles pour certaines, soit le développement des seins pour d'autres. Ces faits, peut être liés à des processus psychosomatiques qu'il m'est difficile d'expliquer, concourent à affirmer l'efficacité magique du Lésombo.

A la fin de cette initiation, ces jeunes initiées doivent être capables de tenir un foyer conjugal, d'éduquer leurs cadets ; c'est-à-dire d'assumer une responsabilité lignagère plus grande. Très souvent leur adolescence est totalement sacrifiée au profit du statut d'initiée et de femme. Cette volonté d'affirmation des femmes face aux hommes est symptomatique de la configuration de l'organisation sociale Mbéti. Elles met aussi en évidence des critères focalisés autour de la force, de la masculinité ou de la féminité, la stoïcité... Et les épreuves de la vérification de la virginité sont quelque peu comparables à celles de la circoncision (*lentsinda*) où le garçon ne doit ni crier, ni gémir pour ne pas être la risée de ces collègues ou être traité de femme.

Malgré la diversité de leurs objectifs et de leur mécanisme de fonctionnement, le *Mevungu* des femmes Bëti du Sud-Cameroun étudié par Laburthe-Tolra (1985) et M. P. Bochet de Thé (1985,) remplit quasiment les mêmes fonctions, intégratrice et protectrice, que le Lesombo. 'D'une façon générale, note Bochet de Thé ( op cit, pp 273-274), on peut affirmer que les associations traditionnelles de femmes, à la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et dans les décades du XX<sup>e</sup> siècle, ont assuré un rôle primordial au sein de la société Bëti pour les raisons suivantes:

en renforçant la cohésion féminine, ces associations offrent à chacune de leurs membres, à travers leurs activités collectives, le moyen d'épanouir leur personnalité, de s'équilibrer et d'accroître leur sentiment de sécurité. Ces appartenances aident chaque femme à assumer les rôles que le groupe allié (celui de son mari) attend d'elle [...]. Elle rassemble les femmes par groupe d'âge, chaque groupe étant fraternel puis que ses membres ont suivi ensemble le même parcours d'initiation rituelle...

en affirmant une discrimination sexuelle, l'association institue des relations complémentaires, de réciprocité et de solidarité entre femmes et hommes'.

Ainsi le *Mevungu* apparaît aussi comme un contre pouvoir des femmes face aux hommes. Il avait un pouvoir si grand que les hommes n'hésitaient pas à solliciter son intervention, par exemple, lors des circonstances fâcheuses (manque de fécondité ou de fertilité, menace des forces maléfiques) ou pour la réussite de leur entreprise; reconnaissant explicitement le rôle des femmes dans le système magico-religieux et le vécu communautaire. A ce niveau les préjugés négatifs sur la femme tombent en désuétude et l'interdépendance institutionnelle est valorisée.

Mais la place du Lésombo dans le système Mbéti peut être perçue différemment d'autant plus qu'il ne sert pas les intérêts des hommes. Il est plus focalisé sur le vécu des femmes. Même, faisant partie du système général Mbéti, le Lésombo est ambivalent. Car il est un élément qui pérennise l'ethos Mbéti, et semble confirmer le statut de la femme par rapport à l'homme d'une part; il est aussi un élément de déstabilisation du système Mbéti parce que son importance sociale qui porte les germes d'une remise en cause les mécanismes de la stratification sociale à partir du moment les hommes lui accordent une crédibilité sociale, qu'il a une forte influence sur les femmes en général d'autre part. Même si sa philosophie n'est pas formulée en ces termes, le Lésombo constitue une sorte de menace de rupture sociale par la mobilisation des habitants des villages dont sont issues les futures initiées, par l'importance sociale et politique prise par ces dirigeantes sur les autres femmes et dans la société entière. Ce qui explique la tendance des hommes à le considérer comme une simple association sans assise magique ou à l'infantiliser. D'autres chercheront à participer aux rituels publics; ou tenteront de violer les secrets du rituel.

Il s'agit là d'un cas de figure qui dépasse la caractéristique de contre pouvoir. Car la reconnaissance sociale n'est souvent pas suffisante pour la longévité d'une structure. Ainsi le Lésombo qui était l'unique société initiatique des femmes, avait connu son essor pendant plus d'un siècle et qui avait acquis une dimension institutionnelle et historique considérable ne résista aux incidences des mariages extra-communautaires, de la mort des détentrices du savoir, de la pacification des relations interethniques<sup>43</sup>, de la colonisation, l'évangélisation, de la scolarisation des jeunes femmes...

Pour autant ce déclin ne signifie pas l'abandon total des catégories philosophiques et normatives du Lésombo. Les femmes continuent toujours à utiliser certaines techniques liées à l'accouchement, au sevrage de l'allaitement, la phytothérapie liée aux maladies infantiles... L'une des incidences de son activité est caractérisée par l'introduction dans le système magico-religieux Mbéti des connaissances des phénomènes liés au corps de la femme et à la vie infantile. Il s'agit, par exemple, des différentes phytothérapies concernant les maladies spécifiques aux femmes (comme les menstrues ininterrompues) et aux enfants ou des vertus de certaines substances ou des sécrétions (comme le lait

---

<sup>43</sup> Les conflits et les razzias interethniques interdisaient les mariages extra-communautaires parce qu'ils étaient considérés comme un élément de fragilisation du clan de la femme ou ils pouvaient entraîner une trahison en raison des liens symboliques et sentimentaux qui unissent la femme à son époux et à son lignage.

maternel et les menstrues). Tout comme le pouvoir de donner la vie par la femme et de la supprimer en utilisant la nocivité des menstrues ou d'annihiler l'efficacité magique des sociétés initiatiques et des amulettes.

### III -LES SOCIETES SECRETES

---

Les sociétés secrètes 'sont des communautés fermées auxquelles il est impossible de s'intégrer librement. Le propre d'une véritable société secrète sera toujours de comporter des réunions non seulement réservées aux seuls membres, mais se déroulant dans l'observance d'un cérémonial précis: des rites qui mettent en action des symboles particuliers du groupe. Et c'est toujours, justement, d'une manière rituelle que s'opère l'intégration des membres, avec un jeu d'épreuves qui, suivant les cas, pourront être plus ou moins dures, variées, simples ou complexes. C'est justement l'existence de ces secrets rituels qui constitue [...] la caractéristique déterminante de la société secrète dans l'acceptation précise du terme' écrit S. Hutin (1989, pp 25-26). Mais il reconnaît que ces caractéristiques ne suffisent point pour une définition universelle; car cette définition peut correspondre à un autre type d'association. Je compléterai cette définition par les caractéristiques spécifiques au système magico-religieux Mbéti: le mode d'adhésion (la cooptation et la contrainte), l'usage exclusif des sanctions magiques, leurs actions essentiellement répressives, vindicatives, mortelles et très souvent anonymes, l'existence quasi-officielle des sociétés secrètes, l'anonymat des membres, l'absence de rituel public et leur finalité plus ou moins maléfique. Leurs membres étaient pour la plupart des chefs lignagers et des hommes qui maîtrisaient bien les mécanismes fondamentaux du magico-religieux et des phytothérapies particulières. Et elles étaient exclusivement masculines. Il s'agit du Mbèlè, du Nkula et l'Andoukou chez les Mbéti.

S. Hutin (pp 26-27) poursuit son analyse en établissant une catégorisation des sociétés secrètes selon leur philosophie et leur champ d'action. Il les classe en sociétés secrètes criminelles (comme la Mafia), sociétés secrètes politiques (cas du Carbonarisme), sociétés secrètes justicières (la Sainte-Vehne, le Ku-Klux Klan), sociétés secrètes religieuses (le Vaudou haïtien), sociétés secrètes professionnelles ou corporatives, sociétés secrètes dites fraternelles, philosophiques, humanistes, initiatiques (cas de la Franc-maçonnerie en Occident, de la Triade en Chine). Chez les Mbéti, ces sociétés secrètes étaient très éclectiques et jouaient les rôles religieux, parajudiciaire, politique... participant ainsi à la dynamique du système.

Je focaliserai cette approche sur deux d'entre elles: le Mbèlè et le Nkula. Je reviendrai succinctement sur l'initiation et sur quelques caractéristiques qui me permettront d'abord de cerner les motivations de leur création, leur philosophie et leur place dans le système magico-religieux Mbéti. Je me réfère essentiellement sur des données de terrain.

#### 1- Le Mbèlè

Le *Mbèlè* est, chez les Mbéti, une sorte de plateau d'environ 30 cm de diamètre fabriqué avec des fibres de liane. Il est utilisé couramment pour le transport des mets de la cuisine à l'*olébé* des hommes. Son fond plat et large et surtout son manque de manche exposent

l'usager au risque de renverser son contenu. D'où une certaine attention et du doigté pour son usage. Ces caractéristiques font que les femmes l'emploient parfois pour tester certaines aptitudes de leur progéniture entre 5 et 10 ans. L'enfant qui renverse souvent le contenu de son *mbèlè* laisse apparaître certaines déficiences que les parents doivent progressivement corriger.

Le *mbèlè* est donc synonyme de risque et du pouvoir de contenir. Cette ambivalence symbolique est mise en évidence dans le domaine magico-religieux où le contenant a cette capacité de concentrer et de maîtriser un danger, par exemple. Et par métaphore ou analogie, le contenant est synonyme de puissance. Et nous avons constaté que chez les Mbéti et chez d'autres groupes ethniques de la région de la Cuvette, du Congo (Chez les Téké Tsaayi: la corbeille des jumeaux et la corbeille de la femme-Musiki, M.C. Dupré, 1978, p 68) ou d'autres pays africains que les amulettes, par exemple, sont souvent emballées dans un paquet rond. Comme si le fait de réunir les composants d'une amulette dans un paquet concentré et ne laisse échapper cette puissance magique. Chez les Mbéti, le *kongouélé konkéra* (le panier de l'Onkéra ) sert de réceptacle à l'Onkéra, le *kongouélé konkani* à l'Onkani le *mbèlè* (l'ustensil) comme le réceptacle pour le Mbèlè. Ce panier ou cette corbeille est toujours gardé le chef de lignage ou chez le chef de la confrérie. Le chef lignager doit fréquemment y pulvériser la mâchure du *mbéli* ou du *léntsitsagui* pour préserver et dynamiser à tout instant la fiabilité ou le pouvoir des objets rituels.

Mais la désignation de cette société secrète par Mbèlè provient de l'analogie établie entre le *mbèlè* (ustensil) et la poche faite au dos de la statuette *Andombo* dans laquelle est introduit le reliquaire. Cette statuette, symbole de la société secrète, est couverte partiellement d'un tissu en raphia pour dissimuler cette poche.

La société secrète Mbèlè vit le jour dans la zone de Yèmbèlèngoyi<sup>44</sup> à une date incertaine. On peut la situer vers la fin du XIX<sup>e</sup> siècle et le début du XX<sup>e</sup> siècle. Le Mbèlè a pour objet de renforcer le pouvoir des structures parajudiciaires. Cette spécialisation est dictée par la pertinence des carences du système répressif Mbéti. Les carences répertoriées étaient, par exemple, la lenteur de l'exécution des sanctions, l'absence des moyens coercitifs de type magique (afin d'amener les déviants à résipiscence ou à dédommager leur victime), les tendances à l'égalitarisme et la conciliation (dans des situations dramatiques), le laxisme et l'impunité. Pour cela, il fallait inventer des mécanismes qui devront rendre le système institutionnel plus fiable. En outre, il faut rappeler que les fondateurs du Mbèlè et la plupart de ses initiés étaient des dissidents du Ngo dont il reprend en partie certains rituels

Ce contexte social fait que l'adhésion est réservée exclusivement aux devins, aux guérisseurs, aux concepteurs d'amulettes et des objets maléfiques et aux autres acteurs du système magico-religieux. Elle repose sur la cooptation (selon la compétence de la personne dans un domaine donné) et la contrainte (pour celui qui commet une faute suffisamment grave dans le clan d'un membre du Ngo). Dans cette optique, le reliquaire était composé essentiellement d'os humains (d'une mère de jumeaux, d'un Nkani, d'un fou), la peau du lézard, les ongles et le bec de l'aigle, des écorces et des feuilles d'arbres,

---

<sup>44</sup> Yèmbèlèngoyi est situé dans l'actuelle préfecture de Kellé entre les villages de Kabaniama et d'Etaba.

des poils de certaines antilopes et surtout des piquants du porc-épic dont les vertus primordiales visaient la vulnérabilité de la personne visée pour que mort s'ensuive facilement. D'ailleurs ces dignitaires n'hésitaient pas à l'exposer au public pour intimider les déviants récidivistes ou à procéder à des opérations spectaculaires (tuer la volaille ou les caprins dans un village, détruire la récolte du déviant...) pour obtenir réparation d'un préjudice. Ce mode d'action visait à la fois à montrer la fiabilité et la supériorité par rapport au Ngo et socialiser par la peur d'une sanction mortelle ou très grave.

Ce fait qui avait eu lieu dans le village d'Essoura caractérise la radicalité des méthodes du Mbèlè. Voici le récit raconté par P. Okouomo, habitant de ce village :

***'Lors d'un transit à Essoura, un des Anga-Mbèlè qui transportait l'andombo, le posa à quelques pas de la porte principale de l'olèbè. Il alla rejoindre ces collègues pour déjeuner. Pendant qu'ils déjeunaient, un volatile attiré par la coloration de l'Andombo vint le picoter arrachant quelques fibres du tissu qui le protégeaient. Et un groupe d'adolescents qui, amusé par la scène qui se produisait devant lui, avertit ce Nga-mbèlè qui fut surpris par l'événement. Tellement agacé par le comportement des adolescents et du volatile, il invoqua publiquement les esprits du Mbèlè et exigea que le volatile soit sanctionné pour cet acte infamant. Les minutes qui suivirent furent fatales pour le volatile'.***

La radicalité du Mbèlè très violente s'apparentait à celles des groupes criminels (comme la Mafia) qui laissent peu de chance aux personnes visées. Mes informateurs dans le pays Mbéti évoquent souvent le cas d'un adultère devenu mythique qui avait eu lieu au village de Yèmbèlèngoyi. L'époux cocu avait à plusieurs reprises mis en garde l'amant récidiviste. Mais en vain. Face à son arrogance, celui-ci membre du Mbèlè choisira la méthode expéditive pour laver l'affront. L'amant fut enlevé en plein jour par des inconnus et retrouvé atrocement mutilé quelques heures plus tard.

La démonstration de force et de dangerosité est très manifeste lors de l'initiation où les sacrifices humain et animal s'effectuent au début du rituel initiatique et devant tous les initiés y compris les futurs initiés (à la différence du Ngo) afin de forger une autre éthique qui proscrie le sentiment de culpabilité ou le ressentiment après la réalisation d'un acte sordide. Il fait admettre la nécessité de l'homicide comme un facteur de cohésion sociale. Selon les informations que j'ai recueillies sur le terrain, les officiants transpercent les poumons et le coeur de l'homme sacrifié par des aiguilles et y pulvérisent de la mâchure du piment (*Andouo ankèri*) et du Lembana. Ces organes serviront d'offrandes pour les esprits qui symbolisent la cruauté meurtrière, la violence et l'intransigeance. Tandis que le pénis séché et sacralisé- symbole de la virilité et de la puissance masculine- est porté en bandoulière par les exécutants lors des opérations de repréailles. Cet organe masculin est censé les protéger contre la réaction maléfique de la partie adverse.

La spécificité du Mbèlè est caractérisée dès les étapes pré-initiatiques; le futur adepte est reclus pendant un mois dans une *usa* (case). Durant cette période, les officiants enduiront tout son corps d'huile de palme et du sang de porc-épic (récemment sacrifié) afin qu'il acquière une souplesse propice aux actes délicats; qu'il puisse se faufiler dans la forêt comme un serpent. Et il s'assiéra au même endroit et sur le même siège pour avoir une stabilité et une capacité de concentration à toute épreuve. Ce conditionnement suffit pour qu'il soit bien armé psychologiquement et physiquement le jour de l'initiation

proprement dit : *koyoho ho mbèlè*<sup>45</sup>.

Celle-ci a lieu uniquement dans la forêt à l'insu des populations non-initiées. Elle est divisée en deux parties. La première est consacrée aux enseignements sur la composition et l'usage des mixtures magiques qui rendent l'homme vulnérable, sur la manière de neutraliser le système immunitaire d'un individu, sur les stratégies et les mécanismes d'organisation des actions répressives... Tandis que la seconde partie portera sur les faits sacrificiels qui étayent les différents mécanismes sordides du Mbèlè. A la fin l'initié doit être capable d'assumer toutes les fonctions dans la société secrète, surtout de commettre, par exemple, un crime sans avoir d'état d'âme.

Il faut souligner que le Mbèlè agissait souvent en marge de la légalité et ne répondait qu'aux sollicitations de ses membres. Et sa démarche uniquement vindicative limitait la régularité de ces actions mais relayait le travail des institutions officielles à tel point qu'on peut y voir une complémentarité tacite entre eux. Le caractère spectaculaire et cruel de certaines actions, la rigueur et la discrétion des membres du Mbèlè firent qu'il fut plus redouté que le Ngo. En dépit de ces caractéristiques, il n'a pas connu une dérive vers un usage individualisé (car toutes les décisions étaient prises et exécutées collégialement), ni vers une partialité contredisant sa philosophie qui repose sur la proscription de l'impunité, sur le renforcement de la capacité et de l'application des sanctions par l'autorité. Les incidences de son action lui ont conféré un rôle important dans la cohésion sociale qui ont occulté son caractère semi-officiel. La nécessité du Mbèlè dans le système structurel Mbéti provient de la focalisation de son action sur une des déviations courantes, banalisées et très nuisibles comme l'adultère, le vol, l'usufruit, l'escroquerie... négligeant les attaques en sorcellerie qui seront le créneau du Nkula.

## 2- Le Nkula

Le mot *Nkula* désigne le chimpanzé en langue Mbéti. Il symbolise dans l'ethos Mbéti à la fois l'agilité de cet animal, la solidité du corps (lors des chutes brutales) et la ruse qui lui permettent d'échapper aux chasseurs. Ces caractéristiques mettent en évidence la complexité de son comportement similaire à celle des catégories du système magico-religieux. Cette analogie renvoie non seulement au mode d'attribution des noms mais aussi à un système philosophique qui se réfère souvent à des symboles, à des allégories, à des identifications, des similarités... Si bien que certains termes perdent leur sens courant lorsqu'ils sont utilisés dans un contexte symbolique.

A la différence du Ngo et du Mbèlè qui ont introduit le sacrifice humain dans le rituel initiatique, et sont exclusivement réservés à des catégories données d'hommes, le Nkula a un autre profil. L'adhésion est ouverte à toutes les catégories sociales et proscriit tout atteinte à l'intégrité de l'homme. Ainsi les sociétés secrètes ne sont plus réservées à une catégorie sociale particulière. Partant de cette conception, le Nkula eut deux versions complémentaires : l'une masculine et l'autre féminine. La replication féminine s'appellera *Mbengui*. Leurs membres s'associeront souvent lors des rituels importants tels que l'initiation, le décès... et leurs actions concerneront aussi bien les initiés que les néophytes. Certes, cette complémentarité ne fera pas de la femme l'égale de l'homme,

---

<sup>45</sup> *Koyoho ho mbèlè* : laver le Mbèlè.

mais elle lui reconnaît la capacité d'organisation dans ce domaine délicat. Comme pour le Lesombo, il y a une valorisation de son rôle dans la société.

Pour marquer cette différence avec les autres sociétés secrètes, les créateurs du *Nkula* le focalisèrent sur la lutte contre la sorcellerie qui n'avait pas suscité une attention particulière de la part du système Mbéti comme si elle n'était qu'un épiphénomène. Or la sorcellerie constitue un facteur de déstabilisation du système communautaire. C'est pourquoi la protection des membres du lignage contre les atteintes à leur existence est une des fonctions principales de l'autorité lignagère et clanique; et doit mobiliser tous ses efforts. Elle doit donc être capable d'agir efficacement et ne doit pas laisser apparaître quelques signes de faiblesses. Sinon elle perd sa raison d'être.

C'est pour cela que le fonctionnement du *Nkula* est régi en tenant compte de la complexité de la sorcellerie. Les agressions sorcellaires sont multiformes et leurs mécanismes diversifiés. Souvent les sorciers utilisent la dissimulation des faits qui leur donne une apparence naturelle ou objective en occultant leur caractère maléfique. Ce qui, par conséquent, n'inciterait pas les membres de lignage à procéder à des rites divinatoires pour savoir les causes d'un décès. C'est ainsi que le reliquaire comportera exclusivement les os d'un *Nkani* et d'un *Nga-onkéra*, des aiguilles, des petites flèches, le dard des abeilles, les anneaux de mille-pattes, les feuilles d'emballage du pain de manioc, les morceaux de filet de chasse, une lame de machette et divers autres objets utilisés par les sorciers. Sa finalité principale est d'être capable de neutraliser leur puissance nocive, leur système immunitaire ; donc les fragiliser physiquement et psychologiquement pour que s'en suive une mort facile. Ce mécanisme sera mis en oeuvre avec la participation des devins, de certains sorciers actifs et d'anciens sorciers (contraints à l'initiation). Cette stratégie est sous-entendue par la gravité des sanctions et la radicalité des méthodes du *Nkula*. Ainsi le déviant pouvait être tué accidentellement lors de la chasse, des opérations agricoles ou par une longue et pénible maladie.

Cette stratégie renforce le pouvoir de sanction des autorités claniques en leur donnant les moyens magiques du *Nkula* pour infléchir la position des déviants. Mais l'usage de cette procédure est exceptionnel parce qu'elle est consécutive à la gravité des fautes dont le dédommagement de la partie victime est perçu comme une sanction. Dans ce cas, les initiés du *Nkula* joueront les rôles équivalents à ceux d'un d'huissier et d'un juge d'application des peines. Par contre la sanction mortelle (par des procédés magiques) est utilisée en ultime recours et doit respecter strictement les règles afférentes notamment l'impartialité. Elle ne concerne que les cas de récidivistes. Au-delà de cet aspect dramatique, la gravité de la sanction est utilisée par les initiés comme un moyen de socialisation collective dans la mesure où elle devrait interpeller tout individu sur les conséquences de ses actes maléfiques. Et l'efficacité symbolique du *Nkula* et sa rigueur illustre le changement des mécanismes d'action. Elles montrent qu'il est capable d'agir sur tout déviant à tout moment et à en tout lieu.

Dans le cas des représailles, les officiants procédaient de la manière suivante. Ils organisaient d'abord un énorme vacarme aux abords du village du déviant. Il s'agissait des aboiements des chiens, des hululements de hibou, des cris de chimpanzé, des bruits de tam-tam... qui incitaient les habitants à se réfugier chez eux. En profitant de cette situation, les officiants accrochaient le reliquaire du *Nkula* sur la branche d'un arbre fruitier

dans la parcelle lignagère ou sur le poteau central de l'*olèbè* lignager du coupable. Et les animaux domestiques qui, par curiosité, approchaient succombaient à sa seule vue. Il n'était pas exclu qu'un homme meurre. Et pour certifier la responsabilité du *Nkula* dans le décès, une autopsie effectuée sur le corps de la victime révèle des coupures des intestins, l'éclatement du foie et de l'estomac.

Cette pression organisée par les initiés contraignait les auteurs de déviance à résipiscence. Par contre ceux qui s'obstinaient, selon mes informateurs, mouraient brutalement d'une brève maladie. De facto, le *Nkula* devint un instrument parajudiciaire, par exemple, fondé sur la conviction que la rigueur des initiés et la gravité des sanctions endigueraient la multiplicité des agressions sorcellaires. Le *Nkula* aurait pu atteindre certains de ses objectifs n'eût été le rejet de son mode d'action par les Mbéti qui donnait le sentiment d'une institution trop répressive.

Enfin, soulignons le fait que les initiés ne jouent que le rôle d'intercesseur entre l'homme et la puissance magique. Ils ne pouvaient même pas modifier le cours de l'acte, ni le stopper en temps voulu. Tenter de le faire était synonyme de partialité et passible d'une sanction. Ce sont les forces agissantes qui régulaient son action. Cette caractéristique sera reprise dans la dynamique du Ndjobi. Compte tenu de ses caractéristiques et à la différence des autres sociétés secrètes Mbéti, le *Nkula* ne connaîtra pas de déclin mais fut absorbé par le Ndjobi-à-Gaule naissant.

Dans cette perspective, le *Ngo*, l'*Andoukou*, le *Lésombo*, le *Mbèlè*, le *Nkula*..., à l'instar du culte des ancêtres, de l'*Onkéra* et de l'*Onkani* ont servi de base à l'élaboration d'une philosophie générale sur l'homme, sur les institutions, sur les mécanismes de régulation sociale, sur la définition de la déviance, sur les rapports interethniques... qui constituent les fondements du système Mbéti actuel. C'est pour cela que leurs atouts et leurs faiblesses ne peuvent être analysées objectivement qu'en tenant compte du contexte social qui prévalait à l'époque de leur création.

On ne peut pas conclure cette analyse des sociétés secrètes sans relever quelques aspects récurrents. J'ai ainsi relevé l'utilisation constante de mêmes composantes (les vestiges humains, les substances animales et végétales...) dans les reliquaires, une actualisation de 'formule' des reliquaires à partir des nouvelles connaissances sur les vertus des éléments ci-dessus. Cette actualisation de la formule des reliquaires corrigeait les faiblesses d'une société initiatique ou d'une société secrète par rapport à un phénomène permanent ou récent.

S'agissant des constances, la situation géographique des lieux cultuels par rapport au village est symbolique et révélatrice du rôle que leur confère le système institutionnel Mbéti. En effet les lieux cultuels sont toujours situés en dehors du village à 800m ou 2km dans un bosquet ou dans la forêt. Cette distance avec le coeur du village donne l'impression d'une institution exclusivement dangereuse et sectaire, renforçant son caractère ésotérique. Elle lui confère surtout un caractère transcendant comme si les sociétés initiatiques et secrètes étaient des créations divines. D'où une certaine appréhension de ces lieux cultuels, même inusités, de la part des non-initiés.

L'absence d'une stratégie pour la lutte contre la sorcellerie est l'une des faiblesses du système structurel Mbéti. Comme si celle-ci n'était qu'un épiphénomène que l'on pouvait

facilement éradiquer; et que les faits courants comme le vol, l'adultère... autour desquels on focalisa tant d'attention et d'énergie aient été plus nuisibles qu'elle. Or la protection contre les attaques en sorcellerie est un des aspects déterminants du contrôle social par lequel l'autorité clanique affirmait à la fois sa raison d'être et sa puissance. On se rend compte que l'une des préoccupations du Mbéti était de se protéger contre certaines de ses manifestations: *ndossigo*, *koutsou*, *echo*, les envoûtements et autres pratiques maléfiques. Elle est quelque peu similaire à celle de l'européen pour les accidents d'automobile, le cancer... qui dicte à la fois un comportement particulier et diverses mesures préventives.

L'octogénaire Eyéni Ekila m'expliquait à Tsama qu'il fallait dissimuler les rognures des ongles, les cheveux coupés et les ordures ménagères pour ne pas qu'ils soient utilisés par un sorcier contre soi-même à des fins maléfiques. Comme dans d'autres groupes ethniques africains, les femmes enceintes de quelques mois devaient dissimuler leur état jusqu'au moment où l'évolution de la grossesse ne le permettait plus. Ce comportement semble s'étendre à divers groupes ethniques au Congo qui jusqu'alors n'y attachaient pas d'importance. Ainsi, les femmes enceintes des villes portent des robes assez larges. Contrairement aux françaises qui portent souvent des habits moulants qui font apparaître leur état.

Ces mesures préventives montrent le sentiment d'insécurité et de suspicion qui, désormais, détermine le comportement humain et influe négativement sur les rapports sociaux. Et pourtant, on est surpris de constater l'absence d'une stratégie d'éradication de la sorcellerie de la part des chefferies claniques, pendant qu'elles renforçaient le pouvoir judiciaire pour des déviations courantes (comme l'adultère, le vol, le mensonge...) comme s'il y avait une connivence entre les initiés de ces diverses sociétés initiatiques et secrètes et les sorciers. Or cette absence de stratégie amène certains individus ou des chefs lignagers à instituer un système d'autodéfense ou de protection individuelle et lignagère par l'acquisition des amulettes ou d'autres objets magiques; et dans certains cas à instaurer des modes de sanction échappant au contrôle de l'autorité. Mais l'acquisition et l'usage de ces amulettes ne signifiaient pas que leurs possesseurs aient une réelle connaissance du procès de leur réalisation et du mécanisme de leur efficacité. Ce qui n'est pas sans entraîner des conséquences dramatiques dans la mesure où ces amulettes étaient devenues, pour certaines, des objets maléfiques faisant de certains possesseurs des sorciers contre leur gré. L'exemple le plus frappant celui de M. O. à Etoumbi qui avait décimé quelques membres de son lignage pour s'en apercevoir après un procès divinatoire. Nous avons là un exemple de déviance involontaire qui met en évidence la complexité du phénomène de la sorcellerie et l'absence d'institution fiable pour en faire face.

Enfin l'ordre d'analyse des sociétés initiatiques et des confréries ne correspond pas à une chronologie temporelle bien établie. Ceux qui les ont observées ne s'accordent pas sur leur durée et la période d'existence. Cependant certains de nos informateurs précisent, par exemple, que certaines sociétés initiatiques ou secrètes ont coexisté (notamment le Ngo et le Lesombo), et d'autres se sont succédées. J'ai donc choisi cet ordre afin de mieux présenter le sujet, montrer la permanence et l'actualisation de certaines caractéristiques du système magico-religieux Mbéti qui structurent à la fois

l'ethos communautaire et la dynamique du Ndjobi.

## CHAPITRE III - GENESE, FINALITE ET ORGANISATION DU NDJOBI

Le Ndjobi est défini, par mes informateurs Mbéti, d'abord comme une synthèse de leurs croyances, de leurs pratiques magico-culturelles, de leurs confréries, de leurs sociétés initiatiques et secrètes, de leurs systèmes politique, juridique et de socialisation, de leurs pratiques thérapeutiques et divinatoires, de leur mode de protection contre les différentes sortes d'attaques en sorcellerie... ; ensuite comme une force diffuse, immanente, magique, omniprésente et impersonnelle animée par la puissance additionnelle des esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques, et des objets naturels. C'est en cela que le Ndjobi est la dernière création de grande envergure (du début du XX<sup>e</sup> siècle) dans le domaine magico-religieux qui, par ses caractéristiques, ses diverses versions et son importance dans la dynamique du système Mbéti, donne une image contrastée tant sa philosophie, sa finalité, ses objectifs, son fonctionnement et ses méthodes ont constamment changé ou ont été adaptés au fil des décennies aux enjeux sociopolitiques, culturels et religieux au Congo et au Gabon. Ce contraste est manifeste chez certains chercheurs et dans une partie de l'opinion publique. C'est ainsi qu'ils le définissent tantôt comme un fétiche ou une secte magique secrète (M. O. Nkogho-Mvé, 1955, p 53), comme une association de socialisation (M. Alihanga, 1976, p 113), tantôt comme un culte anti-sorcier (G. Dupré, 1977, p 57) ou une association de sorciers (J. Tonda, 1988, p 73).

Il est probable que ces différentes appréciations relèvent d'une ambiguïté apparente sur son rôle dans les groupes ethniques qui le pratiquent. Ces appréciations mettent en évidence la complexité de la dynamique du Ndjobi. C'est pour mieux saisir cette complexité que ce chapitre est subdivisé en deux sections. L'une sera consacrée au Ndjobi originel (son historique, deux de ses versions et son déclin) et l'autre portera sur le Ndjobi contemporain (sa création, son organisation, son essor et ses conséquences). Entre sa version originelle et sa version contemporaine s'écrit en quelque sorte l'histoire Mbéti, tant au niveau de l'organisation institutionnelle qu'au niveau de l'identité communautaire.

### I-LE NDJOBI ORIGINEL

---

#### 1- Aperçu historique et finalité

##### 1.1- Genèse et définition du Ndjobi originel

L'histoire du Ndjobi est aussi délicate à retracer que celle du groupe ethnique Mbéti en raison de la disette des documents écrits, de sa nature ésotérique et de son statut de

société initiatique (qui prônent le secret sur l'organisation de ses rituels importants) et des écueils liés à l'oralité. C'est en tenant compte de ces écueils et pour mieux cerner les principales caractéristiques du Ndjobi que je procéderai par le recoupement des données recueillies sur le terrain, de certains événements de l'histoire Mbéti et de l'analyse de quelques documents écrits sur le Ndjobi et les Mbéti. C'est aussi pour cela que j'ai élargi le cadre de la recherche sur l'histoire du Ndjobi aux régions du Niari et de la Lékoumou au Sud-ouest du Congo et à la province du Haut-Ogooué au Gabon.

Selon mes informateurs, le Ndjobi est créé à la suite de la déliquescence des premières sociétés initiatiques, secrètes et des confréries. Elle a résulté de leur absence de complémentarité, de leur lutte, de la multiplicité de leur finalité et de leurs objectifs, de leur exclusive focalisation sur les phénomènes intra-ethniques et de leurs faiblesses face aux nouveaux enjeux sociaux, politiques, économiques et culturels liés à la colonisation et à l'évangélisation chrétienne. Les systèmes colonial et missionnaire qui fonctionnaient sur d'autres schémas et sur d'autres structures s'étaient révélées redoutables pour le système Mbéti. Ainsi l'imposition du modèle administratif colonial, de la seule religion chrétienne et l'interdiction du Ngo, de la scolarisation, de l'économie de rente, de la création de la mission de Lékéti et des villages religieux... sont autant des éléments déstabilisateurs pour le système ethnique. C'est dans ces conditions que fut créé le Ndjobi. Il est donc une réaction contre l'hégémonie européenne et contre les apories du système structurel ethnique.

La création du Ndjobi est clandestine en raison des pressions coloniale et missionnaire. La clandestinité est dictée aussi par la nécessité d'obtenir un large consensus entre les initiateurs du projet et les chefs claniques déchus, les anciens dignitaires du système magico-religieux, des devins, des guérisseurs... Mbéti, d'avoir leur collaboration et leur adhésion d'une part ; et par la nécessité de s'assurer de sa fiabilité d'autre part. C'est à partir du moment où tous ces éléments étaient réunis que le Ndjobi originel fut officialisé. A quelle date ou en quelle année? Les réponses de mes informateurs à cette question sont approximatives selon les régions. Ceux de la Cuvette situent la création Ndjobi originel à partir du recrutement massif des travailleurs pour la construction du chemin de fer Congo-Océan (C.F.C.O.) et d'autres grands travaux dans la partie Sud du Congo. Tandis que ceux du Haut-Ogooué pensent qu'il était créé à la suite de l'interdiction du Ngo (à partir de 1936 selon A. Even) par l'administration coloniale et de l'imposition progressive des structures coloniales. Mais les Mbéti du Haut-Ogooué précisent qu'avant l'interdiction du Ngo dans le district d'Okondja, certains personnes allaient déjà se faire initier au Ndjobi à Abolo (dans l'actuelle préfecture de Kellé) au Congo. Les initiés devaient être très discrets et étaient moins nombreux que ceux du Ngo.

L'approximation de l'année de la création du Ndjobi originel entre les Mbéti de la Cuvette (au Congo) et ceux du Haut-Ogooué (au Gabon) renvoie aux difficultés qu'ont les sociétés de tradition orale à situer des événements datant de plus d'une vingtaine d'années. Elles ont pour référence généralement des événements historiques ou symboliques comme la naissance d'un enfant, le mariage, la mort d'un chef clanique, une guerre interethnique, une razzia, la création d'un nouveau village... etc. Or ces indices perdent leur fiabilité au bout de quelques décennies à cause de la déficience de la mémoire humaine. Cette approximation apparaît aussi dans de nombreux articles sur le

Ndjobi. Nombreux d'entre eux ont pour repère le Ndjobi-à-Gaulle ou le Gaulle et font allusion furtivement au Ndjobi originel ou ancien. Seuls M. Alihanga (1976, p.443) et G. Dupré (1977) font remarquer que le Gaulle est une version du Ndjobi ancien.

G. Dupré (op cit, pp.58,59) pense que ' le culte Njobi né dans le Haut-Ogooué durant les années 40 atteignit le Congo vers 1945 dans la Haute-Louowé alors que cette région connaissait une exploitation aurifère importante [...]. Dès la fin de 1945, poursuit-il, le culte s'installe au Congo. Les années 1946 et 1947 voient une accélération de la diffusion du Ndjobi'. Pour M. O. Nkogho-Mvé (1955, p.52), ' ce fut aux environs de 1943 que parut Djobi dans la région du Haut-Ogooué, plus précisément dans le district d'Okondja au Gabon'. Tandis que G. Balandier (1955, p.65) souligne que les cultes *Ngol* et *Milifu* (qu'ils désignent par deux innovations les plus remarquables) étaient ' apparus durant les années 1945-1950'. M. Alihanga abonde dans le même sens que G. Balandier en insistant plus sur le Gaulle que sur le Ndjobi originel. Il affirme que c'est à la suite d'un vide administratif consécutif à la mort accidentelle ' en mars 1944 de M. Kampardon, chef du district d'Okondja, que le culte Gaulle a fait son entrée dans la région du Haut-Ogooué d'où il devait se répandre rapidement au-delà des frontières régionales' (M. Alihanga, p.445). M. Alihanga (ibid) ajoute que ' le nommé Okwele, chef d'Otala a importé de Kelle-Ewo à son village le culte de Gaulle'.

On constate que les quatre auteurs situent l'année de la création du Ndjobi aux alentours des années 40-50. Cette approximation sur l'année de la création du Ndjobi entre les versions de nos informateurs et celles des auteurs est liée aux deux facteurs cités ci-dessus et aux moments de son apparition officielle ou de son observation par les agents de l'administration coloniale dans les régions occupées par les initiés au Congo et au Gabon. D'ailleurs la perplexité de ces auteurs est manifeste dans leurs analyses. Personne ne parle de la création du Ndjobi mais de son apparition. Mais en rapprochant les versions de mes informateurs à celle de G. Dupré, nous pouvons estimer que le Ndjobi originel a été créé probablement au début ou au milieu des années 30. Cette hypothèse repose sur le fait que le Ndjobi eut plusieurs versions (soit plus d'une huitaine) et qu'il était vraisemblablement créé une version tous les 2 ou 3 ans (par exemple). Leur apparition pouvait alors s'étaler sur une quinzaine d'années jusqu'à celle du Gaulle en 1944. Et sur les approximations des dates d'existence de certaines sociétés initiatiques et du Ndjobi et de la coexistence certaine du Ndjobi avec quelques unes d'entre elles. Le *Ngo*, par exemple, dans le Haut-Ogooué. Ces approximations concernent aussi bien le Gaulle dont aucun auteur n'est affirmatif sur l'année de son apparition ou de sa création.

Quant au nom du ou des ses créateurs, une divergence apparaît entre la version recueillie par G. Dupré et celle de mes informateurs. Selon eux, M. **Ngwambéla** (du village d'Abolo) était l'initiateur du projet de la création du Ndjobi originel. Mais sa création sera l'oeuvre collective d'un groupe d'hommes constitué essentiellement des anciens initiés des sociétés initiatiques et secrètes, des chefs de clans et de villages déchus, des devins, des *Ankani*, des *Anga-monkéra*, des guérisseurs et surtout des concepteurs d'amulettes et d'objets maléfiques. Cette association de dignitaires devait répondre à une double attente: restaurer le pouvoir du système ethnique et réagir contre l'essor conjugué de l'action missionnaire et coloniale dans le pays Mbéti. Il s'agissait pour les concepteurs d'utiliser à la fois les moyens naturels et magico-religieux pour juguler les effets des

faiblesses endogènes et des facteurs exogènes. C'est pour cela que dès le départ la direction du Ndjobi et la majeure partie de ses initiés étaient issus de ces catégories.

La version recueillie par G. Dupré (1977, p 68) repose sur deux éléments. Le premier élément est le mouvement des Nzabi du Congo vers le Gabon pour leur initiation, l'acquisition du *nkobo* et sa transmission d'un village à un autre au Congo dans la région du Niari. Le second élément s'appuie sur quatre récits empruntés aux autochtones Obamba et Nzabi des deux pays. J'en retiens ici trois.

Le premier récit a été recueilli à Libreville par un des informateurs de G. Dupré (P 68) : ' Massié, un Obamba, avait passé dix jours sous l'arbre Lebulu à jeûner et à prier les ancêtres. Les branches en se frottant les unes aux autres sous l'action du vent grincèrent. Ce grincement (*mungwéké*) lui révéla l'existence et le nom du Ndjobi par la suite à diffuser'.

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

Enfin le troisième récit est interprété en ces termes : '***Une fois, au Gabon, dans un village où la mort battait son plein une femme eut un rêve la révélation du Ndjobi comme moyen de lutter contre les malfaiteurs et de mettre fin à la sorcellerie. Le matin, la femme raconta son rêve à ses parents qui le mirent en pratique et organisèrent le Ndjobi. Lorsque la femme mourut, frappée par la loi du njobi, ce fut Okwélé, un homme, qui lui succéda***'.

Deux des trois récits attribuent la découverte du Ndjobi à une femme et sa diffusion à un homme, Okwélé que la plupart de mes informateurs reconnaissent comme Obamba. Cette thèse concernant Okwélé a été confirmée par un récit que j'ai recueilli dans la région de la Lékoumou.

Dans ce récit, '***Okwélé est désigné comme le veuf qui hérita de cet objet magique et en fit une amulette lignagère. Ces résultats probants et les multiples sollicitations d'autres chefs lignagers lui conféreront une portée plurilignagère et d'autres finalités nécessitant donc une organisation similaire à celle des sociétés initiatiques. C'est ainsi qu'Okwélé s'entoura de plusieurs personnalités ayant des connaissances et une expérience dans le domaine magico-religieux. Dès lors le Ndjobi-objet magique perdit sa nature lignagère et devint une société initiatique à vocation ethnique. C'est à partir du moment où les hommes s'étaient accaparé le leadership, selon mes informateurs du village de Boumango, que les femmes furent***

**exclues du champ de décision du Ndjobi**.<sup>46</sup>

L'analyse de ces versions étale leur divergence au point qu'il est assez difficile de d'identifier le créateur du Ndjobi. Ce constat renvoie toujours aux écueils liés à l'oralité cités ci-dessus. Il est corroboré par la fragilité des éléments essentiels de ces versions. Ainsi **Okwèlè**, par exemple, est désigné tantôt comme celui qui avait hérité de l'objet magique découvert par son épouse (G. Dupré, 1977, p 68) ; tantôt comme celui qui, en mars 1944, avait importé le Gaulle de Kellé-Ewo (M. Alihanga, op cit, p 445). Tandis qu'il est, selon mes informateurs de la région de la Cuvette (qui précisent le nom **Okwélé-a-Ntsaha**), celui qui a créé le Ndjobi contemporain aux environs de 1966. Son village Otala (dans la province du Haut-Ogooué au Gabon) est devenu son berceau depuis plus de deux décennies tant pour les initiés congolais que gabonais. Et son charisme fit de lui l'incarnation de la puissance du Ndjobi au point que certains initiés lui attribuent la création de plusieurs replications; dont le fameux projet d'un Ndjobi qui sanctionnerait par le saignement l'auteur d'une déviance pour limiter les ordales et les autres rites, pour éviter les suspicions sur des individus à cause de leur statut social ou de leur réussite professionnelle... Ce projet fut abandonné à cause des risques élevés de mortalité, de l'absence d'une thérapie adéquate et surtout de la tentation de revenir au modèle de l'*Ompièlè* (l'une des replications du Ndjobi). Il renonça à concevoir une amulette individuelle destinée aux femmes craignant qu'elle soit détournée de sa finalité initiale en raison de la cupidité de certains compatriotes. D'ailleurs certains de mes informateurs (d'Aboumi, d'Otala, deTsama...) qui ont connu *Okwèlè-a-ntsaha* parlent d'un personnage extraordinaire, doué d'énormes facultés et très méticuleux.

Si on reconstitue un itinéraire de l'expansion du Ndjobi à partir de la version de M. Alihanga selon laquelle le Gaulle avait été importé de Kellé en mars 1944 par Okwélé et celle de G. Dupré qui repose sur le mouvement des initiations des Nzabi du Congo et de leur acquisition du *nkobo* au Gabon, on peut estimer qu'Okwélé serait probablement celui qui l'aurait diffusé au Gabon. Et que sa création reviendrait à un groupe de Mbéti du village d'Abolo comme l'ont indiqué mes informateurs de la région la Cuvette. En partant des mêmes éléments que G. Dupré et M. Alihanga, et du contexte socio-politique (la colonisation, l'évangélisation et la fragilisation des systèmes ethniques et d'autres paramètres comme l'usage de la langue Mbéti (comme la langue du Ndjobi), la référence à certains mythes ancestraux Mbéti...), on peut situer l'origine du Ndjobi à cette même zone d'Abolo dans l'actuelle préfecture de Kellé au Congo.

Enfin, il est intéressant de revenir sur la définition du Ndjobi qui permettra de clarifier certains aspects analysés ci-dessus. En effet, certains mots Mbéti comme *oyouomi* (clan), *ngondo* (lune), *lékou* (la mort), *mba* (le feu), *séri* (la gazelle), *nga* (la maladie)... sont chargés d'une telle puissance évocatrice, événementielle, et surtout référentielle qu'ils perdent très souvent leur acception courante au profit d'une symbolique plus complexe liée au phénomène magico-religieux. Leur usage dans des rituels magico-culturels ne fait que renforcer cette perception. Ainsi le terme Ndjobi, par exemple, qui est synonyme de complexité, d'ambivalence et de contraste, renvoie à la complexité des mécanismes, à

<sup>46</sup> Récit raconté le 10 avril 1988 par E. P du village de Boumango II dans le district de Bambama. Boumango signifie en Mbéti *tue le léopard*.

l'ambivalence et au contraste des sociétés initiatiques et des sociétés secrètes. Elles sont à la fois dangereuses et bénéfiques pour l'homme. L'occultation des rituels essentiels de leur dynamique procèdent de cette manière à renforcer ses caractéristiques.

D'ailleurs en décomposant le terme Ndjobi en deux syllabes distincts : Ndjo-bi. Cette complexité devient lisible pour qui connaît le sens de ces mots en Mbéti, Téké. Par *Ndjo*, les Mbéti désignent la maison, synonyme de l'abri, du ciment familial (tant sur le plan organisationnel, généalogique que sur la représentativité lignagère) et du lieu de repos. Cette symbolique renvoie au mode d'organisation lignagère qui repose sur l'importance de la séniorité, donc de la sagesse. Tandis que *Mbi* ou *mbé* symbolise la dangerosité, la nocivité en Mbama ou en Mbéré et en Tégué. Il apparaît une ambivalence. Mais en reconstituant le terme *Ndjobi*, *Ndjombi* ou *Ndjombé* (en langue Mbéré, Tégué, Mbama) émerge une sémantique significative qui caractérise non plus la sérénité reposante de la maison, mais plutôt sa dangerosité. Cette ambivalence est la caractéristique sur laquelle sont articulées la perception du Ndjobi et l'image souhaitée par ses créateurs. C'est pour cela qu'ils le définissent comme une puissance magique, ubiqué, impersonnelle et transcendante.

*Ndjobi* est donc le nom générique par lequel ils désignèrent dès l'origine cette nouvelle société initiatique. Elle sera la synthèse de tous les constituants du système magico-religieux Mbéti; c'est-à-dire les sociétés initiatiques et secrètes, les confréries, les esprits ancestraux, les génies cosmiques, les pratiques phytothérapeutiques, parajudiciaires et d'immunisation contre les forces maléfiques. En tant que synonyme d'une force magique et impersonnelle, d'un génie invisible, omniprésent et télépathique du terme renvoie à l'idée d'une puissance transcendante qui ne crée pas l'univers, ni l'homme. L'homme la crée selon son système d'organisation sociale, ses catégories philosophiques et normatives et surtout ses attentes.

Il faut préciser que *Lèmère* ou *Ngoho andjalé*, *Ombono-andjayi*, *Lempibi*, *Engangli'engouono*, *Gaule* ou *Ndjobi-à-Gaule*, *Lekarihi*, *Embono'ébiè*... sont les réplifications du Ndjobi originel et du Ndjobi contemporain. Elles correspondent souvent à une graduation de ses différentes versions selon son évolution à des moments donnés; et elles sont aussi liées aux enjeux sociaux, politiques, culturels et économiques, et aux changements de finalité et d'objectifs du Ndjobi. Elles révèlent surtout une continuelle recherche de l'efficacité magique. Par contre, elles ne sont pas l'expression d'une divergence philosophique des approches des phénomènes sociaux.

## 1.2- Les principales versions du Ndjobi et leur finalité

Le Ndjobi originel eut plus de huit réplifications dont les plus importantes sont: le *Ngouandjalé*<sup>47</sup> ou *Lèmère*, *l'Ompièlè*, *l'Akanasièlè* et le *Ndjobi-à-Gaule* ou *Gaule*. Cette diversité relève une multiplicité d'approche des phénomènes sociaux et des mécanismes de leur résolution et une adaptation du Ndjobi aux multiples changements. Leur philosophie de base étant de permettre à l'homme d'évoluer et de s'épanouir dans un environnement moins hostile, lui donner les moyens d'y parvenir en tenant compte de nombreux écueils érigés par d'autres personnes et par la nature, les nombreux

---

<sup>47</sup> *Ngouandjalé* signifie littéralement la mère des fleuves.

impondérables; et surtout de pérenniser l'ethos ethnique dans une perspective dialectique.

L'analyse ne portera pas sur l'ensemble de ces versions, mais sur l'*Ompièlè* et le *Gaulle* qui ont marqué l'histoire ethnique par la lutte contre la colonisation et contre la sorcellerie, par la pérennisation et la valorisation du système Mbéti. Elle sera consacrée sur quelques unes de leurs caractéristiques pour essayer de saisir la spécificité de leurs objectifs et de comprendre leur adaptation aux enjeux socio-politiques, économiques et culturels d'antan.

### 1.2.1- L'Ompièlè

L'*Ompièlè* est créé à la suite des premières versions et se situerait vers 1943. Il devait s'attaquer au récurrent problème de la sorcellerie sous ses multiples formes. Mais les difficultés inhérentes à une telle entreprise nécessitent une efficacité supérieure à celle des sorciers, d'où la recomposition du reliquaire par l'introduction des symboles de la mort et de la capacité de rendre l'homme vulnérable. C'est ainsi que le Nkobé comportera<sup>48</sup> les ongles de l'aigle et les griffes de *Kokeri*<sup>49</sup>, les anneaux du mille-pattes marron et certaines herbes et écorces (comportant du poison) qui symbolisent la mort et la vengeance. Certains de mes informateurs t pensent qu'il y avait des aiguilles. Et les invocations prononcées lors de certains rites étaient extrêmement funestes et pronostiquaient une fin tragique pour les auteurs d'acte sorcellaire. Il ne s'agissait plus de renforcer les procédés classiques comme la neutralisation des objets maléfiques et l'indemnisation des personnes lésées mais d'appliquer d'autres mesures plus drastiques et coercitives. Ces mesures visaient à éradiquer les agressions sorcellaires les plus pernicieuses et mortelles. C'est pour cela que l'*Ompièlè* institua la sanction mortelle, la vengeance (par le rite du lembini), les principes de la confession et de la responsabilité collective. Il reprenait ainsi quelques caractéristiques du Nkula et du Ngo.

Si la confession était perçue comme un acte humiliant et concernait uniquement le déviant, la responsabilité collective autorisait aux membres d'un lignage, par exemple, d'avoir un regard sur le comportement des siens. Certes la responsabilité collective renforçait le pouvoir des chefs lignagers sur les membres du lignage; mais elle rendait tout membre du lignage responsable de l'acte commis par un des siens. Autrement dit le chef lignager était sanctionné pour un acte commis par un neveu, son enfant, sa soeur. Comme le neveu répondait d'un acte délictueux commis par son oncle. C'est pourquoi en instaurant ces principes, l'*Ompièlè* rompt avec le statu quo. Ce changement est confirmé par le rôle très important des devins, des guérisseurs, des fabricants d'amulettes et d'autres objets magiques qui s'arrogent le pouvoir de décision, de sanction et de contrôle de l'ensemble du système. Cette sorte d'association hétéroclite transformera l'*Ompièlè* en une sorte de confrérie de sorciers où l'initiation s'apparente à la cooptation de quelques personnalités en fonction de leurs connaissances dans le domaine magico-religieux. Il institua ainsi une sélection. Et l'*Ompièlè* se radicalisa à la manière du Mbèlè. Mais il

<sup>48</sup> A ces nouveaux éléments, il faut associer les composantes spécifiques au Ndjobi.

<sup>49</sup> Kokeri est une variété d'écureuil.

accroît son influence sur le système général Mbéti en étalant son emprise sur tous les domaines du vécu, particulièrement sur le règlement des conflits. Il suffisait, par exemple, d'un différend impliquant un initié pour que l'Ompièlè soit utilisé en sa faveur.

Un problème d'adultère était rapidement résolu sous la menace d'une catastrophe annoncée et orchestrée par les *Mvandé*-officiants. Ils étaient capables d'orienter le flux magique de l'Ompièlè vers les victimes désignées. Sous la peur, le fautif était obligé de consentir un dédommagement dans de brefs délais. L'Ompièlè avait repris en son compte le mode d'action du Nkula qui fit du chantage à la mort un moyen de pression sur les délictueux. Ce chantage était effectué de la manière suivante: la partie lésée (si elle était un membre initié) déposait au domicile du fautif un élément symbolisant le Ndjobi, susceptible de donner la mort à un individu dans les heures qui suivent ce dépôt. Et pour prouver leur détermination et obtenir la satisfaction, les *Mvandé*-officiants tuaient par un procédé magique un chien, un caprin ou un volatile. Cette radicalité fit que l'Ompièlè supplanta toutes les autres structures parajudiciaires du système Mbéti et s'imposa comme la plus efficace.

C'est de cette façon qu'il conquiert en partie sa crédibilité. Il coïncida avec l'arrêt partiel en quelques années de la prolifération de la sorcellerie et la réhabilitation du système de contrôle social. Et dans son expansion, l'Ompièlè atteignit facilement les pays Kota, Wandji, Nzabi et Tégué. Ces groupes ethniques étaient convaincus à la fois de son efficacité et de son bien fondé. M. et L. A, mes informateurs Tégué pensaient que l'Ompièlè fut créé par les Tégué parce qu'ils avaient retrouvé ces traces dans leur pays. En effet, les Tégué l'adoptèrent au moment où il n'avait plus sa raison d'être et lorsque son usage était devenu rarissime chez les Mbéti. Associé aux pratiques rituelles locales, il devint de plus en plus mortel et performant selon l'attente des Tégué; qui le personnalisèrent au point d'être utilisé comme une arme redoutable de déstabilisation d'un potentiel ennemi. L'Ompièlè connut donc un second essor dans le pays Tégué où le christianisme, implanté depuis 1891, avait réussi à endiguer partiellement certaines pratiques magiques et les cultes locaux. Cependant sa déliquescence chez les Mbéti et les conséquences de la domination coloniale avaient conduit les créateurs du Ndjobi à modifier la finalité du Ndjobi-à-Gaulle (ou Gaulle). Il sera un instrument de réaction contre la domination coloniale et l'emprise croissante des missionnaires chrétiens sur le système Mbéti.

### **1.2.2- Le Ndjobi-à-Gaulle ou le Gaulle**

L'instabilité du système Mbéti constitue un des obstacles à toute réorganisation durable du système Mbéti; en même temps elle entraîne l'ouverture à des influences nombreuses. Elle ne permettait plus à aucune structure d'organiser une réaction fiable contre le système colonial. Elle laissait plutôt libre cours à une multitude d'initiatives individuelles sans réelle incidence sur le système colonial. La fragilisation du système Mbéti est caractérisée la marginalisation de plus en plus manifeste des chefs claniques (qui étaient des personnalités politiques de premier rang dans l'organisation ethnique) dans le système politique colonial et la pression croissante des administrateurs coloniaux. Ce qui a conduit quelques personnalités Mbéti à recourir au système magico-culturel sous une forme plus discrète, jugée plus mobilisateur et fiable. Car, il s'agissait d'un type

d'action dont l'administrateur ignore la dynamique. C'est pourquoi nécessitait l'adhésion au projet et la participation active des dignitaires claniques déçus par l'administration coloniale, des *Mvandé* du Ndjobi, des devins, des guérisseurs, des *Ankani*, des *Angam'onkéra*, des anciens sorciers ... Mbéti et surtout un dévouement pour la cause ethnique. C'est sur cette base que naquit le Ndjobi-à-Gaulle. Il est conçu comme un instrument de réaction et de résistance contre la domination coloniale.

Comme l'a montré G. Balandier (1955, p 61-70) dans ' Sociologie actuelle de l'Afrique noire', les sociétés colonisées n'ont pu réagir de la même manière et avec la même intensité à la situation coloniale. Elles' conçoivent, écrit-il, des réactions plus ou moins directes, des réponses plus ou moins adaptées qui révèlent cependant qu'*elles ne sont pas soumises d'une façon passive...*'. Ce fut le cas de la révolte des Bayaka en 1906 dans le Bas-Congo ou du soulèvement d'une partie des populations de la Haute Sangha en 1928-1929. Dans la plupart des cas, ces réactions avaient un aspect clandestin mais très nuisible pour l'administration coloniale. C'est cette option que choisirent les Mbéti avec le *Ndjobi-à-Gaulle*. D'ailleurs G. Balandier (1955, p 63) fait remarquer ce comportement (en parlant de dérobadé) des sociétés colonisées en ces termes. ' Elle (la dérobadé) se manifeste sans équivoque par l'entente tacite qui cache à l'étranger européen, avec beaucoup d'efficacité, nombre d'aspects sociaux et d'événements locaux. Les pratiques ou les institutions qui semblent les plus condamnables aux administrateurs- ordalie par le poison d'épreuve, maintien de certaines formes de servitude, etc ;- sont protégées par une véritable «conspiration du silence » [...] En certaines circonstances, intervient un véritable processus de *doublage* qui donne à l'administration qu'une satisfaction illusoire. [...] au niveau des institutions, le processus est beaucoup plus difficile à repérer. Il intervient notamment dans le cadre de l'organisation politique : la crise d'autorité, très tôt signalée par les rapports officiels, s'explique non seulement par la structure particulière aux sociétés de l'Afrique centrale – la centralisation y étant exceptionnelle et l'organisation médiocrement hiérarchisée – mais encore par le fait que le pouvoir réel s'efforce d'échapper au contrôle administratif. C'est dans cette perspective qu'il faut inscrire le Ndjobi-à- Gaulle. Car l'un de ses objectifs était de destabiliser le système local institué par l'administration coloniale.

Revenons quelques instants sur l'origine du nom Ndjobi-à-Gaulle ou Gaulle.

Selon G. Balandier (op cit) le culte *Ngol'* doit sa dénomination au fait du prestige dont bénéficiait le général de Gaulle à l'époque de la France libre et au terme *ngolo*, largement répandu dans la zone congolaise, qui signifie *force et puissance*'. La première partie de cette version est corroborée par M. Alihanga (qui reprend quasiment les mêmes termes) et par M. Bataba et V. Oménda (mes informateurs locaux). Mais la seconde partie concernant le terme *ngolo* ne correspond pas à la symbolique Mbéti. Le sens attribué par l'auteur à ce vocable est spécifique aux langues Kongo du Sud-Congo. Il désigne plutôt le silure en Lingala, en Makoua, en Mbochi ou en Kouyou. Par contre la force ou la puissance en langue Mbéti est désignée par le terme *mpali*, *mpangou* en Kouyou, *makasi* en lingala. Néanmoins, il faut préciser que le nom de cette replication du Ndjobi est Ndjobi-à-Gaulle ou Gaulle au lieu de Ngol. Ce qui amène à penser que l'officialisation de son existence remonterait à 1944 après le discours du général de Gaulle à Brazzaville. Dans ce cas, sa création remonterait à une date antérieure d'autant plus que le Gaulle

était clandestin. Seoln G. Balandier (1955, p 65) les cultes Ngol et Mulifu' étaient apparus durant les années 1945-1950'. Cette affirmation semble être remise en cause par les versions de G. Dupré et M. Alihanga évoquées ci-dessus (Cf p 135). On peut supposer que les rapports officiels desquels G. Balandier tire ses informations (rapport sur l'activité des sectes secrètes dans le district d'Ewo, dec 1950 ; rapport politique de la région Ogooué-Ivindo, mars 1949 et 1<sup>er</sup> sem 1946 ; rapport du gouverneur du gabon, sept 1946...) partent de l'année d'apparition constatée par les administrateurs coloniaux. C'est pour cela qu'ils la situent aux environs de 1944.

***'Le mouvement, explique G. Balandier (1955, p 66), a une tendance unitaire : il cherche à fondre en une seule pratique toutes les activités du culte animiste et peut-être même des sociétés secrètes ; [...] Cette tendance apparaît également au plan politique par le rôle dominant que s'efforce de tenir, dans le Haut-Congo, le groupe ethnique qui est l'inventeur du Ngol. Il s'agit donc d'une tentative visant à restaurer la cohésion d'une société altérée et élargir les limites restreintes de la civilisation du clan : en ce sens, le mouvement obéit à un dynamisme qui anime nombre d'initiatives particulières aux ethnies de l'Afrique centrale. Le Ngol apporte un système de réglementation et un nouveau code moral...'***

Le Gaulle devint, par sa finalité, un instrument à caractère politique qui devait prouver aux européens la capacité d'organisation, de résistance et de nuisance des Mbéti. Cette finalité et les risques d'une telle entreprise avaient amené les dignitaires du Ndjobi à l'abandon de la tactique de rébellion qui avait déjà fait des morts dans la zone du Haut-Sangha (G. Balandier, p 62). Et la direction d'un tel mouvement devait revenir à des personnalités dont le charisme, la probité, l'abnégation et le courage étaient les qualités fondamentales. C'est ainsi que les anciens notables déchus retrouvent leur fonction sociale. L'existence du Gaulle est tenue secrète pour garantir l'anonymat aux auteurs d'actes sur les Européens et échapper aux éventuelles arrestations en cas de trahison comme l'ont vécue en 1949 les Nzabi de Mayoko (G. Dupré, 1977, p 72).

Cette discrétion n'a pas pour autant permis au Gaulle d'échapper à l'observation des autorités coloniales et des missionnaires chrétiens. D'ailleurs G. Balandier (1955, p 66) remarque que 'le missionnaire la redoute comme un dangereux retour du fétichisme, l'administrateur y voit un mode d'organisation et un type d'autorité échappant à son contrôle absolu. L'un et l'autre y reconnaissent une évolution aberrante, une reprise d'initiative qui agit à l'encontre de leur emprise'. Et l'un des rapports consacrés au Gaulle, cité par cet auteur, indique: 'Son caractère le plus dangereux est la désorganisation qu'il amène dans le commandement indigène. De plus, il suffit qu'un mot d'ordre soit lancé pour qu'il soit exécuté dans une grande région, paralysant toute défense. C'est une tentation qui veut venir à l'esprit de celui qui dirige la secte, pour peu qu'il ait quelque ambition'. Et selon nos informateurs ceux qui n'obéissaient pas aux directives des responsables du Gaulle ou trahissaient leurs frères auteurs d'actes délictueux auprès de l'autorité coloniale étaient, dans certains cas, passibles de la peine capitale.

La radicalité du Gaulle expliquerait le changement de finalité et du mode d'action par rapport à une société initiatique classique. Ce choix nécessite une homogénéité au sein de la direction où se retrouvent aussi bien les anciens combattants (souvent jeunes, plus nombreux et qui prennent part activement aux actes de déstabilisation), les dignitaires lignagers que les chefs d'anciennes sociétés initiatiques, secrètes et des confréries. C'est

pour cela que le reliquaire fut recomposé. Il comportera, en sus des éléments traditionnels, des portraits d'Européens (découpés dans des journaux), leurs cheveux, leurs haillons, des médaillons qui leur avaient été subtilisés... qui représentent leur puissance et leur savoir dans divers domaines. L'incorporation de ces objets vise à domestiquer la force de l'européen et à la rendre vulnérable aux actions des Mbéti dans leur territoire.

En prévision de la réaction violente des autorités coloniales, les acteurs du Ndjobi-à-Gaulle n'utiliseront pas les moyens traditionnels comme le refus de corvée, le refus de payer les impôts ou les révoltes qui exposent des individus nommément connus mais ils créeront une instabilité par la destruction des biens coloniaux, des infrastructures routières, par l'empoisonnement maléfique. Un des anciens initiés du Gaulle nous avait avoué sa participation au vol des fusils des miliciens coloniaux à Etoumbi. A l'époque ce vol fut attribué aux chasseurs d'éléphants et des buffles. Ces fusils avaient servi selon lui à neutraliser une partie des travailleurs qui devait construire le pont sur la Lékoli facilitant le transport de l'or extrait à Odzala. On leur attribue aussi la destruction de deux ponts entre Omboye et Ngoua, entre Oyabi et Omboye-Carrefour...Tous ces actes ont été effectués sans qu'un leader prenne la direction des opérations. Car la désignation d'un leader compromettrait la chance de continuité de telles opérations au cas où il pourrait être incarcéré ou dénoncé. Inculquer l'idée de la probité, de la sacralité de la vie humaine, du respect d'autrui (sauf des Européens) et des biens dévoyés par l'acculturation est le leitmotiv de cette campagne.

Et l'une des caractéristiques du Ndjobi-a-Gaulle, par rapport aux autres répliques du Ndjobi, est la collégialité de sa direction et des décisions. Elle permet d'éviter la personnalisation du pouvoir et les écueils inévitables en cas, par exemple, de décès ou d'arrestation d'une personnalité importante du système. A cette première explication, il faut ajouter la nécessité de sauvegarder son intégrité pour mieux combattre le colonialisme et les missionnaires. Ces caractéristiques firent qu'il n'eût pas une expansion extra-ethnique comme l'Ompièlè chez les Tégoué d'Alima, ni chez les Kota, ni chez les Nzabi. Et son acquisition dépendait de l'engagement politique du chef du sanctuaire et de sa capacité de mobiliser autour de lui d'autres individus portés sur l'action politique. D'où la dispersion des *fouoyi* dans le pays Mbéti et le nombre limité des initiés.

Le Gaulle avait atteint son apogée vers 1953, suscitant la réaction de l'administration coloniale. Elle est caractérisée par la répression et l'interdiction comme l'ont montrée G. Dupré (1977, p 72) concernant les Nzabi dans la région de Mossendjo au Sud du Congo et A. Even (1937) sur le 'Ngoye' dans le Haut-Ogooué au Gabon. Tandis que les missionnaires accroissent leur emprise par la création des missions catholique de Kellé et l'implantation des églises villageoises. La stigmatisation du retour au fétichisme dans le message missionnaire poursuit les mêmes objectifs. Malgré la vivacité du système colonial, le Ndjobi-à-Gaulle acquit une crédibilité sans précédent dans l'histoire Mbéti. Durant une décennie, il fit l'unanimité autour son action. Mais l'exode rural, la scolarisation des jeunes, le travail salarié ébranlent peu à peu cette solidité communautaire parce qu'elle perd à la fois des hommes valides et le relais de la génération des pères. L'absence d'une stratégie d'actualisation de sa philosophie en rapport avec les nouveaux enjeux politiques, sociaux, culturels et économiques qui motivent les jeunes générations

(le travail salarié, la scolarisation, les nouveaux besoins nés de l'adhésion aux valeurs occidentales...) constitue un handicap majeur que le Gaulle ne peut surmonter. D'autant plus que l'assouplissement du pouvoir colonial ôta au Gaulle sa raison d'être et d'agir et surtout ses arguments mobilisateurs dans le pays Mbéti.

L'analyse de la dynamique du Gaulle amène à constater qu'il semble avoir atteint l'un de ses objectifs dans la mesure où le harcèlement des dignitaires locaux cessait progressivement. Mais l'indépendance du 15 août 1960, la marxisation du pouvoir politique congolais, la gestion de ce pouvoir par les Congolais, la participation des Mbéti au premier gouvernement du Président Fulbert Youlou, et divers événements politiques confinaient le Gaulle dans un rôle insignifiant qui, peu à peu, amenuisera son influence dans la société Mbéti. Ils consacrent la fin du règne du Ndjobi originel. Ce périllement du Gaulle amorce de plus belle la déliquescence du système Mbéti qui est soumis à diverses influences.

Il est intéressant dans cette perspective d'analyser les implications de l'action des missions chrétiennes et du Souakanisme sur le Ndjobi pour saisir ici la conflictualité entre le système ethnique et le système occidental. Car elle met en évidence l'une des caractéristiques des rapports entre le système colonial et les systèmes ethniques dans les pays colonisés.

## **2- Les facteurs du déclin du Ndjobi originel**

### **2.1- L'évangélisation du pays Mbéti**

L'installation des missions catholiques dans l'actuelle Cuvette, à la fin du XIX<sup>e</sup> Siècle, est l'un des événements importants dans les rapports entre les Européens et les Africains de cette région. Car elle met aux prises des peuples, des cultures et des systèmes sociaux différents dans une logique d'expansionnisme chrétien. Les populations de cette région vont intégrer avec les missions chrétiennes une autre logique systémique tant au niveau de la socialisation, de l'organisation sociale qu'au niveau de la perception des phénomènes sociaux et religieux. L'appartenance ethnique et lignagère, par exemple, n'est plus la base sur laquelle se définissent et se structurent les rapports sociaux. C'est plutôt la religion chrétienne qui devient le vecteur de contact interracial et de communion idéologique. Mais elle va surtout introduire un nouveau type de rapport de force entre les populations locales et les missionnaires. Autrement dit, la religion chrétienne devient le point focal dans l'entrée dans la modernité de type européen pour les populations locales. L'installation des missions chrétiennes va donc bouleverser les rapports interethniques, les rapports intra-ethniques et aura beaucoup d'incidences sur les systèmes magico-culturels. Mais, avant d'analyser les rapports entre le Ndjobi et les missions chrétiennes, il importe de situer le contexte social où s'oppose l'expansionnisme chrétien au mouvement de rejet et de résistance des populations locales.

Depuis des siècles, les relations entre les Congolais et les Européens étaient avant tout mercantiles avec la traite des esclaves, le commerce des tissus de l'Europe ou de l'Inde, des armes à feu et de la poudre, des coupe-coupe et des couteaux divers, du fer en barre, du cuivre en anneaux ou en barre, des alcools... A partir du XIX<sup>e</sup> siècle, ces

relations vont changer du tout au tout parce que les Européens cherchaient à assurer leur souveraineté sur la plus grande étendue possible du Congo. Elles vont s'intensifier d'abord dans le sud du Congo au détriment de son Nord. Car ' l'installation de la marine à Libreville<sup>50</sup> et non à Loango, explique M. Soret (1978, p 134), allait être lourde de conséquences pour le Congo : la découverte de son intérieur, sa pénétration s'effectuèrent par la voie du Nord et seront retardées d'un demi-siècle car même les particuliers (du Chaillu, Lwlin, Walker puis Compiègne, Marche, Lenz) chercheront à suivre la voie du Como et de l'Ogooué, le Mayombe, au sud, apparaissant toujours comme aussi infranchissable'. D'ailleurs les trois missions (1876-1878, 1879-1882, 1883-1885) de l'explorateur Savorgnan de Brazza (M. Soret, pp. 134-137) emprunteront l'Ogooué pour atteindre le Congo.

Il faut ajouter aux actes propres aux stratégies des européens la dense forêt équatoriale et l'agressivité des Apfourou et Anghiés<sup>51</sup>. Les membres de ces deux groupes ethniques avaient attaqué la mission de Savorgnan de Brazza l'obligeant soit à se replier sur Diélé (concernant les Apfourou), soit à bifurquer en direction du nord (s'agissant des Anghiés). Malgré ses écueils, les trois missions de Savorgnan de Brazza vont marquer un tournant décisif pour le Congo puisqu'elles vont l'ouvrir à l'administration coloniale, aux compagnies concessionnaires et aux missionnaires. La création de Lékéti par Chavannes, un des hommes de Savorgnan de Brazza, au vrai point de départ de la navigabilité de l'Alima trouve un intérêt certain dans la triple perspective politique, missionnaire et économique.

Les missionnaires chrétiens seront parmi les premiers européens à être véritablement en contact avec les populations la Cuvette à travers les diverses structures qu'ils vont mettre progressivement en place au fil des décennies. Ils mettront d'abord à profit l'abondance du réseau hydrographique comme voie de communication. Ensuite ils l'utiliseront pour établir leurs premières structures ecclésiastiques ; c'est-à-dire les missions catholiques de Liranga (1889) et Bangui (1894) sur l'Oubangui, Sainte-Radegonde (1897) sur la rive gauche de l'Alima, Boundji (1899) sur la rive droite de l'Alima, Lékéti (1900) sur le confluent Diélé-Lékéti. L'effort de construction des missions se poursuivra avec celles de Fort-Rousset (actuelle Owando) sur la rive gauche du Kouyou, de Makoua sur la rive gauche de la Likouala-Mossaka et de Kellé sur la rive droite de la Lékoli.

Mais l'enclavement de la région de la Cuvette et la dense forêt équatoriale qui ne favorisaient pas une facile avancée dans le territoire, Lékéti et Boundji serviront de structures centrales pour l'activité missionnaire. Les missionnaires créèrent 'le village de liberté' de Lékéti (1891) et l'école missionnaire de Boundji (1900) qui recevront chacun les

---

<sup>50</sup> Soret M. situe la date de la décision en se référant au traité signé quatre ans plus tard (vers 1843) 'avec le roi Louis sur la rive du Nord du rio Gabon' qui autorisait la construction du fort d'Aumale.

<sup>51</sup> Les Anghiés sont un sous-groupe Makoua qui occupe la rive droite du fleuve Likouala-Mossaka ; tandis que les Apfourou ne sont pas recensés dans les groupes ethniques du Congo. Le terme apfourou désigne en mbochi, les étrangers ; c'est-à-dire à l'époque les Likouala, les likouba venant de la zone de l'embouchure de l'Alima, de la Likouala-Mossaka, de la Sangha, de l'Oubangui...

futurs convertis venant de l'arrière de la Cuvette ; c'est-à-dire les originaires d'Ewo, de Mbama, d'Etoumbi, de Mbomo, de Kellé, de Makoua et d'Owando. L'école missionnaire de Boundji accueillera les originaires de Makoua, Owando, Oyo. Tandis que le village de liberté de Lékéti ceux venant de Kellé, Ewo, Mbama. Les structures religieuses seront relayées plus tard par les écoles primaires et les collèges dans l'ensemble de la région. Les futurs convertis devront effectuer un déplacement à pied de 100 à 300 km Leur capacité d'effectuer de longs déplacements suppose une certaine maturité physique et morale. Mais l'éloignement des structures religieuses des zones d'habitation était un véritable écueil pour l'insertion des jeunes dans le moule chrétien parce qu'il constituait un élément de rupture avec leur milieu social et donc de dépaysement.

En réalité la stratégie de déplacement et de regroupement dans des structures religieuses est capitale pour les missionnaires dans la mesure où cet éloignement du cadre ethnique et des structures familiales soustrait les jeunes convertis à l'influence néfaste des pratiques magico-culturelles, des superstitions. 'Dans un pays comme celui-ci souligne Word où l'ignorance et la vile superstition ont longtemps prévalu, aucune église stable ne peut être bâtie, sans que l'éducation soit menée simultanément, parallèlement au travail d'évangélisation'<sup>52</sup>. Cette double finalité de l'action missionnaire vise un objectif: le changement de comportement des Mbéti dans leur vécu quotidien, en stigmatisant les bases de leur culture, et l'introduction des valeurs occidentales en vue d'une substitution réelle de cette barbarie. On mesure à travers cette stratégie l'importance des structures comme l'école et le Village chrétiens dans le système missionnaire, sur lesquelles se fonde sa dynamique. Il escompte réduire à long terme l'influence de la culture païenne. C'est pourquoi les missionnaires y consacrent assez d'énergie tant pour leur fonctionnement que pour la qualité des 'nouveaux enfants' de Dieu.

Et les catéchumènes renforceront ce système pour accroître l'impact de l'action sur le terrain et sur les générations des pères. Celles-ci n'étant pas appelées à fréquenter les écoles, ni à résider dans les villages religieux constituent cependant l'acteur majeur dans la circulation du savoir et la détention du pouvoir. Et leur influence sur la progéniture est telle qu'il ne peut y avoir une réelle socialisation de celle-ci sans l'adhésion des parents. L'attention portée sur les jeunes n'est pas innocente. C'est l'élite de l'avenir qu'il faut former sachant pertinemment qu'elle assumera la relève des générations aînées. Elles sauront propager et pérenniser l'idéologie chrétienne et la culture européenne. Par les jeunes générations, on pense aussi facilement atteindre une large partie des habitants de la contrée.

L'enseignement dans ces structures ecclésiastiques comportait trois volets: l'enseignement systématiquement religieux, l'éducation morale et l'initiation à certaines activités (agriculture, menuiserie ...). D'autant plus qu'il fallait former en un court laps de temps des hommes actifs pour la reproduction du modèle chrétien, donc de la modernité. En le faisant les missionnaires s'efforçaient de rendre les structures ethniques inopérantes. Mais au fil des années, l'essor de ces structures missionnaires s'essouffla en raison de l'éloignement des zones d'habitat des convertis et des difficultés de leur approvisionnement en vivres (qui les contraignaient à repartir chez eux: Lékéti et

---

<sup>52</sup> Wood : C.M.S. Journal 1870, cité par Bernard Salvaing p.121

Boundji n'étant pas des zones riches pour l'agriculture, la chasse et la pêche). Or ces écueils érodaient la volonté des futurs convertis et obligeaient certains à renoncer. Petit à petit, les effectifs diminuaient. Devant ce fait qui risquait de tout compromettre, les missionnaires choisirent l'action de proximité, multipliant les écoles et les paroisses dans la région.

Dans cette campagne, les missionnaires créeront plus tard, dans l'univers Mbéti la mission catholique de Kellé et les écoles primaires dans des grands villages (Oyabi, Tsama, Oponga, Omboye, Okoba, Ekeyi, Oka-bambo, Yaba-Mbéti, Douba, Ngouomi). La mission de Kellé gère l'ensemble des territoires Mbéti, Ngaré, Mboko durant quasiment un quart de siècle avant l'arrivée des Evangélistes. Cette double présence de l'église Catholique nous semble l'une des raisons de l'implantation tardive de l'église Evangélique dans la contrée. Car, la création de sa première paroisse dans le village de Tcherré date de 1962 et les plus importantes de Kellé et d'Etoumbi verront le jour à partir de 1970.

Cet aperçu historique met en évidence les grands traits de l'action des missionnaires sur les fondements du système Mbéti. Un de ses aspects pertinents est la dévalorisation des fondements de l'organisation sociale Mbéti en développant une campagne de stigmatisation du système magico-cultuel, de la polygamie, des pratiques thérapeutiques et divinatoires. Ce qui engendre une confusion savamment orchestrée entre les pratiques sorcellaires et certains comportements Mbéti, par exemple. Le devin-guérisseur, par sa connaissance des vertus des éléments de la faune et de la flore, est identifié au sorcier. Le comportement idéal est celui des chrétiens. Or une remise en cause des structures du système Mbéti par les Mbéti eux-mêmes signifie une reconnaissance de leur infériorité par rapport aux missionnaires; donc une supériorité de l'Eglise chrétienne sur le système magico-religieux Mbéti. Ce qui est un des objectifs des missionnaires en pays Mbéti<sup>53</sup>. Comme l'a montré C. Prud'homme 'la mission en Afrique vise d'abord les âmes pour les arracher aux ténèbres et à l'emprise de Satan, en les faisant entrer dans l'église catholique ... Si la mission est une entreprise religieuse qui apporte le salut, elle est un remède aux maux dont souffre l'Afrique, apportant selon Libermann 'intelligence et bonheur'<sup>54</sup>. Il s'agit de régénérer l'Africain, le civiliser, ôter en lui cet obscurantisme païen. Pour ce faire, il fallait à tout prix déprécier tout le support institutionnel et culturel Mbéti. Cette campagne est à rapprocher de celle qu'avait subie le Vaudou en Haïti<sup>55</sup>. Ici, elle

<sup>53</sup> L'analyse ne s'étendra pas sur l'ensemble de l'oeuvre des missionnaires dans la région de la Cuvette, mais elle insistera sur quelques caractéristiques susceptibles d'éclairer son rapport avec le Ndjobi. De nombreuses recherches ont déjà été effectuées sur le rapport entre la religion chrétienne et les systèmes religieux des peuples d'Afrique, d'Asie, d'Amérique à l'époque des missionnaires chrétiens notamment la thèse de Goyi Dominique, les travaux de Salvaing Bernard, de R. Bastide, L. Hubron, C. Prud'homme, J. Trincaz...

<sup>54</sup> C. Prud'homme, *Christiannisme et Sociétés Africaines*, in *Monde en développement*. N° 65, T.7, 1989, p.74.

<sup>55</sup> L. Hubron (1972) montre qu'il est difficile de ne pas reconnaître que l'Eglise avait porté la persécution chez les peuples du Tiers Monde par la destruction systématique des croyances appelées 'superstitions, idolatries, fétichisme' etc... que ce soit en Afrique, en Asie ou en Amérique, au nom de la nécessité d'implanter partout l'église, unique lieu de Salut, on engageait de véritables croisades. D'un côté, la colonisation trouvait sa raison d'être dans la supériorité de la religion chrétienne sur les religions païennes. L'oeuvre de l'Eglise a été de délivrer des horreurs de la superstition des hommes... p. 3

visera spécialement le Ndjobi qui est le symbole de la superstition. Sa stigmatisation et sa caricature sont systématiques.

Cette campagne contribuera à répandre l'idée selon laquelle 'pratiquer ou croire au Ndjobi revêt un caractère honteux'. Parce que considéré comme un legs négatif du passé ancestral, comme de l'idolâtrie et comme inadéquat au développement spirituel et social en rapport avec la civilisation occidentale. C'est ainsi que les administrateurs coloniaux et les missionnaires interdiront la pratique du Ndjobi et les chefs locaux seront soumis à une énorme pression. G. Dupré (1977, p 72) note à ce sujet dans l'actuelle région du Niari qu'à la fin de 1949, Moupélo dénonça à l'administration le Ngabula de Dziba-dziba, son frère de clan, qui présidait au rituel sur la piste de Divénié. Louba, apprenant que le Ndjobi s'était installé dans un village voisin de Mayoko, fit de même. La réaction de ces chefs motivée avant tout par la nécessité de maintenir leur position personnelle menacée par le Ndjobi fut entérinée par l'administration. L'administrateur de Mossendjo se déplaça lui-même à Mayoko où il se fit remettre tous les kobo par leurs détenteurs qui vinrent se prosterner devant lui. Dans le mois de janvier 1950 quelques-uns d'entre eux désignés comme meneurs furent jugés à Mossendjo et punis d'emprisonnement...'

A contre courant de la pratique missionnaire, l'administrateur A. Even (1936) regretta l'interdiction des sociétés initiatiques Obamba dans le Haut-Ogooué. Il aurait fallu, préconise-t-il, contrôler leur exercice à travers leurs dignitaires. Dans la région de la Cuvette, l'interdiction du Ndjobi était formelle. Toute infraction était passible d'une incarcération dans la prison d'Owando ou d'une condamnation aux travaux forcés. Or, l'incarcération et les travaux forcés sont une forme de marginalisation sociale, parfois synonyme de déportation dans les milieux ruraux. Ainsi, pour échapper à ces pressions, les adeptes du Ndjobi étaient réduits au silence rituel et le Ndjobi contraint à la clandestinité. Les rituels inhérents à la vie d'un individu (qu'ils soient thérapeutique, expiatoire, initiatique) se réalisaient dans des conditions qui n'attireront pas l'attention des missionnaires ni celle de leurs représentants locaux. Ils disparaissaient donc de la quotidienneté donnant l'illusion d'inactivité.

A travers ce rapport de force se dessine une stratégie de surimposition culturelle et institutionnelle qui imprime une logique d'incompréhension, confinant les uns et les autres dans des positions figées. Ce raidissement des positions de part et d'autre cristallise une animosité diffuse et un rejet réciproque. Il interdit toute possibilité de dialogue qui suppose une recherche de compromis, donc de clarification des finalités et des objectifs. Or le faire, c'est reconnaître officiellement l'importance sociale de l'ordre ethnique; donc remettre en cause à la fois les nécessités d'une évangélisation de masse et la portée de la civilisation judéo-chrétienne. Dans ces conditions, les missionnaires utiliseront tous les moyens à leur disposition pour rendre le Ndjobi caduc, donc inadéquat aux nouvelles attentes imposées par la surimposition culturelle. D'où la multiplicité des initiatives de tout genre afin d'accroître la présence missionnaire sur le terrain, et surtout de répondre aux besoins immédiats des autochtones (approvisionnement en produits manufacturés, apport médical...).

L'implication des missionnaires dans la vie quotidienne des Mbéti renforce, semble-t-il, le lien entre les deux mondes dans l'imaginaire religieux. En effet, elle leur donne l'impression d'accéder et d'appartenir à la 'civilisation supérieure' et lui fait occulter

en même temps sa propre condition. Or, l'appartenance au nouvel univers appelle un reniement de sa culture ethnique donc une acceptation de l'acculturation – qui est une forme subtile pour réduire la distance entre deux modes de conception philosophiques et de vie diamétralement opposés.

Enfin, l'un des objectifs atteints par les missions chrétiennes contre le Ndjobi et d'autres pratiques magico-culturelles a été de détourner les Mbéti de leurs préoccupations existentielles, d'une part; et d'avoir réussi à étouffer leur prise de conscience sur les véritables enjeux de l'avenir et sur le rapport tradition-modernité d'autre part. Pourquoi la sorcellerie ne serait-elle pas le résultat d'une action réfléchie de l'homme, un geste de violence sociale, au lieu d'être le produit d'une pression ou l'oeuvre d'un esprit satanique? Comme si on refusait à l'homme la capacité de réflexion et de décision tout en lui reconnaissant la capacité de subir les influences jugées négatives émanant des esprits nuisibles. Et pourtant la religion chrétienne admet bien la notion de péché volontaire.

Tributaire de la volonté divine, selon la croyance chrétienne, l'homme ne peut expliquer ses infortunes et ses victoires que par des facteurs échappant à son contrôle. Cette conception institue une sorte de rapport singulièrement idéologique qui occulte les véritables attentes sociales au profit d'enjeux plus expansionnistes et hégémoniques comme ceux qui ont opposé le système communiste au système capitaliste. Ses incidences culturelles et structurelles sont caractérisées par la dévalorisation du système ethnique, l'acculturation des convertis et la valorisation de la culture chrétienne. Mais la récurrence de la sorcellerie et de beaucoup de phénomènes maléfiques interpelle les chercheurs en sciences sociales sur le comportement humain, sur les rapports intercommunautaires et sur la nature de la surimposition ou des interpénétrations culturelles<sup>56</sup>.

La stratégie des missionnaires chrétiennes a fini par faire accepter à certains autochtones l'expansionnisme culturel et par intégrer ce système de représentation et d'idéologisation au point de renier leur propre fondement culturel. Ainsi, les missions chrétiennes apparaissent davantage comme un lieu de sécurisation, de consolation, de socialisation indispensable dans une région où l'omniprésence de 'l'ombre satanique' est jugée endémique par les missionnaires.

L'analyse des incidences négatives de l'action missionnaire sur le Ndjobi ne remet en cause ses réalisations sociales au Congo. Elle met en évidence seulement un de ses aspects pour mieux orienter cette approche des causes de la renaissance du Ndjobi et de son regain d'activité dans un pays où l'interpénétration culturelle s'apparente plus la surimposition du modèle européen. Dans cette optique, le Souakanisme eut un impact considérable sur le Ndjobi, sur le système de représentation et de croyance Mbéti, relayant dans certains cas l'activité des missions chrétiennes au point d'apparaître comme leur auxiliaire occasionnel.

## 2.2- Le Souakanisme

---

<sup>56</sup> Ces phénomènes sont certainement la manifestation de l'anomie sociale. Pour autant, on ne peut les traiter comme des faits de duperie ou d'obscurantisme dénués de pertinence dans le vécu des peuples qui les subissent quotidiennement.

Le Souakanisme est le seul mouvement messianique<sup>57</sup> créé dans la Cuvette et surtout d'origine Kota, qui a marqué pendant plus d'une décennie la vie de beaucoup de communautés congolaises et gabonaises surtout dans les zones frontalières<sup>58</sup>. Il est aussi celui qui aura compromis probablement l'implantation et l'essor des mouvements religieux surtout messianiques et prophétiques dans la Cuvette par son mode d'action incompatible avec l'ethos des groupes ethniques et par le désespoir des adeptes qui eurent le sentiment d'un travail inachevé dans la lutte contre la sorcellerie et d'autres types de déviance organisés par des groupuscules d'individus. C'est aussi l'incompréhension que suscita l'irréversibilité de la décision du Messie d'arrêter son action après avoir effectué la tournée des zones d'implantation du Piquet. Ses adeptes eurent pour la plupart le sentiment d'une farce organisée qui s'arrêtait brutalement faute de moyens.

Ce mouvement est créé par Pascal Souaka probablement au début de 1950 dans le pays Kota. Ce dernier venait de perdre sa soeur aînée qui avait succombé au traumatisme causé par leur inceste. En effet, Souaka avait commis un adultère avec l'une des épouses du chef de village. Il fut condamné par le tribunal local à dédommager l'époux. Comme Souaka ne pouvait le faire, le chef choisira une solution humiliante en guise de dédommagement: une relation incestueuse entre le fautif et sa soeur aînée. Il exigea que cet inceste soit public afin de dissuader tout individu tenté par ce type de comportement. Pour sauver son frère convalescent, la soeur l'accepta contre le gré de ce dernier. Elle mourra quelques jours plus tard. Cette mort replongea Souaka dans un état dépressif. Mais son différend avec le seul guérisseur compétent de la contrée lui interdisait tout recours à ses services. C'est à ce moment qu'intervint dans un rêve sa défunte soeur. Elle lui révéla la phytothérapie pour se soigner et celle relative à diverses maladies. Elle lui ordonna surtout de soigner tous les malades gratuitement et d'étendre son action à une grande échelle. Ce sera par l'application de ces révélations oniriques que Souaka fut guéri et qu'il commença à soigner d'autres personnes supplantant peu à peu le guérisseur.

C'est de cette manière d'abord qu'il acquiert une légitimité dans son univers Kota. Les malades afflueront de toute la région et par eux se propageront à la fois sa philosophie de l'existence et l'efficacité de sa thérapie. De là naît le mythe Souaka. Ces actes complétés par les prophéties constitueront pour le Messie les éléments de crédibilité et de légitimation sociale intra et extra-ethnique et en firent une sacralité vivante. Ainsi, les anciens malades deviennent par la force des choses, une cohorte de missionnaires ou d'animateurs voués à la cause de leur mouvement. Généralement appelés 'Pasteurs' 'ou papa', ils sillonneront la région vantant les mérites de leur Messie.

C'est ainsi qu'il se propagea d'abord dans le pays Kota avant de s'étendre dans toute

---

<sup>57</sup> -Le Congo septentrional (comprenant les régions de la Cuvette, de la Sangha, de la Likouala et des Plateaux ) n'a pas connu une prolifération de mouvements messianiques ou prophétiques comme la partie méridionale où le Matsouanisme, le Kibanguisme et le Lazarisme sont devenus au fil des années de grands mouvements politico-religieux.

<sup>58</sup> Le Souakanisme est le néologisme que j'ai créé pour désigner le mouvement prophétique fondé par Souaka au détriment du terme Piquet couramment employé par les Mbéti. Le piquet est ici le petit pieu qui sert de support à la statuette symbolique du Souakanisme installée dans tous les villages.

la région de la Cuvette. Il atteint le pays Mbéti vers 1954 et connaîtra une rapide expansion à partir de 1957. On le retrouvera à la même période dans le Haut-Ogooué et l'Ogooué-Ivindo (Gabon) et la Lékoumou (Congo). ' Dans le Haut-Ogooué, écrit G. Dupré, en 1940, c'est le Nkula qui vient de Kellé ; en 1943, le Manduku et le ngol coexistent avec le Njobi ; vers 1950, le Ndombakesa gagne cette région, venent de Kellé ; en 1953 ce sera le tour de Mademoiselle'. Mademoiselle désigne en réalité le Souakanisme. Mademoiselle ou Madamougelle (vocables courants chez les adeptes) désignait la soeur aînée du Messie Souaka qui se sacrifia pour sauver la vie de ce dernier. C'est pour honorer la mémoire de celle-ci que tout rituel du Souakanisme commençait par l'invocation de son esprit devenu sacré. L'habitude rituelle avait fini par légitimer cette appellation comportant parfois des déformations dialectales qui varient selon les zones et selon les communautés à une autre. On le nommait aussi Piquet, en référence à la statuette (fixée sur un pieu) qui représentait le Souakanisme dans l'espace villageois. Il s'agissait d'un pieu (de dimension moyenne) planté au sol auquel on ajustait cette statuette<sup>59</sup> .

A la différence des pratiques magico-culturelles ethniques, le Souakanisme se veut syncrétique conciliant les apports traditionnels et les emprunts extérieurs. Ainsi, on retrouve l'usage des statuettes anthropomorphes, de la bougie, de l'eau bénite, la vénération d'un être vivant (le messie) et divers artifices dans la ritualisation qui le rapproche de religions révélées ou universalistes. Le *Nkina-é-Piquet* (le reliquaire) comportera des aiguilles (de taille moyenne), des tiges d'allumettes et des photographies d'Européenne (découpées dans des catalogues), et des substances naturelles (animales et végétales). Par contre, on exclut l'usage des vestiges humains qui s'apparente aux pratiques sorcières stigmatisées par le Messie. Tous ces éléments symboliques sont emballés et enrobés d'abord dans la peau séchée du léopard, ensuite dans du tissu en raphia. Son enfouissement sous la statuette-symbole s'opère en plein jour devant les adeptes afin de marquer cette différence avec les sociétés initiatiques. Faisant de la transparence un gage d'assurance en soi et de confiance en ses capacités.

Cette différence avec les systèmes magico-religieux ethniques s'étend à l'usage du 'Lingala'<sup>60</sup> comme langue religieuse (rappelant ainsi quelques aspects de l'action missionnaire) dans la mesure où il se veut universel et s'adresse non plus aux seuls Kota, Mboko et Mbéti mais à une vaste communauté ayant en commun l'usage de cette langue. De cette façon, il se hisse au niveau des autres mouvements messianiques ou prophétiques congolais et introduit un élément de modernité dans la pratique religieuse. D'ailleurs, son implantation dans le Nord de la région de la Lékoumou et dans la province du Haut-Ogooué au Gabon procède de cette logique.

Toujours dans cette perspective, la philosophie du mouvement est fondée sur l'idée de délivrance de l'humanité du joug des puissances maléfiques symbolisées à la fois par les attaques en sorcellerie, les multiples sociétés initiatiques et secrètes et une

---

<sup>59</sup> L'un des adeptes enfouit sous ce pieu le reliquaire.

<sup>60</sup> Le Lingala est une des langues parlées au Congo et au Zaïre (actuelle République démocratique du Congo) par les populations 'Bangala', dans certaines villes du Nord-Congo et l'Ouest du Zaïre, à Kinshasa et Brazzaville

stratification sociale peu évolutive et très restrictive. Dans ces conditions la tâche du messie sera de pacifier le système. C'est pour cela que ses premiers actes se focaliseront sur la guérison des maladies 'incurables' attribuées aux sorciers et sur la lutte contre l'usage des fétiches qui favoriseraient la réussite des uns et les infortunes des autres. Souaka et ses adeptes faisaient brûler les amulettes, les fétiches de certaines personnes. Et l'acharnement contre les sociétés initiatiques poussait certains responsables à détruire les reliquaires eux-mêmes. Quant à l'imposition du Piquet dans certains villages jugés importants pour ces objectifs, elle devint impérative afin de marquer sa présence et combattre les actions sorcellaires. Les adhésions contraintes font partie de ce dispositif. Mais ce mode d'action suffira-t-il pour cerner les divers types d'attaques en sorcellerie et leurs mécanismes de fonctionnement et pour réussir à les éradiquer?

Par ces objectifs, le Souakanisme reprend les créneaux qui -jadis- faisaient la force des sociétés initiatiques. Leur réalisation suppose une présence, une réponse réelle aux attentes sociales créant ainsi une nouvelle dynamique. Aussi, le Souakanisme forma en un court laps de temps ses hommes qui sillonneront l'ensemble des territoires Mbéti, Kota, Mboko, Mbochi, Tégué, Kouyou. Cette démarche qui, rappelle celle des missionnaires catholiques, drainera une forte adhésion des Mbéti au mouvement consécutivement à la neutralisation des amulettes de certains sorciers et au traitement de certaines maladies incurables. Ce sont là quelques facteurs déterminants de l'expansion du mouvement messianique et de son succès en moins d'une décennie.

Il est considéré au départ comme un épiphénomène par l'église catholique locale. Mais son influence grandissante et sa stratégie fonctionnelle (qui prône une diversité d'approches et de mécanismes excluant toutefois les pratiques magico-culturelles traditionnelles) appellent un autre regard de l'église catholique qui y voyait un relais et un appui objectifs contre les 'superstitions' locales. Cette unité d'action contre celles-ci lui confère un statut particulier auprès des missionnaires catholiques locaux. Bien qu'il n'y ait pas eu de relation officielle entre les directions respectives, leur silence est assez révélateur de la perception des nouveaux rapports de force dans la région entre l'Eglise catholique et le Souakanisme d'une part, les sociétés initiatiques et les devins-guérisseurs d'autre part.

Cette connivence de logique se traduira aussi dans sa finalité. Le Souakanisme se veut une institution pour la libération de l'humanité de ces vices par la socialisation des êtres en s'appuyant sur des valeurs cardinales et universelles, par la neutralisation des 'prophètes' de ces vices en rendant l'homme maître de ses capacités naturelles et en proscrivant l'efficacité admise des supports surhumains dans les activités de production des biens reprenant, ainsi, quelques thèmes du discours missionnaire mais en les ramenant aux réalités locales; surtout évitant une démarche discursive éloignée des préoccupations existentielles. C'est ainsi que le Souakanisme ne s'attaquera pas aux institutions politiques et sociales, ni à la polygamie et aux mécanismes ou aux instruments traditionnels de contrôle social.

Mais sa croisade contre les pratiques 'superstitieuses' interpelle tout observateur des relations interethniques dans la région. Elle semble se résumer en une sorte de tentative hégémonique des Kota sur les autres communautés à partir du moment où il y a une valorisation de l'ethos Kota et une infériorisation des autres. Et l'ostracisme

quasi-obsessionnel du mouvement messianique à l'égard de certains chefs de 'canton et de terre' prend l'allure d'un acte politique. Le messie Souaka n'est non plus exempt de reproche à cet égard. Les populations d'Oyabi et d'Omboye-carrefour citent le désordre organisé volontairement par ses adeptes qui avait failli entraîner une rixe entre les habitants des deux villages lors de son passage dans la zone. Tout comme son manque de lucidité dans l'interprétation du refus de certains chefs de village d'accueillir le Piquet. Refus qu'il qualifiait de complicité avec les forces maléfiques. Mais, il s'agit en réalité d'une volonté hégémonique qui remet en cause la philosophie et le mode de fonctionnement du mouvement. Il rappelle surtout que la légitimité sociale passe par une hégémonie territoriale. Cette contradiction est peut-être la manifestation des difficultés rencontrées sur le terrain, où les adhésions massives au Souakanisme ne signifiaient pas l'abandon des pratiques magico-religieuses séculaires, surtout que sa fiabilité restait sujette à caution dans certains domaines du vécu.

Il apparaît donc une différence entre ce mouvement et les pratiques magico-culturelles Mbéti. Il rompt avec la logique de sanctuaire ou de bois sacrés et d'initiation ésotérique. O. L, un ancien adepte du mouvement expliquait ' le secret entourant les rituels importants dissimule à bon nombre de personnes, les tracasseries machiavéliques qui sont orchestrées par les initiés. L'occultation par le secret aboutit souvent à un comportement ambigu de certains initiés qui détournent la vocation initiale de leur association initiatique. L'efficacité magique ne résulte pas de l'ésotérisme mais du savoir-faire, de la maîtrise de certaines vertus incorporées dans les espèces animales, végétales et de la capacité à l'orienter dans un sens souhaité. On ne peut pas stigmatiser les pratiques maléfiques et continuer à dissimuler les actes culturels les plus importants. Cette exigence philosophique et pratique trace une ligne de démarcation entre la modernité et la tradition. Elle rapproche le Souakanisme des religions monothéistes malgré son caractère syncrétique'.

Revenons sur l'impact du Souakanisme sur le Ndjobi-à-Gaulle pour relever les facteurs de son périllement et de la désarticulation du tissu social qui s'en suivront. La conversion de force de certains initiés du Ndjobi, l'imposition du Souakanisme dans beaucoup de villages et la pression faite sur les initiés pour qu'ils remettent leurs objets sacrés, leurs amulettes (qui représentent le lien avec les esprits sataniques) et la volonté manifeste de désacraliser les *fouoyi* créaient un précédent dans les rapports entre les deux associations culturelles. Cette stratégie suscita une radicalisation des tenants du Ndjobi. Mais le Ndjobi faiblissant ne pouvait opposer une réelle résistance à un mouvement très dynamique. Certains *Anga-fouoyi* préférant, avant l'arrivée de Souaka et ses fidèles, annihiler les *nkobè* et désacraliser les lieux culturels. Cette situation crée un désordre structurel qui affecte l'organisation sociale. En même temps, le Souakanisme utilise aussi la stratégie qui consiste à jeter l'anathème sur le Ndjobi en l'assimilant à un simple objet magique nocif ou encore à un groupuscule de sorciers.

Ce qui entraîne souvent une radicalisation des initiés du Ndjobi et instaure un climat conflictuel. Si bien qu'on observa dans certaines parties du pays Mbéti une forme d'ostracisme à l'égard des adeptes du Souakanisme, au point que certains pasteurs durent quitter leur village - à la fin de son règne- pour d'autres lieux plus accueillants. L'univers Mbéti perdait ainsi des hommes valides. Les incidences de cette conflictualité

larvée fragiliseront l'organisation sociale Mbéti. Mais cette volonté hégémonique du Souakanisme fut limitée dans ses effets par son incapacité à endiguer le phénomène récurrent de la sorcellerie qui reprenait une ampleur dramatique au fur et à mesure que le Messie et ses disciples s'éloignaient de certaines régions; comme si l'impact du Souakanisme n'était qu'éphémère.

En somme, le règne du Souakanisme durant une décennie avait non seulement discrédité l'ethos Mbéti mais surtout fragilisé ses supports magiques et structurels. Car, faire de l'amulette protectrice un objet magique nocif procède d'une stratégie qui vise sa dévalorisation pour entraîner sa caducité. De sorte que les Mbéti pour se sécuriser, pour se protéger contre les forces maléfiques (devenues sataniques) devraient recourir aux moyens du Souakanisme qui étaient la simple prière et la statuette le symbolisant. En réalité, le Souakanisme ne protège pas des agressions sorcellaires. Il rendait vulnérables les anciens possesseurs d'amulettes dans la mesure où il n'offrait pas à ses adeptes, ni aux néophytes une alternative sûre. Or il s'agit des sociétés où l'efficacité d'une protection contre les actes maléfiques suppose la possession d'une amulette quelle que soit sa taille ou son contenu, pourvu qu'elle soit opérationnelle.

L'une des caractéristiques de l'activité de ce mouvement ou de sa tentative de surimposition est la confusion qu'il a réussie à créer entre les concepteurs d'amulettes et les sorciers à tel point que la distinction est difficile pour les jeunes générations. Elle fait naître le sentiment d'une absence totale de repères sociaux et une vacuité du système d'organisation Mbéti. Situation qui accroît l'instabilité sociale et structurelle consécutive à la conjugaison des incidences du Souakanisme, de l'évangélisation, de la colonisation et de l'inadaptabilité de l'ordre ethnique au nouvel environnement. Elle offre aux groupuscules de sorciers l'opportunité d'agir dans l'impunité totale et d'ériger en système leurs comportements maléfiques en constituant de solides associations qui inventeront d'autres modes d'actions.

La sorcellerie n'est plus un phénomène dont les origines sont spécifiquement lignagères, mais elle devient complexe au fil du temps avec les échanges interindividuels. Les victimes n'appartiennent plus seulement au lignage du sorcier mais à tous les milieux. La déliquescence des structures de contrôle social et l'affaiblissement de l'autorité traditionnelle ne font qu'accroître l'instabilité du système, le sentiment d'insécurité et de persécution perceptibles par le comportement des membres de lignages. D'où la nécessité d'une autosécurisation qui conduit inévitablement à la sollicitation des concepteurs d'amulettes par les chefs lignagers ou les individus convaincus de leur fragilité. Elle engendrera une spéculation et une surenchère autour des concepteurs d'amulettes (sur leur capacité à endiguer les agressions sorcellaires). Mais les supercheries et l'inefficacité de certaines amulettes mettent en évidence l'importance d'une société initiatique, garante d'une éthique, assurant le contrôle social et sécurisant les êtres, regroupant non plus un groupuscule d'individus mais une communauté entière autour de son ethos.

---

## **II- LE NDJOBİ CONTEMPORAIN : SA CREATION ET REDEFINITION DE SA DYNAMIQUE**

---

Le Ndjobi contemporain est créé dans la province du Haut-Ogooué (au Gabon) dans le village d'Otala probablement en 1966. Sa renaissance correspondrait selon les Obamba et les Tégué à une volonté manifeste de restaurer l'ordre ethnique en redynamisant les structures de contrôle social. Il s'agit aussi de recréer les normes de la sacralité de la vie humaine. Aussi son concepteur Okwèlè-à-Ntsaha le reformula sur le socle du savoir ethnique tant au niveau du système magico-religieux, phytothératique qu'au niveau du système parajudiciaire, du contrôle, du système de socialisation ... avec quelques emprunts extérieurs. Très vite, il atteint le Congo d'abord par la Cuvette, puis par la Lékoumou et le Niari. Cette renaissance appelle une analyse de quelques causes ou facteurs qui favorisent la lisibilité de certains faits ou son impact spécifiant chaque zone d'acquisition du Ndjobi. Ainsi, les enjeux sociaux et politiques étant différents d'une région à une autre (ceux de la Cuvette sont différents de la Lékoumou, du Niari ou du Haut-Ogooué), on comprendra le choix du cadre de cette recherche. Il répond au souci d'éviter toute généralisation sur l'impact de la société initiatique d'une région à une autre, et de ne pas reprendre certaines interprétations véhiculées tant au Congo qu'au Gabon. Cette analyse portera principalement sur la désagrégation progressive du système structurel Mbéti et sur la prolifération des actes sorcellaires qui accentuent une instabilité structurelle et sociale précédant la renaissance du Ndjobi.

## **1 -Les causes de la création du Ndjobi contemporain**

### **1.1- La déliquescence progressive du système Mbéti**

Les facteurs de la désagrégation progressive du système structurel Mbéti sont nombreux et pour certains anciens. Leurs incidences continuent à avoir des effets sur l'organisation sociale Mbéti. Il s'agit de la guerre interethnique d'Abolo (qui opposait les Mbéti aux Mboko et leurs alliés Makoua, Ngaré, Kota... vers le milieu ou la fin du XIX<sup>e</sup> siècle selon nos informateurs Mbéti ) qui avait entamé l'unité politique du groupe et exacerbé les antagonismes entre les chefs claniques, la scission entre les grands groupes claniques qui s'ensuivra débouchait sur une dispersion de certains clans vers des contrées éloignées du territoire traditionnel d'Abolo-Serré. C'est le cas des Obamba dans le Haut-Ogooué (au Gabon) et des Bambamba dans la Lékoumou (au Congo).

L'impact additionnel de ces phénomènes aura une conséquence déterminante sur l'organisation du système Mbéti : la perte progressive de l'importance du clan au profit du lignage. Les Mbéti passaient du système clanique centralisé au système lignager décentralisé très segmenté où il n'existe pas une réelle interdépendance entre les chefferies lignagères de villages. Ce système comporte beaucoup de faiblesses lorsqu'il est confronté à des phénomènes complexes, urgents et de grande ampleur (comme les guerres interethniques, le Souakanisme, la prolifération des attaques en sorcellerie, la colonisation, l'évangélisation...) qui menacent son existence et nécessitent une action concertée des chefs lignagers. Car il n'est pas évident qu'une décision peut être prise dans des délais raisonnables en raison de l'absence d'un système fédérateur de type monarchique ou étatique qui incarne à la fois l'unité du groupe ethnique, l'esprit et la force d'une autorité unique à laquelle tous les Mbéti s'identifient et se réfèrent à leur vécu. A cette première faiblesse s'ajoutent le problème de leadership entre les chefs lignagers et

des difficultés de communication liées à l'étendue du pays Mbéti et au manque d'infrastructures routières, à la dispersion géographique des villages et surtout à la déliquescence successive des plus importantes sociétés initiatiques et confréries.

Et l'absence d'une institution unique qui peut décider et agir en lieu et place des chefferies lignagères a contraint ces dernières à subir les actions d'autres systèmes bien structurés et à réagir au coup par coup. Elles ne peuvent donc prendre des initiatives de grande envergure et à long terme pour avoir l'adhésion de l'ensemble des chefferies. Ce mode d'action instaure une sorte d'instabilité diffuse qui se transforme en inaction. Sauf si des hommes charismatiques peuvent être à l'origine des initiatives ayant une dimension communautaire.

Il s'agit là des facteurs de faiblesses du système Mbéti face à l'évangélisation, à la colonisation, au Souakanisme, aux multiples sortes d'attaques en sorcellerie extra-ethniques et bien d'autres phénomènes qui introduisent d'autres mécanismes d'organisation sociale. La colonisation, par exemple, avait substitué au système lignager ou à la chefferie de village (découlant de celui-ci) le chef de canton, la préfecture et la sous-préfecture. Et le coup d'Etat (du 15 août 1963) qui instaure le système politique marxisant accentua ce mouvement de désagrégation de l'autorité lignagère par l'institutionnalisation de ses structures comme le **Comité du parti** des villages. Comité dont les critères de choix des responsables excluent les normes de stratification ethnique telles que l'âge, l'appartenance au lignage fondateur du village, la probité morale, le charisme, le statut de chef lignager, l'appartenance à une société initiatique ou secrète, à une confrérie...

L'appartenance au parti est l'un des critères fondamentaux de promotion à la tête de ces comités de villages<sup>61</sup>. Les rapports interpersonnels perdent leur symbolique au profit de la relation institutionnalisée par le parti. Le centre (la ville) déversant sa conception du pouvoir et des décisions sur la périphérie (le monde rural). Or, cette tendance n'offre pas une dynamique d'interdépendance entre la ville et le monde rural, ni entre la tradition et la modernité. Mais elle instaure une distance significative entre les deux univers qui impose une domination institutionnelle du système marxisant.

Même le maintien des chefs de village (souvent des dignitaires lignagers qui n'ont pas en réalité la maîtrise des décisions politiques) ne modifie pas la conception et la finalité d'un Etat marxisant. Ainsi, le système ethnique est présenté comme un obstacle au développement socio-économique et à l'épanouissement de l'homme. La primauté du modèle marxiste-léniniste sur le système ethnique est présentée comme l'unique alternative dans tous les domaines. Les 'produits' de l'école ne sont-ils pas tournés vers les emplois valorisant les modèles européens donc urbains ? Le travail manuel est stigmatisé au point de l'identifier au monde rural et arriéré. Il est réservé aux exclus du

---

<sup>61</sup> Le président du comité du parti d'un village qui avait participé à un conseil régional organisé par le Commissaire politique de la Cuvette à l'intention des chefs des collectivités locales dans le cadre de la vulgarisation du Plan quinquennal (1980-1984), m'expliquait en 1980 son incompréhension de la logique des autorités régionales. Il est illettré et participait à un conseil où les participants parlaient uniquement en Français. Durant les trois jours de séance, il n'a pas participé aux débats, ni compris ce qui se disait. Il a fallu qu'un sous-préfet (enseignant de carrière) lui fasse un résumé en quelques minutes pour qu'il ait matière à justifier son voyage à Owando (chef-lieu de région) auprès de ses administrés au village.

moule culturel européen.

Quant à la justice où règne le pouvoir de l'arbitraire sans régler véritablement le différend entre les protagonistes, ni trouver une solution adéquate de conciliation, ni réduire les possibilités de récidive, elle est une mauvaise transposition de quelques éléments du système judiciaire français au Congo. Les conflits afférents aux agressions sorcellaires, par exemple, sont un des phénomènes où la justice est incapable de démontrer la culpabilité ou l'innocence de la personne soupçonnée. La relaxe du présumé coupable étant acquise d'office. Souvent l'accusateur est condamné pour diffamation malgré les preuves qu'il peut apporter. D'où le recours systématique aux systèmes de divination ethnique à cause de cette absence de solution. C'est l'une des raisons de la création dans la préfecture de Makoua en 1976 d'un groupuscule d'hommes qui avait pour seul objectif d'exécuter les sorciers reconnus dans la contrée et les auteurs de divers crimes récents.

La mise en place par l'Etat marxisant d'une sorte de stratégie de désagrégation du système est très manifeste par la stigmatisation du rôle du système magico-religieux dans l'organisation sociale, la confusion sciemment entretenue par les hommes politiques et certains intellectuels entre les sociétés initiatiques et les groupuscules de sorciers. Cette perception idéologique des faits rend inappropriée une reconnaissance du rôle des sociétés initiatiques qui renierait l'option politique du pays. Certains manuels de vulgarisation du Marxisme-Léninisme et la propagande officielle étendent l'idée selon laquelle la religion 'est l'opium du peuple' à tout système magico-religieux. Ces systèmes deviennent dans la propagande officielle véhiculée par les organes officiels et les médias d'Etat (la radio, l'école, les associations, certains journaux, le syndicat, le comité du parti...) l'un des facteurs d'aliénation, de subordination et d'obscurantisme. Cette vision reprend, d'une manière subtile, l'argumentation des missionnaires chrétiens en s'appuyant non pas sur des catégories théologiques mais sur une expérience des 'démocraties populaires' qui avaient (soi-disant) réussi leur développement économique. Elle renoue surtout avec la confusion savamment entretenue par les missionnaires entre la sorcellerie et les sociétés initiatiques ou les différents aspects du système magico-religieux qui a si bien réussi à leur époque.

Le démantèlement du système ethnique est réalisé aussi par les sections de la M.N.R, de la J.M.N.R, les coopératives agricoles et par les regroupements de villages qui remplacent progressivement les chefferies lignagères (de villages), les structures de socialisation des adolescents, le système d'entraide entre les villageois lors de la culture, des récoltes, du désherbage des champs, le sentiment d'appartenance à un village ou à un lignage... A cela, il faut ajouter les incidences récurrentes de la scolarisation, du salariat et de l'absence de structures économiques dans le pays Mbéti. La réduction du champ de compétence du système structurel Mbéti semble le condamner à terme ; laissant proliférer les attaques en sorcellerie qui sont caractérisées par la mortalité, le sentiment généralisé de l'insécurité et d'infériorisation face aux sorciers.

## **1.2- La prolifération des attaques en sorcellerie**

La sorcellerie est considérée dans conception Mbéti comme une déviance volontaire

réprouvée. Ce qui suscitait l'élaboration et l'institutionnalisation d'un système de répression tant au niveau des différentes sociétés initiatiques et secrètes qu'au niveau du système structurel Mbéti en général. Ce système de répression repose sur les ordales, les divinations, le système de vengeance ou de dédommagement, l'ostracisme social, la perte des droits parentaux ou l'échange comme esclave entre deux clans. Malgré cela, la sorcellerie n'a pas pu être éradiquée et a montré ses capacités à s'adapter aux multiples changements intervenus dans la société Mbéti. Aussi, nous nous intéresserons uniquement aux incidences de la sorcellerie sur le système structurel Mbéti et sur l'activité économique pour essayer de circonscrire les causes de la renaissance du Ndjobi.

L'exode rural, la scolarisation, le travail salarié, les échanges interethniques et la monétarisation de l'économie... sont autant d'éléments qui ont bouleversé l'ordre ethnique et créé de nouveaux besoins poussant les Mbéti à multiplier les facteurs d'efficacité ou de rentabilité dans la production des biens de consommation ou dans les cultures de rente (café, cacao, riz), la conflictualité, la protection contre les attaques en sorcellerie et dans l'expression ou l'affirmation de sa personnalité. Dans ces conditions, le moyen le plus efficace est l'usage des objets magiques ou le recours à des agressions maléfiques mortelles. Et l'usage de ses objets magiques engendra une inégalité entre les acteurs économiques selon qu'on est utilisateur ou non. Ainsi, les plus grands producteurs de café, de cacao, de riz ou de banane, les meilleurs chasseurs seront les utilisateurs des objets maléfiques. Les non-utilisateurs se contenteront du produit réel de leur labeur; tandis que les détenteurs de ces supports auront leur production quadruplée ou quintuplée. L'homme se surpasse dans sa capacité productive devenant donc tributaire d'une puissance non maîtrisée.

Les exemples les plus marquants furent observés chez les cultivateurs des produits de rente où les revenus sont plus conséquents. Si bien que le doute s'installait dès que la production individuelle était plus abondante que celle d'une coopérative ou d'un groupe lignager. Et ces interrogations se transforment en soupçons lorsqu'il y a un décès ou une infortune dans le groupe lignager du producteur. Ce fut le cas de Messieurs O. à Tsama II, L. M. à Oka-Bambo, Ahoussa à Akoua et bien d'autres.

L'usage de ces objets magiques n'est pas désapprouvé tant que ses incidences sont d'ordre économique. Mais il le devient à partir du moment où le sacrifice humain est perçu comme un facteur de productivité. L'homme ainsi sacrifié est transformé en agent productif (par des procédés mystiques) et fera l'objet d'une attention particulière. Il doit être opérationnel à tout moment d'où des attitudes spécifiques des utilisateurs notamment la possession d'une chambre spéciale interdite à toute autre personne, l'aménagement d'un petit enclos dans la forêt ou d'abris dans des clairières éloignés des villages dans lesquels ils effectuent des rites inhérents à l'entretien et au conditionnement de cette force magique. Dans ces conditions, ils doivent veiller à l'inviolabilité de ces sites.

C'est ainsi qu'un incendie accidentel qui avait détruit un abri dans une clairière à quelques kilomètres de Mbama en juillet 1984 déclencha un énorme conflit entre deux amis riziculteurs. L'un accusant son collègue de l'avoir tué. L'ambiguïté de cette accusation était telle qu'il a fallu plusieurs séances de négociations entre les Ankani et les deux riziculteurs pour que la vérité soit révélée. En fait, cet incendie avait détruit tous les fétiches du plaignant. Mais ce dernier accusait son collègue (l'auteur de cet incident) de

l'avoir fait sciemment dans la mesure où il savait que son arsenal mystique y était conservé. Et cette destruction l'affaiblissait sur tous les plans.

Dans cette perspective la vie humaine perd sa sacralité. L'homme acquiert une valeur marchande jusque-là méconnue dans la société Mbéti. Cette pratique est en revanche très courante chez les Makoua, les Mbochi et les Kouyou. Ici, certains grands dignitaires locaux doivent leur puissance ou leur pouvoir soit à leur capacité de nocivité, soit aux sacrifices (par des procédés magiques) des leurs qui sont transformés en une force infaillible. Le dignitaire Ondzé du village de Makoua-pénda était redouté par les autres habitants de la préfecture de Makoua. Il semble qu'il était sorcier et invulnérable aux attaques des autres sorciers. Quant à M. Essié de Linégué (village situé à cinq kilomètres d'Owando), devin-guérisseur de renommée régionale et nationale, était aussi un sorcier. Il aurait sacrifié certains membres de son lignage pour renforcer leur pouvoir magique. Ce qui lui avait valu à la fin des années 70 d'être soupçonné d'appartenir à un groupuscule d'Adjimba dans la ville d'Owando. Malgré les soupçons pesant sur eux, personns n'a osé les braver.

Ce contexte fit que les critères classiques de hiérarchisation ou de stratification sociale sont bafoués. Ils ne suffisent plus à déterminer une promotion sociale ou une légitimation de statuts. On redoute plus le sorcier qu'un chef de lignage n'ayant pas cet atout. Car, cet atout surnaturel devient un des référents identitaires et un élément de leur représentativité dans certaines contrées. Partant, les sorciers se forgent un mythe d'invulnérabilité comme s'ils étaient des immortels. Cette sacralisation devient aussi un facteur d'attrait et de peur. Ainsi, L. F. du village Tsama I fut un édifiant exemple.

Il suffisait qu'il ait d'un besoin financier pour qu'il orchestre (par des moyens magiques et à l'insu des participants) une intense activité ludique des adolescents de son village occasionnant toujours un malaise à l'un d'eux. Ce mal dont le diagnostic est souvent difficile à établir lui était confié. Généralement, ses victimes souffraient de douleurs lombaires (appelées *Mombandzi*)<sup>62</sup> n'ayant aucun rapport avec les activités ludiques. Ce fut un stratagème bien orchestré par F. L. Il sévira ainsi durant plus d'une décennie avant d'être l'une des victimes du Ndjobi en 1973.

Il faut surtout souligner que les pratiques sorcellaires propres aux Mbéti - longtemps mises en veilleuse- sont revitalisées avec les apports extérieurs notamment le *Mouandza*, l'*Andzimba*<sup>63</sup> et le *Mombandzi*<sup>64</sup>. Ils se caractérisent par l'atrocité des conditions de décès. Les communes d'Etoumbi et de Mbama connaîtront une recrudescence sans

---

<sup>62</sup> *Mombandzi* est un type de pathologie maléfique caractérisée par des douleurs lombaires entraînant souvent la mort si le diagnostic et les traitements ne sont pas fiables.

<sup>63</sup> *Andzimba* est une forme de sorcellerie spécifique aux groupes Makoua, Mbochi, Kouyou... empruntée aux pygmées et revivifiée ici, qui se manifeste soit par des morts subites et souvent accidentelles soit par des disparitions totales ou journalières des victimes, soit par des noyades. Celles que l'on retrouve ont souvent été assassinées dans d'affreuses conditions .

<sup>64</sup> Le *Mouandza* :maladie maléfique, s'apparentant souvent à une pathologie dermatologique et est caractérisée par des pertes de cheveux, des apparitions de gales ou des saignements de la peau accentuée par une hypertension. Elle est aussi manifeste à travers les effets de la foudre maléfique.

précédent de cette forme de criminalité. Des disparitions par noyade, la foudre qui s'abat sur des maisons, tuant des victimes choisies d'avance créèrent une instabilité et une insécurité croissantes. Le 5 avril 1970 M. L. A. était tué par la foudre entre son domicile et l'*olébè*. Cette mort prendra une dimension politique parce qu'il représentait l'aile des partisans du projet de regroupement des villages Tsama I et II, Okéné à Tsama I. Cette mort fut attribuée aux opposants de ce projet qui ne sera jamais réalisé.

Dans des conditions similaires, le 15 novembre 1985, en plein jour et sous une pluie torrentielle, la foudre s'abat sur l'épicerie que tenait Mme M. la tuant sur le coup. La rumeur publique mettra en cause son frère M, Commandant de la marine congolaise. Mais les auteurs présumés seraient des commerçants concurrents de l'aire de Mbama. Dans ces deux cas, les auteurs sont des Mbéti résidant dans les zones où ils commettent leur forfait.

Par ailleurs, il faut noter la persistance des pratiques sorcellaires spécifiques aux Mbéti tels que le Kontsou, le Ndossiho, le jet de mauvais sort ou de vers intestinaux (appelés Eso qui résistent aux produits pharmaceutiques) qui n'ont pas la même portée que le phénomène Andjimba. Mais leur association en fait des facteurs d'une crise sociale organisationnelle. Elle accroît l'instabilité structurelle et l'insécurité au sein des lignages et des villages. Aucune personne n'est épargnée, ni se sent à l'abri d'une attaque en sorcellerie. Ce phénomène est identique chez les Makoua, les Mbochi et les Kouyou où l'Andjimba associé au Mouandza et au Mombandzi sèment la terreur, poussant les individus à l'autodéfense. Et l'augmentation de la mortalité juvénile, infantile et de l'exode rural sont autant de conséquences sociales qui fragiliseront l'équilibre des lignages et la démographie des villages.

Outre les conséquences mortelles de la sorcellerie, je reviendrai ici sur ses implications sur le pouvoir politique traditionnel qui sont aussi pernicieuses, d'autant plus qu'elles affaiblissent la position prédominante des dignitaires locaux. En effet l'une des fonctions cardinales d'un chef lignager est d'assurer la protection des siens contre toute forme d'agression extérieure. Or la mise en évidence de son incapacité à le faire ou la suspicion d'appartenir au groupuscule des sorciers, lui ôtent la substantialité du pouvoir. Les corollaires étant la perte de confiance auprès des administrés et l'accentuation de l'atomisation des structures du pouvoir. La sorcellerie institue ainsi une forme insidieuse de pouvoir, marginalisant de fait les dignitaires légaux. Elle consacrait une autre sorte d'élite dont l'assise est cette sacralisation de leur puissance nocive. Par conséquent tout chef de lignage doit appartenir à ce nouvel univers afin de conserver cette capacité d'action. Et d'adoption d'une attitude contraire contribuera à la désarticulation du tissu social qui affectera aussi le système magico-cultuel.

L'impact de cette nouvelle force surnaturelle est particulièrement perceptible dans la production des biens matériels. Ainsi n'est bon agriculteur ou chasseur, pêcheur... que celui qui aura recours aux amulettes ou aux fétiches. Cette dépendance envers les fétiches procède d'un transfert de responsabilité et de compétence de l'homme vers eux. Autrement dit l'homme se dénie la responsabilité en cas d'échec dans une quelconque entreprise. Seul le fétiche est d'une efficacité infaillible. Et beaucoup qui ont émergé chez les Makoua sont toujours liés à ce type de sorcellerie, notamment celle concernant M. O. du village Efoura (dans la circonscription de Makoua); dont la réputation d'excellent

pêcheur fit la fierté du village. Ses captures halieutiques pour une seule campagne annuelle pouvaient atteindre plus de huit cents kilogrammes de poisson. Tandis que celles de ces collègues n'atteignaient que péniblement quatre cents kilogrammes. Mais sa quiétude sera troublée par la campagne de lutte contre les groupes de sorciers organisée par le devin Oto, relayée et soutenue par les autorités administratives régionales. Au cours de celle-ci, Oto mit un terme à sa réputation d'excellent pêcheur. Il révéla ses mécanismes de travail et la simulation qu'il offrait à ses collègues lors des parties de pêche; c'est-à-dire comment O. sacrifiait ses neveux et les transformait mystiquement en pêcheurs invisibles (pour les autres pêcheurs) qui garnissaient la nuit ses filets de poissons.

L'exode rural qui concerne la jeune génération, cible privilégiée des sorciers et plus facile à atteindre que celle des aînés est une des conséquences très diffuses de la sorcellerie. Il constitue pour les jeunes un moyen pour en échapper et pour se protéger dans les milieux éloignés des leurs. Il crée un déséquilibre démographique entre les villages et les villes et un non-renouvellement des hommes chargés d'assurer la pérennisation et l'actualisation de l'autorité lignagère et de l'ethos Mbéti.

En somme, l'évangélisation du pays Mbéti, le Souakanisme, la prolifération des pratiques sorcellaires et bien d'autres facteurs déstabilisent les chefferies lignagères et villageoises et fragilisent le système Mbéti en général. Ils montrent ses faiblesses face à des systèmes bien structurés. C'est à partir de ce constat que Okwèlè-à-Ntsaha et d'autres personnalités avaient décidé de réactualiser le Ndjobi qui avait déjà fait ses preuves à une époque antérieure. Il est créé pour répondre à un double objectif: la réhabilitation du système Mbéti et la moralisation de la vie publique. C'est en cela qu'il faut différencier le Ndjobi contemporain du Ndjobi originel tant au niveau philosophique, normatif que de l'organisation et des attributions fonctionnelles. La dynamique de changement qu'il introduit et la tendance à répondre aux attentes collectives sont probablement des facteurs de sa légitimation sociale et de son expansion dans tout le pays Mbéti.

## **2- La réorganisation du fonctionnement du Ndjobi**

### **2.1- Les attributions fonctionnelles dans le Ndjobi**

La désagrégation du système Mbéti (c'est-à-dire les chefferies, les clans, les lignages, les sociétés secrètes et initiatiques...), bien que n'ayant pas créé des conflits entre les structures existantes, a plutôt montré les insuffisances du système lignager dans certains domaines comme le contrôle social, la sécurisation des personnes et surtout la difficulté de faire face à certains phénomènes sociaux. Dans ces conditions, l'un des objectifs principaux du Ndjobi est de pallier ces faiblesses. Mais il faut souligner que le Ndjobi ne remettra pas en cause l'organisation sociale existante (c'est-à-dire le système lignager). Car il se base en partie sur elle. L'âge avancé et l'appartenance lignagère d'un Nga-ndjobi, par exemple, ne sont pas des critères suffisants pour devenir Onga-fouoyi. Pourtant ils sont déterminants dans la chefferie lignagère. Cette nuance révèle la différenciation de rôles entre le système politique et le système magico-religieux,

complémentaires dans l'organisation sociale Mbéti.

Comme le Ndjobi ne dispose pas d'une structure centralisatrice (à l'image des religions monothéistes) qui coordonne les activités des sanctuaires dans le pays Mbéti, il faut donc analyser les attributions fonctionnelles à travers l'organisation du *fouoyi*. Le *fouoyi* définit la structuration du Ndjobi, comme le fait la mosquée dans l'islam ou la paroisse dans la religion chrétienne. A la différence de celles-ci, où l'accès aux fonctions sacerdotales résulte d'une nomination ou d'une cooptation et où l'implantation d'un lieu cultuel dépend d'une décision de l'autorité supérieure, le Ndjobi s'inspire de deux principes: la volonté individuelle et la contrainte. Ses principes reflètent assez bien la philosophie d'un système lignager. Ainsi, l'Onga-fouoyi, par exemple, n'est pas nommé, ni coopté par une instance supérieure. Elle ne peut non plus décider de l'implantation d'un *fouoyi*. Tout est fonction de la volonté des adeptes et des diverses motivations. Comme l'adhésion est en théorie volontaire, l'option de devenir Onga-fouoyi l'est aussi sauf dans le cas exclusif d'une sanction consécutive à la culpabilité pour homicides volontaires. Il s'agit souvent des sorciers réputés qui présentent une réelle menace pour la cohésion sociale dans une contrée. Dans ces conditions l'imposition du *fouoyi* ou du statut d'Onga-fouoyi est, pour la direction du *fouoyi* où eut lieu l'initiation du coupable, l'un des moyens de contrôler son comportement post-initiatique. Par contre, les autres membres de la direction du *fouoyi* peuvent être choisis ou cooptés par l'Onga-fouoyi pour leurs connaissances des phénomènes sacrés et pour leur charisme.

L'organisation du *fouoyi* institue une catégorisation des initiés qui les hiérarchise et détermine leur accès aux responsabilités dans le Ndjobi. Pour cela il y a trois catégories de *Nga-ndjobi*: les *Mvandé*, les *Ayangongo*, les *Akliyongo*; où il faut inclure quelques représentants des anciennes confréries (Onkéra et Onkani) et les chefs de village-*fouoyi* qui apportent au Ndjobi la légitimité sociale. Ils acquièrent d'office le statut de *Mvandé*.

Les *Mvandé* constituent l'ossature des directions des *fouoyi* dans la mesure où leur connaissance des phénomènes sacrés, leur habileté politique et leur connaissance du système parajudiciaire sont un apport considérable dans les mécanismes de fonctionnement du Ndjobi. Ils représentent pour les néophytes l'exemplarité sociale dont ils doivent s'inspirer. C'est pourquoi la majeure partie des *Mvandé* provient en partie de la gérontocratie. Quant aux *Akliyongo* qui donnent au Ndjobi une dimension juvénile (relais du pouvoir actuel), ils sont suppléants des *Mvandé*. Sur eux se fondent l'actualisation et l'expansion extra-ethnique du Ndjobi. Bien qu'ils soient les suppléants des *Mvandé*, les *Akliyongo* occupent une place importante dans l'organisation des rituels publics. Enfin, les *Yangongo* composés d'adolescents, des fonctionnaires et des non-Mbéti ont cette particularité de n'aspirer à aucune fonction.

La catégorisation des *Anga-ndjobi* répartit donc les fonctions dans le *fouoyi*. De l'Onga-fouoyi (l'équivalent du Curé de la paroisse) au *Mvandé-akéni* (le chef de la chorale) ressort une dynamique spécifique aux associations religieuses. L'étude portera sur quelques-unes de ses fonctions dans le *fouoyi* afin de situer et de montrer les changements intervenus dans le Ndjobi et le vécu communautaire. Elle permettra de voir comment les fonctions du Ndjobi influent sur le système Mbéti.

### 2.1.1 - L'Onga-fouoyi

Les Mbéti désignent par *Onga-fouoyi*, le premier *Mvandé* et le dépositaire de la puissance magique du Ndjobi. Si bien qu'ils l'identifient très souvent au Ndjobi. Par lui s'exprime cette puissance transcendante, omniprésent, impartiale et humanisée. En l'absence d'une instance supra-ethnique et territoriale au niveau du Ndjobi, l'*Onga-fouoyi* est le garant de son intégrité, du respect de sa vitalité et de son existence. Il est surtout - à des moments cruciaux et de graves tensions interlignagères- l'intercesseur privilégié entre les hommes et le pouvoir magique du Ndjobi<sup>65</sup>. Dès lors, on saisit l'importance de cette fonction et de l'institutionnalisation, dans certaines versions du Ndjobi<sup>66</sup>, de la collégialité dans l'exercice de la fonction ; c'est-à-dire qu'il aura deux ou trois *co-Onga-fouoyi*. De nombreux *fouoyi* dans le pays Mbéti appliquent la collégialité. Notamment ceux d'Engobé, de Tsama... Je n'ai pas eu connaissance de dissensions majeures qui pouvaient entamer la cohésion du *fouoyi*. La fonction d'*Onga-fouoyi* nécessite aussi une collaboration entre les différents *Anga-fouoyi* pendant les rituels importants ou lors de graves problèmes inhérents au fonctionnement de leurs unités sacrales palliant ainsi aux défaillances de certains. Car, le *fouoyi* n'est pas seulement le siège du principe actif du Ndjobi mais aussi le lieu où se trament les diverses tractations sur la sécurisation et la protection des individus (initiés et néophytes) d'un village et d'une contrée; et où il faut aussi juguler les flux négatifs émanant des forces maléfiques. D'où la pertinence de cette fonction dans un univers où tout s'imbrique dans la dynamique d'une cohésion sociale et institutionnelle.

Comment devient-on un *Onga-fouoyi*? Existe-t-il des conditions pour accéder à cette fonction ? En général, il n'y a pas de règles préétablies pour devenir un *Onga-fouoyi*. Tout initié qui manifeste cette volonté peut le devenir. Tout dépend du charisme du postulant et des garanties qu'il donnera pour sauvegarder l'intégrité du Ndjobi. Par contre, on peut devenir un *Onga-fouoyi* sous la contrainte du directoire du sanctuaire dans lequel l'initiation eut lieu. Dans ces conditions, il s'agit d'une imposition-sanction afin de contrôler le comportement post-initiatique du nouvel adepte en raison de sa culpabilité. Ces cas sont minoritaires.

Cependant, j'ai constaté que les postulants à l'acquisition volontaire des sanctuaires appartiennent pour la plupart aux catégories suivantes: dignitaire lignager, chef de village et grand devin-guerisseur. Ce qui est souvent perçu comme un moyen particulier d'accroître l'assise de leur pouvoir et d'acquérir une dimension sacrée supplémentaire. Ce fut le cas de M. Ossogo (devin-guérisseur et chef du village Ontogo), de M. Avouka (chef du village Olloli), de Lékouma (chef du village Tsama II)... A cet aspect, il faut ajouter les recettes financières drainées par les différents rituels qui peuvent déterminer la volonté de devenir un *Onga-fouoyi*. Car la somme d'environ 100.000 f. C.F.A soit 1000 FF qui consacre l'acquisition du *fouoyi* est souvent amortie en moins d'une année si le *fouoyi* connaît une intense activité. Comme il n'y a aucun renouvellement des matériels nécessitant un investissement conséquent, on suppose que le *fouoyi* génère d'énormes profits. Ce dernier aspect est devenu l'un des arguments souvent utilisés par les adeptes

<sup>65</sup> Même si l'*Onga-fouoyi* ne maîtrise pas dès le départ tous les aspects magiques du Ndjobi, la présence de l'*Ondoun'andjalé* et d'autres *Mvandé* suffit pour réguler les flux magiques.

<sup>66</sup> *Lékarihi* et *Ebonèbiè* sont deux versions du Ndjobi contemporain dans lesquelles les principales fonctions sont assurées collégialement.

des sectes pour accréditer l'esprit mercantile des *fouoyi*.

Voici trois exemples qui retracent le parcours amenant un Nga-ndjobi au titre d'*Onga-fouoyi*. Certes ces exemples font ressortir la spécificité de chaque situation, mais permettent de jauger la diversité des enjeux sociaux dans le pays Mbéti. Le 5 novembre 1972, M. Ahoussa Sébastien du village Akoua (dans le P.C.A de Mbama) pris de panique à la suite de l'initiation de son neveu Assambo qu'il menaçait de mort (pour ses actes adultérins avec sa deuxième épouse) l'imita pensant échapper à la vindicte supposée orchestrée par ce dernier. Mais son initiation au *fouoyi* d'Omboye révéla son implication dans plusieurs homicides. Pour certains, il était l'acteur principal. Il les reconnut et fut condamné à une forte amende financière. Cette condamnation est assortie d'abord d'une interdiction de récidive (sanctionnée par une mort atroce), puis de l'obligation d'implanter le *fouoyi* chez lui. La sanction-imposition (du *fouoyi*) est rarissime et concerne uniquement les Mbéti pour lesquels l'appartenance au même territoire et groupe ethnique facilite ce type d'action. Pour les initiés non-Mbéti (auteurs des mêmes actes), la sanction sera de fortes amendes financières assorties d'une interdiction de récidive. Intentionnellement les Mvandé privilégient l'hypothèse de récidive conduisant à la mort. Ce qui dénote un certain cynisme envers les non-Mbéti. Il s'agit de prouver au monde extérieur la vigueur du Ndjobi.

La sanction-imposition manifeste la volonté des dignitaires du *fouoyi* de neutraliser totalement la capacité de nocivité de l'*Onga-fouoyi* après l'initiation. Pour ce faire, l'implantation du sanctuaire comportera d'autres clauses qui permettent le suivi de son comportement et de réduire sa liberté, notamment la collégialité de la fonction, l'imposition d'un *Mvandé-ankobè* et surtout l'humiliant et public procès de neutralisation de tous ses fétiches dans le sanctuaire. Il devra expliquer aux *Mvandé* ses mécanismes d'attaques en sorcellerie. En sus, la sanction-imposition devient aussi un argument pédagogique pour les autres initiés parce qu'elle montre les limites de l'homme et la transcendance du Ndjobi.

Le deuxième exemple eut lieu à Lessia (entre le 13 et 21 février 1970) dans le P.C.A. d'Etoumbi où M. Mvouaré dut, sous la pression des siens, s'initier au Ndjobi pour une accusation de sorcellerie pesant sur lui. Il le fit à Entchoho (à environ 80 km de Lessia) en compagnie de ses accusateurs. Innocenté à l'issue du rituel ordalique, il décida alors de solliciter l'installation d'un *fouoyi* au village de Lessia afin -dit-il- de protéger des personnes innocentes accusées d'agressions sorcellaires et d'endiguer ce comportement qui jette sur elles l'opprobre.

Enfin, le troisième fait se produisit au village d' Engobé (distant de 10 km de Lessia) en mars 1974. M. Ollolo Raoul, décida de faire le voyage pour Akiéni au Gabon afin d'acquérir le Ndjobi. Il n'eut aucune difficulté à l'obtenir parce qu'il bénéficiait de l'appui des dignitaires locaux (pour avoir séjourné plus de 10 ans dans cette localité et eu des bons rapports).

De ces trois exemples apparaît une variabilité de motivations qui donne à chaque situation une signification profonde. Mais les deux premiers reprennent la dimension de contrôle social du Ndjobi. En ce sens que les attaques en sorcellerie ou la suspicion qui sont des facteurs d'affaiblissement de l'autorité lignagère, remettent en cause explicitement une forme d'organisation sociale. L'essence pédagogique de ces deux

parcours proscrit la légèreté d'analyse des faits et surtout la propension aux solutions radicales. Leur corollaire étant souvent la désarticulation des structures lignagères.

Enfin, qu'il s'agisse d'une volonté individuelle ou de la réponse à une pression, l'acquisition du *fouoyi* ramène aux attentes afférentes au vécu des Mbéti. Par ailleurs, la position de l'*Onga-fouoyi* est très intéressante dans l'organisation du village parce qu'il devient une personnalité publique à tel point qu'on peut supposer une concurrence entre lui et le chef de village. Mais ces fonctions étant interdépendantes et souvent cumulées par un même homme écartent cette possibilité pour la nécessité de la cohésion institutionnelle et sociale. D'ailleurs, les Mbéti établissent une hiérarchisation entre eux afin d'éviter toute confusion de compétence. Enfin, la transcendance du Ndjobi fait que l'*Onga-fouoyi* apparaît le plus souvent comme la personne qui apaise les tensions, sécurise et protège collectivement les néophytes contre les esprits maléfiques. L'*Onga-fouoyi* est l'une des personnalités modératrices qui donne au Ndjobi contemporain sa dimension sociale par rapport à son homologue de la version originelle que l'on redoutait. Il représentait à lui tout seul à la fois le pouvoir magique et la négativité de la société initiatique. Cette modification fondamentale est consécutive à celles introduites dans les principes fondamentaux qui précisent les droits et les devoirs des uns et des autres.

### 2.1. 2 – Le Mvandé-à-Nkobè

**Le Mvandé-à-nkobè** signifie littéralement le chien du reliquaire c'est-à-dire son gardien, établissant un étroit lien entre lui et le *Nkobè*. Il ne représente pas le pouvoir mystique. Mais il est plutôt l'acteur principal de l'organisation des rituels, donc de la dynamique du Ndjobi. Si l'*Onga-fouoyi* supervise l'ensemble des activités rituelles du sanctuaire, la fonction du *Mvandé-à-nkobé* peut être assimilée à celle d'un pasteur d'une église protestante. C'est par rapport à ses fonctions qu'il est considéré comme le gardien du *nkobé*. En effet, la force, la vitalité du *fouoyi* en tant qu'institution dépendent de sa profonde connaissance des hommes et des phénomènes sacrés.

Il lui revient la rude tâche d'orienter le flux magique dégagé par le Ndjobi à des moments donnés (surtout lors des rituels initiatiques) dans un sens bénéfique pour la communauté. Par conséquent sont sollicitées son habileté dans ses rapports avec le numineux et sa capacité à maîtriser les forces sacrées du Ndjobi. En sus, cette position intermédiaire du *Mvandé-à-nkobé* entre les humains et le numineux suppose une connaissance des enjeux intérieurs et extérieurs au Ndjobi. C'est pourquoi, il est pour les Mbéti la personnalisation des connaissances magico-religieuse et phytothérapeutique spécifiques à cette société initiatique. Il est donc l'une des principales personnalités du système Ndjobi. C'est pour cela qu'il est désigné par l'*Onga-fouoyi* ou par le *Mvandé-à-nkobé* du *fouoyi* sollicité pour l'implantation du nouveau sanctuaire. Il est son confident. C'est surtout cette confidentialité et son savoir qui lui confèrent cette position prédominante dans le processus initiatique ou dans le procès d'implantation du *fouoyi*. Il faut rappeler que l'*Onga-fouoyi* et le *Mvandé-à-nkobé* doivent en principe participer ensemble aux négociations pour l'acquisition du *fouoyi*. Même s'il n'y participe pas, le *Mvandé-à-nkobé* est toujours le premier *Mvandé* à être désigné par le futur *Onga-fouoyi* avant la constitution de la direction du *fouoyi*.

Le rôle du *Mvandé-à-nkobè* est important dans la mesure où il est au cœur de tout le procès initiatique. C'est à lui que reviennent l'ouverture et la clôture solennelles des actes rituels dans le sanctuaire, à son accès au *fouoyi* comme à sa sortie. C'est aussi lui qui, lors de l'initiation, invoque et sollicite le concours des génies tutélaires pour son bon déroulement. Par contre, au niveau public, le *Mvandé-ankobé* est très effacé. Il apparaît même inférieur à *l'Ondouono-andjalé* lors des rituels publics. Cet effacement subtil tient à la discrétion qui accompagne cette fonction stratégique. Généralement, la personne qui est désignée à cette fonction a comme caractéristiques la probité morale, l'expérience sociale, la maîtrise de soi, le sens de la discrétion, le charisme... Il semblerait qu'il participe aux côtés de *l'Ondouono-andjalé* à la composition des différentes potions magiques afférentes au Ndjobi.

Enfin le principe de la collégialité est aussi appliqué à la fonction de *Mvandé-à-nkobé* dans les versions *Lékarihi* et *Embonebiè*. Son application est liée, semble-il, à la nécessité d'efficacité et de pérennisation des connaissances dans ce domaine particulier. Après le *Mvandé-à-nkobé* le personnage le plus important est *l'Ondouono-andjalé*.

### 2.1. 3-L'Ondouono-andjalé.

Littéralement, ce terme signifie celui qui suit les rivières. Les Mbéti désignent par ce vocable le guérisseur ou le phytothérapeute de la société initiatique. Celui qui maîtrise la phytothérapie liée aux maladies attribuées au Ndjobi. Ce rôle éminent lui est attribué après un long apprentissage de la pharmacopée, de la phytothérapie, de la composition des mixtures magiques et de l'étiologie spécifique au Ndjobi. Cet apprentissage qui dure plus de six mois l'amènera successivement à faire la différence entre les degrés des différents maux liés au Ndjobi, selon les différentes réactions du corps humain à ces maladies. Mais, il s'illustre plus souvent par sa capacité à déceler les symptômes de la maladie prouvant l'implication du Ndjobi. D'où la rigueur que nécessite cette fonction, identique celle du *Mvandé-à-nkobé*. Elle est avec celle-ci, les seules qui nécessitent un enseignement spécifique. Raison pour laquelle la succession de *l'Onga-fouoyi* s'effectue en faveur des occupants de ces postes stratégiques. Cette lourde responsabilité, qui est la leur, se ressent aussi par les précautions prises lors de la transmission de ce savoir ésotérique. *L'Ondouono-andjalé* conçoit et produit les nombreuses mixtures et potions magiques administrées à tous les participants aux rituels publics comme *l'Okwandji* et le rite phytothérapeutique. Elles sont soit absorbées par voie orale, soit utilisées comme produits de massage au niveau des articulations pour préserver tout individu sensible ou émotionnel lors des séquences publiques dramatisées.

Hormis cet aspect thérapeutique, son action est manifeste au niveau de la sécurisation et de la socialisation des néophytes. Car, certaines mixtures qui leur sont administrées répondent à plusieurs paramètres correspondant à divers enjeux. Il est là aussi pour essayer de juguler les effets nuisibles que dégage le principe actif du Ndjobi lors des rituels publics. En effet, la moindre erreur de sa part plongerait le village-*fouoyi* ou la contrée dans un désastre. L'importance de cette attribution a conduit les concepteurs de certaines versions du Ndjobi à imposer une collégialité des décisions surtout dans des situations d'extrême gravité nécessitant une concertation des plus hautes personnalités du *fouoyi*.

A ces principaux personnages du système du sanctuaire, il faut associer les Akliyongo et les Yangongo qui sont numériquement plus importants et rassemblent toutes les couches sociales de diverses communautés ethniques.

#### 2.1. 4 – Les Akliyongo

Ce sont les *Mvandé* occupant diverses fonctions dans le *fouoyi* souvent méconnus du public néophyte. Fonctions qui s'articulent autour de l'organisation, de la coordination des rituels publics, de la cueillette des fruits sacrés, des écorces et des feuilles, de la sécurité des lieux cultuels, de la socialisation des *Enfouomo* et de la vulgarisation de la philosophie du Ndjobi. Ainsi le *Mvandé-akéni*, l'équivalent du chef de chorale dans une église chrétienne, est choisi en fonction de ses qualités de danseur, d'animateur et de chanteur. A lui seul, il assure le spectacle dansant pendant les rituels publics. Le *Mvandé-akéni* a beaucoup contribué à l'essor du Ndjobi contemporain dans ses débuts de reconquête de l'univers Mbéti et a modifié son image auprès de la jeunesse par le caractère ludique et spectaculaire de ses interventions par rapport à sa version originelle. La participation des *Enfouomo* aux rituels publics semble rompre avec la logique de leur exclusion et fait du Ndjobi une simple association dénuée du mysticisme et de dangerosité. Or, il ne s'agit que d'une illusion. La finalité étant d'avoir une forte implication des néophytes afin d'accroître l'impact du Ndjobi.

Tandis que le *Mvandé* chargé de l'ordre assurera la protection des lieux cultuels et celle des néophytes. Il est chargé de veiller au bon déroulement des rituels publics, de sanctionner les initiés transgressant les interdits organisationnels, de réguler au fil de l'évolution du procès initiatique les interventions des forces invisibles et visibles. A lui revient le rôle d'orienter - durant l'*Okwandji* - le comportement des *Enfouomo* tant sur le plan de l'observance des interdits que dans leur position assise ou debout qu'exigent les diverses séquences rituelles. Enfin, la complémentarité entre les différents acteurs atténue les écarts établis par cette hiérarchisation statutaire<sup>67</sup>.

A la différence des *Mvandé* dont les fonctions sont précises, il y a d'autres initiés qui, dans l'anonymat, font le travail d'agent de renseignement sur diverses personnes assistant aux rituels publics, celles qui par leurs comportements focalisent l'attention sur elles pour diverses raisons; ceux qui par leur statut de dignitaires locaux veillent sur le comportement des esprits tutélaires ( ancêtres, jumeaux, ankani...). Il s'agit ici des dignitaires des confréries comme l'*Onkani*, l'*Onkéra* et les chefs de village (non-initiés) qui sont les dépositaires d'un certain pouvoir sacré. Enfin, les *Ayangongo* se spécifient par la diversité de leurs origines et de leurs statuts.

#### 2.1.5 – Les Ayangongo

Il s'agit de la dernière catégorie d'initiés qui constituent la plus grande masse des *Anga-ndjobi*. Ils sont à la fois adolescents, fonctionnaires, hommes politiques et surtout des non-Mbéti. Généralement, ils n'aspirent à aucune fonction et vivent pour la plupart

---

<sup>67</sup> Il s'agit généralement des *Mvandé* qui, nantis des connaissances sur les phénomènes magico-religieux, succéderont aux actuels dirigeants de *fouoyi*.

dans les centres urbains. Pour ceux qui résident en milieu rural, leur inexpérience dans le domaine sacré amenuise la probabilité d'accéder à une fonction. Cependant, ils participent comme d'autres initiés à tous les actes rituels. C'est au cours de ces moments qu'ils acquerront peu à peu un savoir pouvant contribuer à leur promotion au sein des fouoyi. Avant cette éventuelle promotion dans le fouoyi, ils sont joueurs de tam-tam, danseurs, transporteurs du matériel rituel et forment la composante principale de la chorale.

De l'*Onga-fouoyi* aux *Ayangongo* s'établit une hiérarchisation des initiés qui décrit la configuration des *fouoyi* et la nature de leur fonction dans la dynamique du Ndjobi. Ces fonctions exclusivement liées au Ndjobi ont des incidences sous-jacentes sur l'organisation lignagère et villageoise dans la mesure où elles accroissent la symbolique du pouvoir de certaines personnes. Mais elles n'influent pas réellement sur la stratification sociale. En effet, le chef de lignage qui est *Mvandé* est censé représenter les siens dans le *fouoyi* et de les protéger contre les agressions sorcellaires. Cette redéfinition des fonctions va de pair avec la philosophie. Elle est exprimée par les principes fondamentaux qui formalisent en des termes intelligibles la fonction primordiale du Ndjobi.

## 2.2- LES PRINCIPES FONDAMENTAUX DU NDJOBİ

La complexité des enjeux sociaux, culturels, politiques... engendre certains phénomènes nécessitant pour la stabilité et la pérennité de l'organisation de la vie communautaire un système normatif constant et fiable. Souvent diffus, les principes sur lesquels repose ce système incarnent et impriment une spécificité culturelle ethnique. C'est probablement par rapport à ces enjeux que le Ndjobi reprend certains préceptes généraux du code moral Mbéti qui constituent la pierre angulaire du contrôle social, de la socialisation, des rapports intra et extra-lignagers, la notion de la personne, la place de l'individu dans l'univers.

L'importance des principes dans le fonctionnement du Ndjobi amène à étudier quelques-uns d'entre eux comme l'initiation volontaire et/ ou contrainte, l'impartialité, la confession....

### 2.2.1- L'initiation volontaire et ou contrainte

Promouvoir la liberté individuelle, c'est reconnaître à l'homme ses droits, ses devoirs, la liberté de choix ou de ses convictions politiques, philosophiques, religieuses et sentimentales; donc ne pas contraindre, ni entraver quelque initiative mais plutôt favoriser le libre arbitre. C'est aussi lutter contre un type de comportement (comme le chantage à la mort, l'imposition et la contrainte) et les jugements de valeur sur l'immaturité des jeunes gens et de certains adultes... érigés en système par une génération ou un groupe d'hommes nanti d'un savoir. Ce principe n'est pas une remise en cause de l'ethos Mbéti. Il peut viser plutôt sa valorisation par la redéfinition des objectifs et de la finalité du système magico-religieux par rapport aux nouveaux enjeux, aux nouveaux phénomènes et à leurs incidences. Donc rompre avec cette logique sectariste qui ne promeut une pérennisation de l'ethos que par une transmission des connaissances à l'intérieur d'un cercle fermé. C'est pour cela que le caractère facultatif de l'initiation, son élargissement à toutes les

catégories sociales et à d'autres ethnies sont des caractéristiques importantes du nouveau Ndjobi.

Jadis, l'initiation aux diverses associations magico-religieuses Mbéti (Ngo, Andoukou, Nkula, Ndjobi originel) obéissait à un principe sélectif. La volonté individuelle, la cooptation et la contrainte étaient les trois modes d'entrée dans ces associations. Tous les adeptes devaient appartenir à l'élite politique, ceux maîtrisant quelques aspects du magico-religieux dans une contrée ou dans un village notamment les chefs lignagers, les grands devins et guérisseurs, les Ankani, les chefs de village, les grands guerriers; d'où l'exclusion des femmes et des jeunes gens considérés comme immatures. C'est pourquoi le Ndjobi originel a toujours dans les univers Mbéti et extra-ethnique l'image d'une association de sorciers.

Aussi, le Ndjobi contemporain se devait de faire de l'initiation un acte, avant tout, volontaire, mûrement réfléchi parce qu'il comporte beaucoup d'incidences (à court et à long terme) sur le vécu individuel et lignager. C'est pour cela que l'initiation doit signifier pour l'individu l'expression d'une responsabilité sociale et d'une volonté d'affirmation de la personnalité. La pénibilité des épreuves initiatiques, l'obligation d'observer des normes du Ndjobi, la probabilité de révélation des actes délictueux (pouvant nuire à la fois à l'individu et à son lignage) sont autant d'éléments qui nécessitent un engagement volontaire. En ce sens, l'adhésion au Ndjobi est perçue comme un pacte liant l'adepte et la puissance sacrée du Ndjobi. Ce pacte comporte des clauses dont la transgression d'un principe implique une invalidation de la puissance magique de l'initié ou des sanctions.

Mais l'initiation peut devenir une contrainte lorsqu'elle fonctionne à l'identique d'une ordalie. Souvent, il s'agit de soupçons d'attaques en sorcellerie ou de décès dans des conditions effroyables qui dépassent l'entendement des Mbéti. C'est pourquoi, les protagonistes du différend devront être initiés pour prouver soit l'innocence soit la culpabilité. Cette forme de contrainte très dissuasive procède par des concertations intra-lignagères qui ne laissent pas de marge de manoeuvre aux présumés coupables (auteurs d'agression mortelle). Dans ce cas précis, il ne s'agit pas d'une remise en cause de la liberté individuelle. D'ailleurs, le présumé coupable peut faire fi de cette pression. Aucune mesure coercitive formelle n'est précise contre lui<sup>68</sup>. Par contre, il se retrouvera socialement totalement discrédité.

Dans ce même ordre d'idées, on ne peut pas interdire à quelqu'un d'adhérer au Ndjobi. Le faire, c'est entraver cette liberté. Ce qui est passible d'une sanction surnaturelle. D'où les initiations inattendues de quelques adolescents qui mirent leurs parents devant le fait accompli. Ceux-ci, démunis de tout recours, devront s'en remettre à la volonté des esprits tutélaires pour que le rituel se déroule dans de bonnes conditions pour leur progéniture<sup>69</sup>. Ces adhésions sont assez rares parce que l'argumentation

68

69 G. B, habitant du village d'Akoua et initié au Ndjobi m'expliquait la surprise des initiés présents dans le fouoyi (y compris leurs parents et les dignitaires du *fouoyi*) quand, le 5 mars 1974, trois adolescents Koumounéné, Kiloka et Yaka-Yaka se présentèrent seuls pour leur initiation. Il furent initiés sans soulever l'opposition des parents présents. Le comportement le plus révélateur fut le silence de Mbémbélé (non-initié et parent de Yaka-Yaka) qui ironisait souvent sur les manoeuvres machiavéliques d'Ahoussa.

persuasive des parents se fonde sur la dangerosité du mystique et surtout sur certains faits mortels qui ont eu lieu dans la contrée. Mais elles montrent aussi l'expression de cette liberté des individus dans le Ndjobi contemporain par rapport au Ndjobi originel. Et la restriction du pouvoir des uns sur les autres.

Ce principe constitue - sans nul doute- l'une des valeurs cardinales du Ndjobi contemporain qui légitime le changement de finalité et de philosophie. Paradoxalement, ce principe peut paraître contraire avec la volonté affichée par ses fondateurs de lutter contre la sorcellerie, l'impunité et l'immoralité. Car ne pas contraindre un sorcier avéré à l'initiation, ni à la neutralisation des fétiches c'est - en quelque sorte- abdiquer devant une responsabilité sociale. Mais, en réalité, la marge de manoeuvre du sorcier dans le pays Mbéti est réduite, surtout dans les villages-*fouoyi*; parce que la pression lignagère très forte pousse l'individu à accéder à la volonté collective, d'une part; les rituels publics exercent une influence extraordinaire sur eux en les présentant comme des déviants sociaux esquissant ainsi un ostracisme larvé, d'autre part. Dans ces cas, ceux qui résistent à cette pression pour diverses raisons subissent un ostracisme lignager et perdent leur personnalité. Cette sanction sociale provient de l'extrême gravité des faits reprochés au déviant.

Enfin, ce principe accroît la possibilité d'adhésion des membres issus de diverses couches sociales et des autres ethnies mais réduit sa portée à l'égard des femmes. De cela découle l'interdiction des femmes à adhérer au Ndjobi. Ce principe immuable confirme celui de la ségrégation sexuelle dans le travail et l'organisation sociale malgré le rôle des femmes dans la société Mbéti.

### **2.2.2 - La non-adhésion des femmes**

La ségrégation sexuelle dans le travail, l'organisation sociale et La pratique religieuse, qui est probablement l'un des fondements universels de l'autorité dans les sociétés phallogocratiques, pose explicitement le problème du pouvoir (ou précisément de ses assises) à travers le sacré et le rapport féminité-masculinité. Elle est très intéressante à analyser dans les pratiques religieuses parce que longtemps elle a été le ciment du pouvoir et de l'organisation sociale dans beaucoup de sociétés. D'ailleurs dans les royaumes Kongo, Batéké... la brutalité de l'exercice du pouvoir fit de la force physique le support de l'autorité masculine, marginalisant de fait les femmes (jugées souvent physiquement faibles). Car à travers le magico-religieux, il y a une appropriation par les hommes (d'une génération) d'une force magique qui leur assure une maîtrise des forces cosmiques. Par conséquent la marginalisation des femmes est devenue une des catégories de l'organisation des systèmes religieux.

Dans certaines religions monothéistes (l'islam par exemple) la femme n'a aucun rôle et est assimilée à une personne immature; dans d'autres (la religion chrétienne en général) elle ne peut accéder aux fonctions supérieures. Tandis que dans certaines sociétés secrètes et initiatiques africaines, la femme est redoutée et non-admise dans le cercle magico-religieux parce que possédant des pouvoirs nocifs et dangereux. Et dans le Ndjobi, la non adhésion des femmes demeure un principe immuable basé sur quelques fondements idéologiques; qui, selon M. Alihanga (1976), 'est un fait historique et découle d'une éthique traditionnelle qui influe sur le vécu dans certains domaines éminemment

importants'. Il fonde son constat sur deux arguments pertinents: la symbolique des menstrues dans les pratiques rituelles et le rôle des femmes dans les sociétés agraires et matrilineaires.

Son interprétation de la symbolique des menstrues est à rapprocher des nombreux exemples rapportés par la littérature ethnologique en ce qui concerne les prohibitions relatives au sang féminin, mais aussi les représentations ambivalentes dont il est l'objet. O. Journet (1976) la circonscrit à partir des interdits qui en découlent. Elle relève que ' les interdits qui pèsent sur le sang des menstrues et le sang de l'accouchement ne sont pas liés ici à une idée de souillure au sens propre (comme ils le seront à un stade ultérieur dans les religions monothéistes), mais bien à la nature du fluide vital, aux vertus ambivalentes du sang lui-même... Chez les Diola, le sang versé par la femme est *nyinyie* (interdit, dangereux), c'est qu'il possède une force qui peut être à la fois extrêmement dangereuse et extrêmement bénéfique. Dangereux pour les hommes, le sang l'est aussi pour les autres femmes en âge de procréer... La présence ou le contact, même par objets interposés, avec une femme en règle inhibe les forces viriles, peut même provoquer la mort de l'homme'.

La dangérosité du sang des menstrues, chez les Mbéti, se manifeste sur un homme (qui a eu une relation sexuelle avec une femme en menstrues ou a marché sur elles) par une sorte d'obésité<sup>70</sup> et par l'apparition d'hématomes sur son corps; d'où les précautions prises par les femmes. Autrefois elles se réfugiaient dans des cases construites à l'extérieur durant la durée des menstrues et devaient enfouir le sang dans le sol à un endroit tenu secret. Et les hommes s'abstenaient de consommer les mets de leur épouse durant cette période.

Le sang des menstrues est néfaste pour l'homme non pas en tant qu'élément biologique mais parce qu'il comporte une puissance annihilatrice et dangereuse, d'où l'analogie qu'on établit avec le chyme<sup>71</sup> du caprin. Cette perception de la dangérosité des menstrues sécrète une multitude d'interdits ou de précautions soit pour la fréquentation des lieux cultuels, soit pour la participation aux activités rituelles. Ainsi une femme en menstrues ne doit pas participer au rituel de l'Okwandji (c'est-à-dire danser, animer...) ni aller dans l'*olèbè-à-ndjobi* (sanctuaire au village), ni approcher le *nkina-è-ndjobi*.

Le second argument avancé par certains *Mvandé* pour justifier la non-adhésion des femmes est leur réel pouvoir dans l'organisation sociale Mbéti. Il est révélateur du rapport femme-homme évoqué en termes voilés par A. Ombélanyongo à Tsama, Ossongo à Ontongo, et surtout Bataba à Ngoua II. Selon eux 'les femmes ont cette capacité de porter un être durant neuf mois, de lui donner la vie, de l'éduquer. En outre la force des hommes (chefs lignagers, claniques) dépendent aussi de leur capacité à donner et à recevoir des femmes. Or les alliances matrimoniales ne peuvent se nouer sans le consentement des femmes. Et ils constatent aussi qu'elles peuvent les faire et les défaire selon leur perception de certains phénomènes soumettant les hommes à une pression très subtile... Ce qui montre l'étendue de leur influence dans l'organisation sociale. Ils s'interrogent sur

---

<sup>70</sup> Cette maladie est appelée *owoula*.

<sup>71</sup> Le chyme, cf. les substances et les animaux sacrificiels, chap. III de la première partie

leur rôle au cas où elles auraient les mêmes prérogatives que les hommes au niveau du système magico-cultuel. Qu'advierait-il dans nos sociétés ? Elles auront alors tous les leviers de commandement, de pouvoir et s'adjugeraient toutes les prérogatives. Ces quelques aspects font qu'elles détiennent l'un des pôles déterminants du pouvoir dans la société'.

En fin de compte, la femme est devenue dangereuse pour l'homme au point de susciter un ostracisme au niveau magico-religieux. En réalité la non-adhésion des femmes au Ndjobi correspond à une volonté manifeste des hommes d'affirmer leur masculinité à travers les phénomènes magico-religieux et de sauvegarder cet aspect du pouvoir. Mais elle traduit surtout la fragilité de ces systèmes qui fondent leur force et leur existence sur l'occultation des caractéristiques déterminantes comme si la transparence ou la participation des femmes était capable de la leur ôter.

Cette caractéristique du comportement des hommes à l'égard des femmes est très manifeste dans l'islam. Une femme en menstrues ne doit pas participer aux prières collectives pendant la durée de ses règles (soit cinq jours); parce qu'elle ne doit pas communiquer avec Dieu dans son état de souillure. En plus ces cinq jours d'absence aux prières collectives consacrent son infériorité par aux hommes qui ont reçu un enseignement religieux pendant cette période. Ce principe légitime l'infériorisation des femmes par rapport aux hommes. Et dans le cas d'une transgression commise par une femme quelle que soit sa gravité, le Ndjobi applique toujours le principe de substitution. Ainsi une femme-mère est remplacée non par son époux mais par son fils, la tante par son neveu, la soeur par son frère quel que soit son âge.

### 2.2.3 - La sacralité de la vie humaine

Il est des principes universels comme la sacralité de la vie humaine que l'on retrouve dans divers systèmes religieux dont la portée symbolique et les manières de les faire respecter ou de les appliquer varient d'une culture à une autre. Dans les religions révélées, par exemple, le sort de l'individu et le pouvoir de sanction relèvent de la compétence de l'être suprême (Dieu), c'est-à-dire que tout est ramené aux catégories philosophiques ou théologiques. Tandis que, dans le Ndjobi, tout est ramené au fait empirique. Ici ce principe repose à la fois sur l'interdiction du sacrifice humain (par des individus ou des groupuscules de sorciers pour diverses motivations), de tout atteinte à l'intégrité de l'homme et sur l'institution d'une protection magique concernant tous les Mbéti (les *Anga-ndjobi* et les *Enfouomo*) résidant dans le pays Mbéti. Ce principe s'applique automatiquement par une vengeance institutionnalisée en cas de transgression.

La prolifération des attaques en sorcellerie et ses multiples incidences sur la cohésion sociale, sur la démographie ethnique, sur les activités économiques et sur l'organisation sociale ont contribué en partie à la déliquescence du système Mbéti. Elles ont aussi favorisé une déviance qui, peu à peu, crée et légitime de nouvelles catégories normatives contraires à l'éthique Mbéti. Dans ces conditions, la 'vie humaine n'a pas de valeur symbolique' sauf si l'on appartient au groupuscule de sorciers. Et celui qui n'en fait pas partie a plutôt une valeur marchande et devient l'objet d'enjeux dans les transactions spécifiques au milieu des sorciers. En réalité la possession et l'usage des objets macifs nocifs à diverses fins deviennent un autre facteur de pouvoir. Ils remettent en cause les

fondements du système Mbéti.

C'est pour répondre à l'un des devoirs primordiaux des institutions publiques qui est de protéger et sécuriser les plus démunis que les fondateurs du Ndjobi instituèrent le principe de la sacralité de la vie humaine qui trouve son application à travers deux autres principes: l'égalité de tous les Mbéti devant le Ndjobi et la rigueur de la sanction quel que soit le statut du déviant (*Onga-fouoyi*, *Mvandé-ankobè*, *Ondouono-andjalé* ou les *Enfouomo*). Ainsi un homicide et une atteinte à l'intégrité de l'homme sont passibles de mort. C'est pour cela que la composition du *Nkobè*, les mécanismes de protection et de sanction ont été conçus d'abord à cette fin et pour que le Ndjobi ne soit plus perçu comme un moyen de pression, ni un instrument de règlement de conflit interpersonnel. Il doit être une institution publique. L'initiation n'étant plus un gage d'impunité, ni d'invulnérabilité.

#### 2.2.4 - La vengeance

La vengeance, en tant qu'acte individuel ou collectif, existe sans doute dans toutes les sociétés, mais sous des formes variées. Dans certaines sociétés, le pouvoir de sanction a été transféré aux tribunaux (cas des sociétés occidentales); même s'il est toujours exercé de façon marginale ou criminelle par des groupuscules en règlement de compte entre des groupes dits politiques, économiques ou mafieux et autres (mafia italienne, autonomistes basques, irlandais, corses...). Dans d'autres, il relève plus souvent de la compétence des sociétés initiatiques ou secrètes, des confréries et parfois des individus (ayant une compétence en la matière) agissant pour le compte de la partie lésée. Cette compétence est inscrite dans leur système institutionnel. Chez les Mbéti ce rôle est dévolu au Ndjobi à travers son rituel du *Lembini*<sup>72</sup> et chez leurs voisins Kouyou au rituel du *Mopango*.

' **L'anthropologie l'envisage (la vengeance) essentiellement en tant qu'institution sociale** ' soit l'obligation faite à un groupe déterminé - famille, lignage, clan ou sous-clan - d'obtenir d'une façon ou d'une autre compensation pour le sang versé d'un de ses membres. 'Toutefois, l'objet de vengeance ne s'exerce pas seulement dans le cas du sang versé: toute atteinte à l'intégrité d'un homme, telle qu'elle est culturellement circonscrite, est susceptible d'entraîner l'exigence de réparation '(D. Vidal , 1991, P 736). Or l'atteinte à l'intégrité d'un homme et le sang versé entraînant la mort sont généralement perçus chez les Mbéti comme un homicide volontaire qui renvoie à la transgression du principe de la sacralité de la vie humaine dont la sanction prévue est la mort.

La vengeance s'effectue de deux manières différentes selon qu'il s'agit d'une atteinte à l'intégrité d'un initié et d'un non-initié. Concernant l'initié, cette vengeance s'effectuera automatiquement du fait de son initiation qui lui confère déjà ce pouvoir de sanction. Il suffira aux *Mvandé* de son *fouoyi* d'activer le processus lors d'un rite organisé essentiellement autour d'incantations vindicatives et de l'usage abondant du *Lembana*. Cette caractéristique signifie à la fois la gravité de l'acte perpétré et la sanction correspondante. Tandis que pour le cas du néophyte, le rituel *Lembini* est l'ultime solution.

Mais ce système de vengeance est un peu spécifique chez les Mbéti parce qu'il se

---

<sup>72</sup> Je reviendrai sur cet aspect dans le cinquième chapitre de la deuxième partie.

réfère à la sanction du Ndjobi. Il obéit à une ritualisation bien établie dont la mise en œuvre n'intervient qu'à partir du moment où tous les indices certifient l'homicide volontaire par un individu ou un groupe. Les *Mvandé*-officiants qui enclenchent la procédure ne peuvent pas intervenir dans sa phase de réalisation, ni l'annuler. Ils ne sont que des simples intercesseurs entre la puissance du Ndjobi et la victime. Si bien que l'usage de ce rituel est assez rare et se produit dans des conditions particulières (des morts atroces).

Ainsi plusieurs paramètres sont pris en compte notamment la distinction entre l'homicide volontaire et l'homicide involontaire. Les homicides involontaires concernent les accidents de chasse, d'abattage d'arbre... dont l'auteur est connu et où l'intention criminelle n'est pas manifeste. Sont aussi exclues du champ de ce rituel, les morts naturelles touchant les vieillards et celles dont le diagnostic établit la normalité des causes. Cependant les homicides volontaires concerneront les décès intervenus dans des conditions effroyables, atroces où le sorcier simule l'accident, donc apparemment objectif, pour accréditer la thèse de sa normalité (le traumatisme crânien à la suite d'un accident, l'embolie pulmonaire par noyade...). En somme toute morte suspecte selon la perception des Mbéti.

La noyade de N. A. en 1974 (âgée d'environ 6 ans) dans le fleuve Lessebé à la hauteur du pont (entre les villages d'Enkosso et d'Andjoho) est probablement l'une des manifestations les plus violentes de la sorcellerie dans cette contrée. Le corps de la victime retrouvé deux jours après portait des hématomes, des brûlures qui ne correspondaient pas aux conséquences d'une noyade. On avait surtout l'impression qu'il eut strangulation. La réalisation du *Lembini* qui a suivi cette découverte fit deux morts (les protagonistes de l'homicide) dont son oncle (qui était loin dans la parenté)<sup>73</sup> et son ami.

En réalité le principe de la vengeance vise ici deux objectifs distincts: la protection de l'homme des tentatives d'attaques en sorcellerie en instituant une sorte d'armure magique autour de lui; le respect du principe de la sacralité de la vie humaine en sanctionnant le déviant par la mort. De ce principe découle un autre qui institue la vulnérabilité ou la non-protection par les génies cosmiques et les esprits du Ndjobi du déviant, même s'il est initié.

Dans cette perspective 'la vengeance n'est pas seulement une manière parmi tant d'autres d'exprimer des valeurs sociales; elle est aussi une façon de les élaborer et de les mettre à l'épreuve. Elle est à l'origine des valeurs'(D. Vidal, 1991, pp 737-738). Elle peut être perçue comme un mode spécifique de régulation des conflits et par la violence. Cependant le système de vengeance ne décrit pas, ni n'étale les faiblesses du contrôle social ou des appareils chargés de l'appliquer; mais au contraire, il réaffirme sa force, la diversité des moyens structurels, sa capacité d'agir et de réagir contre les comportements déviants.

A la différence de la vengeance qui résout un problème lié à la déviance par une violence institutionnalisée, l'impartialité rééquilibre les positions entre les initiés et les

---

<sup>73</sup> L'oncle succomba à une piqûre d'abeille. Avant son décès, il reconnut qu'il avait commis l'homicide par des procédés sorcellaires.

non-initiés.

## 2.2. 5- L'impartialité du Ndjobi

L'impartialité dans le Ndjobi renvoie souvent aux notions de jugement, de neutralité, d'objectivité dans l'appréciation des faits sociaux et des comportements humains, et surtout dans la proportionnalité de la sanction. Elle prend ici une dimension particulière dans la mesure où elle devient un gage de rigueur et de transcendance; surtout que la société confère au système magico-religieux un pouvoir magique de sanction et tous les moyens légaux pour y parvenir. Elle institue aussi, à travers l'impartialité, le principe de l'égalité entre les individus sans distinction de statut (sociétaires ou néophytes) devant le Ndjobi; réaffirmant le rôle des structures de contrôle social dont les mécanismes avaient, autrefois, donné l'impression de favoriser certaines catégories sociales et de légitimer des comportements déviants. Ils laissaient apparaître leur partialité et leurs faiblesses.

Dans cette optique, l'impartialité d'une société initiatique, d'un chef du village, d'un dignitaire lignager, d'une quelconque institution judiciaire coutumière ou d'un devin devient un des critères de notoriété publique. Le Ndjobi démontre à la fois sa maturité et sa supériorité par rapport aux autres sociétés initiatiques. Ce qui fit défaut au Ndjobi originel (à travers l'une de ses versions Ompièlè); lorsqu'il fut dévoyé par certains sociétaires. En effet l'image du Ndjobi avait été écornée par sa partialité, par l'impunité dont jouissaient certains *Mvandé* coupables d'actes illicites. Ainsi ceux qui maîtrisaient les mécanismes complexes de l'orientation du flux magique de l'Ompièlè l'utilisaient à des fins souvent maléfiques, le détournant de sa finalité initiale.

Jadis, à la suite d'un différend opposant (par exemple) un initié à un néophyte, le premier n'hésitait pas à utiliser le Ndjobi comme moyen de pression afin d'obtenir réparation du préjudice subi<sup>74</sup>. Souvent les officiants de la manoeuvre déposaient un objet symbolisant le Ndjobi derrière la case du fautif (non-initié) ou dans l'*olébè* lignager semant la terreur dans la population.

Les principes affichés d'impartialité et d'égalité privent certains *Mvandé* et *Onga-fouoyi* de la propension autoritaire et hégémonique. Ils montrent aussi les limites de l'usage individuel ou collectif et soumettent les initiés à une certaine modestie face aux *Enfouomo* et à une retenue dans le vécu quotidien. Cependant ils ne déniaient pas l'esprit et la nécessité des fondements de la stratification sociale.

Mais l'homme fait preuve, à travers la confession, de discernement pour non seulement reconnaître sa déviance mais surtout assumer la responsabilité de ses conséquences. Comme il s'agit d'une prise de conscience - bien que tardive- la société ou le lignage ne le sanctionne pas. D'ailleurs il est considéré comme un être immature dont le comportement est compréhensible.

## 2.2.6 - La responsabilité lignagère ou collective

La responsabilité collective est probablement l'un des principes du Ndjobi qui met en

---

<sup>74</sup> Mes informateurs habitant les villages de Tsama, Ontsouomo, Oyabi... m'ont confirmé que plusieurs cas d'adultères et de conflits interlignagers ont été réglés par ce moyen de pression.

évidence l'importance de la solidarité entre les membres d'un lignage, leur rôle dans le contrôle social donc de la cohésion sociale (à travers les incidences de leurs comportements) et surtout le sentiment d'appartenance à une même entité. En effet la cohésion dans un lignage nécessite de ces membres une solidarité et de son chef un regard acéré sur leur comportement. D'autant plus qu'elle est déterminante dans la mesure où la solidarité sous-tend le pouvoir et l'autorité des chefs lignagers. Et elle révèle l'état des rapports de force intra-lignagers qui laisse, souvent, apparaître leurs forces ou leurs déficiences. Surtout qu'il s'agit d'un système lignager et de faible densité démographique qui lie le vécu ou l'expression d'un individu à celui de son groupe lignager et domestique. On comprend pourquoi l'individualisme ou le refus d'être solidaire est un facteur de faiblesse qui est vivement stigmatisé. Et ces auteurs subissent très souvent un ostracisme de la part des autres membres du lignage.

De cette solidarité découle une responsabilité sociale des uns envers les autres dans toutes les épreuves de la vie qui va de la substitution, par exemple, d'une femme par un homme pour une initiation au Ndjobi, la représentation lors des événements solennels comme le mariage ou les offrandes à l'acceptation d'une charge imputable à un autre membre du lignage. De cette manière, l'homme est responsable non seulement de l'acte qu'il a commis mais aussi de celui perpétré par un autre membre de son lignage. Autrement dit les droits et devoirs des uns envers les autres sont élargis.

Dans le Ndjobi, on peut être sanctionné sans être l'auteur d'une déviance; car l'appartenance au même lignage suffit pour être coupable et pénalisé. Il s'agit en quelque sorte d'une responsabilité civile qui ne se réfère pas à l'âge, ni à l'état mental, ni à la condition de subordonné mais plutôt à une conception de l'organisation sociale (basée sur l'interdépendance des individus) et au rôle dévolu à chacun dans ce système.

L'un des cas le plus symbolique fut la paraplégie et l'aphonie qui frappèrent pendant quelques heures Mme E.<sup>75</sup> du village d'Akoua. Le Ndjobi lui reprochait sa complicité dans le concubinage de l'une de ses filles alors que le divorce (de son mariage) n'était pas prononcé. Car il y a une violation d'un des principes de base des alliances matrimoniales qui est soit le remboursement de la dot, soit l'officialisation de la rupture du mariage par les autorités compétentes. La maladie étant un des moyens pour le Ndjobi de signifier l'adultère et de désapprouver l'illégalité du concubinage. Dans d'autres cas cette sanction peut être une épidémie, la destruction des biens matériels...

La responsabilité lignagère ou collective montre comment fonctionne le système de contrôle social dans la société Mbéti et les différents mécanismes qui permettent de limiter certaines déviances et de signifier l'interdépendance des uns envers des autres dans le lignage. Il renforce surtout le pouvoir des chefs lignagers sur ses administrés.

Les fondateurs du Ndjobi le dotèrent d'un ensemble d'interdits, de précautions et de sanctions circonscrivant le champ de son usage par l'initié, les types de rapports entre l'initié et le néophyte. Ce corpus limite en réalité le champ de compétence des *Mvandé*. Il s'agit, entre autres, de l'interdiction de l'homicide, du vol, l'adultère, de l'escroquerie, de

---

<sup>75</sup> Le fait eut lieu en 1984 dans le village Akoua. L'entêtement de sa fille se solda par le décès du nourrisson issu de cette union adultérine.

défi entre un néophyte et un initié, de l'usage du Ndjobi comme moyen de pression sur quiconque. Et les sanctions correspondantes peuvent être la mort, la maladie, l'accident, l'annulation de l'initiation, l'initiation contrainte, la neutralisation du pouvoir magique d'un initié en cas de différend l'opposant à un néophyte et pour une faute grave touchant la fonctionnalité du Ndjobi. Ainsi un *Nga-ndjobi* coupable d'une grave transgression sera exclu du Ndjobi après la neutralisation de sa puissance magique. Il redevient un individu ordinaire sans protection spécifique.

Dans ce cas la sanction ne s'inscrit pas seulement dans la perspective de la pénalisation du fautif ou de la vulnérabilité de l'être quel que soit son statut mais elle vise surtout une socialisation individuelle et collective. Le déviant apparaît comme un mauvais modèle à travers lequel la société caractérise l'anormalité et la normalité du comportement.

La redéfinition des attributions fonctionnelles dans le *fouoyi* et des principes définit les changements du Ndjobi dans son organisation, sa philosophie, ses objectifs et dans les rapports entre les *Enfouomo* et les *Anga-ndjobi*. L'*Onga-fouoyi*, par exemple, n'est plus ce personnage omnipotent et infaillible; son influence a été considérablement réduite par la collégialité des décisions. Et les *Emfouomo*, bien qu'exclus des moments importants du rituel initiatique et du fonctionnement du Ndjobi, jouent un rôle significatif par leur participation à certaines parties des rites publics au village et par la diffusion de ces catégories philosophiques et normatives. Ce dernier aspect est pertinent parce qu'il y a une sorte de complémentarité de fait entre les initiés et les non-initiés, d'autant plus que le Ndjobi proscrie toute forme de prosélytisme (de la part des initiés) conformément aux principes de liberté de choix et par conviction philosophique. Toutefois on assiste à une sorte de fanatisme des jeunes *Enfouomo*-citadins qui ont fait du Ndjobi le symbole de probité morale, de la force transcendante et d'invulnérabilité contre les divers types d'agressions maléfiques.

C'est par la prise en compte des insuffisances du Ndjobi originel et du système institutionnel Mbéti face aux missionnaires, aux administrations coloniales, au Souakanisme et aux différents facteurs endogènes et exogènes... que les fondateurs du Ndjobi contemporain modifièrent aussi bien son mode d'action, sa philosophie que leur perception de certains phénomènes sociaux nouveaux (comme l'Ombandji, le Mouandja, l'Andjimba, l'empoisonnement magique... qui ont une dimension extra-ethnique) en intégrant des catégories philosophiques et des connaissances non-Mbéti. Cette philosophie prône désormais une égalité entre les hommes sans distinction de statut social, l'épanouissement de l'être, la valorisation des capacités naturelles de l'individu au détriment de l'usage des objets magiques maléfiques, la lutte contre la sorcellerie sous toutes ses formes, le renforcement de l'autorité publique et surtout la valorisation de l'ethos Mbéti. Elle proscrie l'homicide (y compris l'avortement), l'escroquerie, le vol, l'adultère... Et pour la matérialiser, le Ndjobi instaure les sanctions surnaturelles reprenant ainsi quelques aspects de la philosophie et du mode d'action du Nkula, du Mbèlè et du Ngo.

Mais la légitimation de l'habitus ethnique nécessite du Ndjobi une socialisation de masse et une exemplarité morale des initiés, une reconquête du territoire Mbéti et surtout une adéquation de sa philosophie, de ses objectifs et de son mode d'action avec les

attentes sociales dans une perspective plus large de réhabilitation du système Mbéti.

## CHAPITRE IV : ETUDE DU RITUEL INITIATIQUE OKWANDJI

L'Okwandji est l'ensemble des rites initiatiques qui a lieu à la fois dans le village (dans l'*olèbè-à-ndjobi*, autour du *mba-è-ndjobi*) et dans la forêt (dans le fouoyi et les autres lieux culturels), durant un à deux jours et nuits successifs. Il se subdivise en trois parties principales: les préliminaires, l'*odjoho*<sup>76</sup> et l'initiation proprement dite. Ces trois moments d'inégale durée et valeur dessinent à la fois un mode d'organisation, une philosophie, un type spécifique de rapport entre l'homme et le sacré qui s'appuie non pas sur Dieu mais plutôt sur les génies et les esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques et la connaissance des vertus de certaines espèces végétales, animales et humaines.

Comme la plupart des pratiques religieuses africaines, le Ndjobi accorde une place importante à la danse et aux chants dans les phases publiques, voilant parfois les véritables enjeux éthiques, organisationnels et politiques au profit du ludique. Ainsi l'Okwandji ressemble à une kermesse qui réunit souvent cinquante participants et plus de cent spectateurs.

Or la phase publique est déterminante dans la stratégie des fondateurs du Ndjobi dans la mesure où elle permet aux *Enfouomo* de jauger (à travers ce qui leur est donné à voir) la complexité du magico-religieux et des enjeux sociaux par la théâtralisation ludique et rituelle. En effet, il s'agit d'un moment de socialisation collective qui s'articule autour de l'énonciation et de l'explication des principes fondamentaux, des contes, des chants, surtout des invocations, des sanctions et des interdits. Cette phase met en évidence à la fois l'antagonisme symbolique et l'unité de l'univers villageois entre la forêt et l'espace résidentiel, le rapport entre les initiés et les non-initiés, le rapport entre les non-initiés et le sacré et surtout l'importance de l'organisation de l'espace en des lieux différenciés selon les activités afférentes.

***'Traditionnellement, les ethnologues distinguent au moins trois sortes d'initiation: les initiations 'tribales' obligatoires des garçons ou, plus rarement, des filles au statut d'adulte de plein droit; les initiations électives des divers intermédiaires entre le monde humain et les puissances invisibles (prêtres, devins, possédés, chamanes, etc.); les initiations facultatives et donc volontaires aux sociétés secrètes (parfois étendues à l'échelle d'une ethnie comme chez les Hopi ou les Mende)...'* (A. Zempléni, 1991, p 375). On peut situer l'initiation au Ndjobi dans la troisième catégorie. Mais '... à la différence des simples rites de passage - poursuit A. Zempléni (op cit)- qui marquent par exemple la naissance, la puberté ou la mort, l'initiation consiste à engendrer une identité sociale au moyen d'un rituel et à ériger ce rituel en fondement axiomatique de l'identité sociale qu'il produit[...] En règle générale, la transformation initiatique requiert au**

---

<sup>76</sup> Odjoho : kermesse.

***tant la barrière du secret qu'un jeu réciproque et subtil de mystification et de simulation entre les initiés et les non-initiés. En fait, elle implique la division du champ social en un dedans et un dehors, soit en au moins deux groupes à la fois séparés et unis par l'opération initiatique qui crée et définit le premier par exclusion substantielle et formelle du second*** <sup>77</sup>.

Or la barrière du secret est un écueil important pour l'étude des mécanismes de l'initiation dans le Ndjobi. L'occultation et le caractère ésotérique de certains actes initiatiques procèdent de cette logique de sacralisation de l'initiation en tant que phénomène important et particulier dans le système Mbéti, où le Ndjobi est une institution transcendante de ce même système. C'est pourquoi l'initiation prend ici une dimension particulière (bien qu'étant dans la plupart des cas un acte individuel) et concerne autant l'individu, son lignage que les habitants de son village et parfois ceux de la contrée.

Ces caractéristiques incitent à plus de prudence dans l'énoncé de certains arguments susceptibles de confusion et de généralisation qui légitiment souvent une perception erronée de la réalité. Les données recueillies sur le terrain ne permettent pas d'élaborer un schéma initiatique fiable censé regrouper les rituels réalisés dans le *fouoyi*. D'ailleurs le but de cette recherche n'étant pas de dévoiler, ni de dévoyer les mécanismes de l'initiation dans ses détails mais de percevoir à travers cette phase, sa portée pour l'homme, son lignage et sa communauté. Parce que le résultat attendu par le public villageois ou le lignage -selon les motivations- occulte souvent l'importance des péripéties initiatiques. Pourquoi s'initie-t-on au Ndjobi? Qu'attend-on de l'initiation?

Il faut, de prime abord, lever l'équivoque entre la finalité de l'initiation à une société initiatique de celle d'une organisation socio-politique communautaire (comme l'Onkani). En effet l'initiation d'un homme à l'Onkani l'élargit ses connaissances ontologiques, mythiques et sociales qui lui permettent d'assumer son rôle dans la société et de s'y intégrer<sup>77</sup>, souligne Edwin Loeb, et lui confère un nouveau statut social. Elle est surtout déterminante dans la mesure où elle demeure la condition sine qua non pour accéder à un statut donné. Le Nkani, par exemple, qui aspire aux fonctions de chef de village s'affirme avant tout par sa maîtrise des catégories normatives et magico-religieuses indispensables. L'initiation est dans ce cas un processus d'achèvement.

L'initiation au Ndjobi n'entraîne pas un changement de statut social dans la communauté villageoise ou lignagère. Elle est plutôt un processus de socialisation qui a recours aux puissances surnaturelles pour structurer les rapports sociaux et codifier certains comportements. L'initiation approfondit donc l'action éducative assurée par les appareils traditionnels. Et par conséquent, elle ne peut en aucun cas être un facteur déterminant pour redessiner le mécanisme de la stratification sociale. Par contre elle renforce celle-ci par sa dimension sacrée. Autrement dit le père demeurera chef de lignage et l'enfant sera toujours subordonné aux parents même s'il est *Mvandé*. Cette différence est aussi manifeste au niveau du mode d'adhésion, des lieux et du temps de sa réalisation. Ainsi, l'acte initiatique dure quelques heures dans le *fouoyi* pour le Ndjobi, et alors qu'il peut prendre 6 mois ou une année dans le *kouomo* et au village pour l'Onkani. Il s'agira d'une cooptation ou d'une succession pour le second tandis que l'adhésion est

<sup>77</sup> Edwin Loeb, cité par Zahan (D), *Religion, spiritualité et pensée africaines*, p. 93.

volontaire pour le premier. Cette distinction est liée à la fois à leur finalité et aux motivations des hommes.

L'adhésion au Ndjobi est avant tout un acte facultatif, donc volontaire. Mais elle devient contrainte lorsqu'elle répond à une sollicitation particulière concernant un homicide, un acte portant atteinte à l'intégrité de l'homme ou un comportement pouvant entraîner un risque sur la cohésion sociale. Dans ce cas de figure, la contrainte s'exerce d'une manière subtile par des négociations intra-lignagères pour que l'initiation ne s'apparente pas à un acte subi<sup>78</sup>. Car elles impliquent à la fois les chefs lignagers et villageois afin de donner un caractère conciliateur à l'événement souhaité.

A ce niveau, il peut apparaître une ambiguïté dans les principes du Ndjobi. D'autant plus que l'initiation répond le plus souvent à une attente particulière. Et qu'elle soit volontaire ou contrainte, elle suit les mécanismes de contrôle social qui sont basés sur ce système global.

Comme les motivations varient d'un contexte social ou familial à un autre, d'un individu à un autre, d'une zone à une autre, nous ne pouvons pas établir de grille universelle pour l'ensemble des initiations. Néanmoins, cinq raisons nous semblent fondamentales au regard des initiations tant au Congo qu'au Gabon notamment:

.  
la recherche d'une protection contre les forces sorcellaires

.  
la recherche de la santé

.  
la recherche de la vérité en cas de suspicion

.  
l'affirmation de la personnalité masculine

.  
l'intention vindicative.

Comme la prolifération des attaques en sorcellerie place tout individu dans une situation d'insécurité permanente, la recherche d'une protection fiable au Congo comme dans beaucoup de pays africains prend la dimension 'd'une assurance multirisque' symbolique dans les pays développés. L'initiation au Ndjobi censée doter l'homme d'un antidote ou d'une force immunitaire devient l'ultime recours en pays Mbéti. Antidote que l'on acquiert à travers les mixtures et les potions administrées, absorbées et inoculées pendant l'initiation. Cette première raison concerne beaucoup les jeunes, les citoyens et surtout les fonctionnaires occupant des postes de responsabilité où les enjeux de remplacement, la

---

<sup>78</sup> C'est dans de telles conditions qu'un ancien diplomate congolais en poste à Paris fut contraint à l'initiation (le 20 août 1986 à Mbama) sous la pression conjuguée de ses soeurs et ses neveux, à la suite d'une fausse couche inexplicquée d'une de ses nièces à l'hôpital de Créteil (le 15 avril 1986). Cette initiative lignagère avait pour finalité d'établir la responsabilité ou l'innocence des personnes soupçonnées. En cas de l'innocence du diplomate qui était le plus visé dans cette affaire, le lignage pouvait alors envisager la procédure vindicative contre l'auteur de l'homicide.

jalousie et la haine les exposent aux tentations des 'concurrents'.

Quant à la recherche de la santé, elle recoupe la première. Toutes deux sont à la lisière de la stabilité et de la pérennité des communautés lignagères, ce qui entraîne la diversité des stratégies thérapeutiques et la mobilisation sociale. Ainsi on recourt à la phytothérapie ndjobiste lorsqu'on a épuisé les procédures classiques de diagnostic et de traitement d'une maladie; ou s'il s'agit d'une maladie consécutive à une rupture d'un interdit grave nécessitant alors une initiation comme seule alternative pour recouvrer la santé. Dans le premier cas, seule la divination ndjobiste a la possibilité de déceler l'agent pathogène maléfique (c'est-à-dire le sorcier) et de déterminer l'étiologie.

La troisième motivation est la recherche de la vérité. Elle draine un nombre impressionnant d'hommes au Ndjobi. Nous ne pouvons pas estimer le nombre d'adhésions liées à ce phénomène mais il avoisinerait celui lié au problème de santé ou de protection. Ici la recherche de la vérité sur des maladies pénibles, des décès accidentels ou inopinés et surtout inexplicables pour le Mbéti suscite beaucoup d'interrogations et se fait par des consultations divinatoires. En effet, ces interrogations suscitent, avant les procès divinatoires, des soupçons ou des accusations qui déclenchent une conflictualité intra-lignagère ou intra-villageoise. D'où le recours systématique à l'initiation pour départager les protagonistes du différend. Elle aboutira soit à l'innocence du soupçonné, soit à sa culpabilité. Il arrive parfois que l'accusateur soit coupable. Ce cas de figure modifiera les données du problème parce qu'il faudra tenir compte du préjudice causé au suspect innocenté.

L'affirmation de la personnalité (surtout lorsqu'on est chef d'un lignage où il y a une prédominance des femmes) comme l'un des fondements de la respectabilité en milieu Mbéti a constitué l'argument favori des chefs lignagers pour justifier leur initiation. Car l'initiation valorise le pouvoir et le statut lignager. Ce quatrième mobile d'adhésion fit beaucoup d'initiés aux premiers moments de la renaissance de cette société initiatique dans les années soixante-dix. C'est un moyen à la fois de protéger les siens et de participer au cercle du pouvoir diffus. Or s'exclure de ce milieu du pouvoir magico-culturel réduirait son influence personnelle et celle de son groupe lignager<sup>79</sup> au sein de la communauté villageoise dans la mesure où le Ndjobi est aussi un lieu de pouvoir politique et de pouvoir magique. Même si le *fouoyi* n'exerce pas officiellement une influence sur le vécu des résidents d'une contrée. C'est probablement cet argument qui justifie l'importance numérique de ces dignitaires dans les *fouoyi*.

Enfin, la dernière raison d'adhésion au Ndjobi est l'esprit de vengeance. C'est l'un des paramètres qui peut laisser apparaître une ambiguïté dans la lecture de ses principes fondamentaux. Il serait une flagrante violation du principe de la sacralité de la vie humaine. Mais, en vérité, il sanctionne plutôt une transgression d'un des principes fondamentaux de telle sorte que l'impunité de ses membres ne soit pas une norme du Ndjobi. Et l'application de ce principe participe à une forme de réparation morale du préjudice subi. L'usage de ce procédé est rarissime dans le pays Mbéti parce qu'intervenant dans des cas d'extrême atrocité (telles que les morts accidentelles, la mort

---

<sup>79</sup> La quasi-totalité des chefs de lignages importants (par le nombre des membres) et des chefs de villages Mbéti fut initiée tels qu'Ondjouani Pascal (Tsama I), Bataba (Ngoua II), Anvouka (Ololi), Apenda (Engobé).

par la foudre, les disparitions...) où la société s'interroge sur les moyens de rendre justice au lignage éprouvé et pour qu'il fasse jurisprudence<sup>80</sup>.

Il existe d'autres motivations dont la signification relève uniquement la perception de la perception que l'on a du Ndjobi : notamment la volonté de découvrir ce qu'est réellement le Ndjobi et dans sa complexité, le défi et l'attrait ludique (découlant des cérémonies publiques). Ces adhésions ne concernent pas un nombre élevé de personnes. Mais elles semblent liées aux changements introduits dans le Ndjobi contemporain. Et elles donnent souvent l'impression d'une autosatisfaction des nouveaux adeptes qui deviennent de véritables agents de vulgarisation de la philosophie ndjobiste dans leur environnement. Les exemples les plus célèbres furent ceux de M. Mvouoni à Omboye, de M. Mpakogo à Lessia ou de M. Opéba à Empaka...

Ces motivations montrent la multiplicité d'attentes sociales qui mettent en évidence de manière très simple les mécanismes de contrôle social conférant à la société le pouvoir instrumental de réguler les comportements humains. Qu'il s'agisse de la vengeance ou de l'affirmation de la personnalité, l'homme essaie par différents moyens de renforcer son pouvoir et donc d'accroître son champ d'influence.

Enfin, la diversité des motivations pour l'initiation montre qu'on ne peut la réduire à un simple rite de passage. Elle est l'acte le plus fondamental du Ndjobi qui scelle le lien entre lui et l'individu. Elle a lieu à la fin d'un processus où le *passantère*, le *lèyoho* et l'*odjoho onènè* ont créé toutes les conditions favorables pour sa réalisation. ' L'initiation, en tant que rituel, ne peut donc réaliser ses fins - engendrer une identité sociale- que dans un rapport antagoniste au monde du dehors. Elle crée son propre monde: ses substances, son symbolisme et son savoir propre, ses actes et paroles qui subvertissent la fonction référentielle du langage pour conférer aux mots et aux choses un sens initiatique [...]. C'est au moyen de ces opérations auto-référentielles qu'elle s'affirme comme le fondement axiomatique de l'identité qu'elle produit'(A. Zempléni, 1991, p 377). Elle est importante parce qu'elle consacre l'homme et crée les conditions de son équilibre interne et d'un équilibre.

## I - LES LIEUX CULTUELS ET LE RELIQUAIRE

---

La diversité des sociétés initiatiques et secrètes, des confréries, des pratiques cultuelles, des esprits et des génies sacralisés... dont nous avons examiné quelques caractéristiques vont de pair avec la multitude de lieux cultuels. Ici tout espace est susceptible de devenir un lieu cultuel. C'est le cas du carrefour des chemins, du coin d'une case familiale, de l'arrière de celle-ci, de l'*olèbè*, du cimetière, d'un ancien village, d'un champ, d'une sorte d'enclos situé dans un bosquet ou en pleine forêt... Cette diversité tient à la fois à la symbolique du lieu, à la perception du sacré, à l'exigence du rituel et au respect des arguments qui établissent l'efficacité de l'acte rituel. Ainsi une dévotion peut être rendue dans quelque espace que ce soit pourvu que l'esprit destinataire perçoive le message et satisfasse à l'attente des sollicitants.

<sup>80</sup> J'approfondirai l'analyse des motivations dans le premier chapitre consacré aux fonctions du Ndjobi en l'étayant par des faits qui ont eu lieu dans le pays Mbéti.

Il faut différencier la symbolique de ces lieux selon qu'il s'agit d'une société initiatique ou secrète et d'un rite lignager. Les premiers sont une propriété indivise des initiés ou de la société initiatique et sont interdits aux néophytes. Leur usage est rigoureusement réglementé. Tandis que les seconds, bien qu'appartenant à un lignage, sont des lieux publics intégrés au vécu communautaire et ont un double usage : rituel et normal. Ces caractéristiques confèrent ainsi aux lieux cultuels des sociétés initiatiques une symbolique particulière notamment dans le Ndjobi où ils deviennent des cadres soustraits de l'activité quotidienne des habitants d'un village. Cette particularité renforce leur caractère sacré.

L'analyse portera essentiellement trois lieux cultuels complémentaires et d'importance inégale dans la dynamique du Ndjobi: le *fouoyi*, l'*olèbè-à-ndjobi* et le *mba-è-ndjobi* (ou *Nkina*); au détriment certains lieux dont la fréquentation est épisodique tel que l'*ontswé-à-mpoho*<sup>81</sup> et les divers endroits de la forêt où sont recueillis les écorces, les herbes, l'argile blanche et d'autres composantes indispensables aux divers rituels.

Précisons que dans la conception Mbéti, le village et la forêt appartiennent à l'espace villageois dans la mesure où il est défini par l'association de l'espace résidentiel, des espaces économiques et des lieux cultuels. C'est ainsi que certains rites débutent au village et prennent fin dans la forêt ou vice versa. D'autres, par contre, commencent au village, se poursuivent dans la forêt et se terminent au village. Le village et la forêt sont en rapport de contraste voire d'opposition symbolique ; permettant de comprendre le sens des allées et venues des initiés entre le *fouoyi* et l'*Olèbè-à-ndjobi*.

## 1- Le *fouoyi* : le sanctuaire

En effet le *fouoyi* est toujours situé dans la forêt à 800 ou 1500 m du village. Il est le lieu cultuel le plus important du système du Ndjobi parce qu'il est le siège de son pouvoir et l'endroit où sont effectués tous les rituels essentiels (initiation, ordalie, lembini, expiation...). C'est pourquoi le *fouoyi* est distant du coeur du village et fait l'objet d'une attention particulière de la part des *Mvandé*. D'où les multiples dispositions inhérentes à son utilisation et la préservation de la pérennité du pouvoir magique du Ndjobi. Ainsi un initié ne peut accéder seul au *fouoyi* et ce quel que soit son statut, fût-il l'*Onga-fouoyi* ou le *Mvandé-à-nkobè*. Celui qui a eu, moins de 24 h avant, des relations sexuelles est interdit d'accès au *fouoyi*. Comme l'entrée et l'usage des armes à feu, des armes blanches et les disputes sont interdits au *fouoyi*...

Cet ensemble de dispositions, le caractère ésotérique des rituels, sa situation géographique et d'autres aspects confère au sanctuaire un rôle pertinent par rapport à l'*olèbè-à-ndjobi* et au *mba-è-ndjobi* au point qu'il représente pour les Mbéti la dangerosité. C'est à partir de ces caractéristiques que le terme de *fouoyi* se confond avec celui de Ndjobi (puissance magique, organisation...) dont il n'est qu'une structure du système Mbéti. Il n'est étonnant d'entendre les Mbéti désigner le Ndjobi (organisation) par le *fouoyi*. Ils disent, par exemple, *fouoyi-è-Yaba / le fouoyi de Yaba/* au lieu du Ndjobi de Yaba; ou *Onga-fouoyi / le propriétaire du fouoyi/* au lieu de *Onga-ndjobi / le propriétaire du Ndjobi*.

---

<sup>81</sup> L'extrémité occidentale du village où les danseurs se préparent pour la dernière phase publique de l'Okwandji au village.

Comme le sanctuaire est le siège, par excellence, de la puissance magique du Ndjobi et l'un des lieux où se transmettent d'une génération à une autre les connaissances sur les phénomènes magico-religieux, où s'élaborent diverses stratégies afférentes aux enjeux sociaux, politiques, économiques et culturels, il est réservé aux seuls initiés. Mais ces derniers doivent être en groupe pour y accéder. Même l'*Onga-fouoyi*, le *Mvandé* et l'*Ondouona-ndjalé* ne peuvent y accéder seuls. Il est leur interdit de parler à un non-initié des rituels effectués dans le *fouoyi* ou de son organisation. Le faire est une transgression grave des principes du Ndjobi et passible de la mort des protagonistes. Dans ces conditions, il est assez difficile de cerner le mystère du *fouoyi*. Et la description du *fouoyi* devient un exercice complexe et parfois spéculatif. Je me contenterai des recoupements de certaines données recueillies auprès de nos informateurs pour donner une description approximative du lieu cultuel.

Néanmoins, on peut dire que le *fouoyi* est une sorte d'enclos subdivisé en trois parties distinctes : le *nkouomo*, le lieu cultuel proprement dit et la loge du *Nkobè*. Les trois parties sont séparées les unes des autres par une haie touffue et opaque d'arbustes. Cette répartition est très hiérarchisée en fonction des rituels et des statuts des initiés.

Le *nkouomo* n'est pas à proprement parler un espace sacré pour les initiés; mais une petite cour de repos pour les adolescents et les autres initiés qui ne peuvent (pour diverses raisons) prendre part aux rituels et une cour d'attente pour les futurs Anga-ndjobi avant d'accéder au lieu d'initiation. Il est aussi le vestiaire pour les initiés qui participent aux rituels dans le *fouoyi* et à ceux qui pris part aux rituels publics au village. Tandis que le lieu cultuel est subdivisé en deux parties: le '**laboratoire**' où les *Anga-ndjobi* conçoivent et réalisent diverses mixtures magiques avec des espèces végétales, animales et humaines et la **grande cour** où s'effectuent l'initiation, l'ordalie, l'expiation, les sacrifices d'animaux... C'est le coeur de la production magique qui alimente l'efficacité et la vigueur de la société initiatique. Cette caractéristique appelle un respect scrupuleux de la prééminence statuaire des initiés. L'*Onga-fouoyi*, le *Mvandé-à-nkobè* occupent une position prédominante par rapport aux autres *Mvandé* et initiés. Ici chaque initié contrôle rigoureusement son comportement dans la mesure où toute faute peut être fatale pour la communauté entière. Les *Mvandé* doivent veiller au bon déroulement des rites dans cette enceinte. L'importance du lieu nécessite un renforcement continu de la haie, à chaque réalisation d'un rituel, afin que rien ne soit perçu de ce qui est réalisé à son intérieur. Cette enceinte donne directement accès à la loge du *nkobè*

La loge du *nkobè* est caractérisée par son étroitesse, par la présence d'une hutte protégeant le reliquaire et l'accès réservé exclusivement à l'*Onga-fouoyi* et au *Mvandé-à-nkobé*. Aucun rite de grande ampleur n'est réalisé en son sein sauf les libations symboliques qui dynamisent le pouvoir magique du Ndjobi et les incantations concernant les rituels liées à l'homicide, aux épidémies et aux épizooties susceptibles. C'est le seul moment où l'initié est en face de sa responsabilité face au *nkobè*. Cette loge est régulièrement entretenue par les deux initiés pour éviter les effets des intempéries, de l'humidité et d'autres facteurs naturels sur le *nkobè*. Il y est interdit l'usage de l'eau, du feu, du chyme d'une chèvre qui ont un effet néfaste sur tout objet magique ou objet symbolique.

Outre, cet aspect organisationnel, le *fouoyi* est un lieu de réflexion sur les projets

conçus par certains initiés, de leur validation. L'un des exemples le plus significatif fut le projet d'une nouvelle réplique du Ndjobi élaboré par **Okouélé-a-Ntsaha**, au début des années 80, qui devait sanctionner une faute grave par le saignement du déviant afin d'éradiquer ces comportements, et de gagner du temps en éliminant certains rites. Le projet fut abandonné aussitôt par sa dangerosité et l'absence des moyens thérapeutiques pour sauver la vie de ce dernier.

Ces différentes caractéristiques font du fouoyi un lieu de connaissances sur les phénomènes magico-religieux, sur l'homme, sur la faune et la flore et d'élaboration des nouvelles normes et un cadre sacré où se perpétue l'ethos Mbéti; et qu'il apparaît aussi dangereux et inhospitalier, ce qui le différencie de l'*Olèbè-à-ndjobi* et du *Mba-è-ndjobi* plus familiers aux non-initiés.

## 2- L'Olèbè et le Mba-è-ndjobi

L'*olèbè* est, en général, une sorte de hangar traditionnel qui a deux portes ; l'une donnant sur la cour du village et l'autre sur son arrière. Un ou deux poteaux situés au milieu de l'*olèbè* servent de supports à l'édifice. L'*olèbè* est toujours situé devant les maisons lignagères donnant l'impression d'être le repère symbolique des différentes propriétés lignagères. Ses dimensions (de 7 m de longueur à 5m de largeur ou de 15 m de longueur à 7 m de largeur) varient selon le nombre des membres du lignage propriétaire du lieu ou selon le statut du chef lignager dans le système villageois (tel que chef de village, membre du corps judiciaire, Nkani, devin, guérisseur...). On trouve dans l'*olèbè* une table, des chaises, des tabourets, un ou deux bancs et un bûcher.

Il y a donc autant d'autant de lignages et de villages que d'*olèbè* dans le pays Mbéti. Un village peut compter 2 à 5 *olèbè* selon le nombre des lignages et des habitants. Souvent les lignages principaux ont un *olèbè*. Il joue plusieurs rôles dans le système Mbéti. Il est un lieu de socialisation, un lieu de justice et de diverses négociations inter et intra-lignagères, un lieu de repos, une salle à manger pour les hommes et surtout un lieu culturel... Malgré ses caractéristiques qui peuvent faire de l'*olèbè* un lieu commun aux femmes et aux hommes, elles confirment plutôt la séparation des domaines féminins et masculins. Il est réservé uniquement aux hommes et rattaché à l'expression de leur pouvoir. C'est d'ailleurs pour cela qu'il est à la fois le siège social des institutions villageoises et le coeur de la vie communautaire. C'est assurément cette conception Mbéti de la place de l'*olèbè* qui fit qu'il devint le siège social du Ndjobi au village.

Cette séparation des domaines féminins et masculins est plus significative avec le Ndjobi à cause de la présence de ses objets culturels (comme *ndjobi-a-ntsiana*, *ossèlè*, *kobana ko sama*... qui sont fixés au poteau central), de la réalisation de ses rites et surtout à cause des interdits d'accès aux femmes qui viennent d'accoucher ou des femmes en menstrues à l'*olèbè-a-ndjobi*. Certes, d'autres interdictions comme l'usage des armes à feu, du chyme du caprin et l'usage des fétiches en son sein existent, mais elles visent surtout à préserver l'intégrité de la puissance du Ndjobi. C'est pourquoi l'*olèbè-a-ndjobi* est devenu à la fois une propriété lignagère et une propriété indivise des initiés (au même titre que le *fouoyi*). Mais cette double caractéristique n'engendre pas un conflit de quelque nature que ce soit entre les membres du lignage et les initiés dans la

mesure où les activités du Ndjobi ne sont pas quotidiennes et que l'*Onga-fouoyi* est dans la plupart des cas chef lignager ; donc propriétaire de l'*olèbè-à-ndjobi* et il contrôle ces deux aspects.

C'est vraisemblablement pour conserver à l'*olèbè* sa vocation initiale qu'il faut inscrire l'absence des objets cultuels dangereux et la réduction du nombre d'interdits inhérents à la dynamique de cette société initiatique. Cette stratégie vise à rompre avec l'image négative du Ndjobi Ompièlè et entend faire du Ndjobi contemporain une institution publique.

A la différence du *fouoyi* où ont lieu les rituels importants comme l'initiation proprement dite, les ordales, le *lembini*... réservés aux seuls initiés, l'*olèbè-à-ndjobi* sert de cadre aux phases publiques de ses rituels. Cette distinction fonctionnelle met en évidence la complémentarité entre l'*olèbè-à-ndjobi*, le *fouoyi* et le *mba-è-ndjobi*.

Le *mba-è-ndjobi*, situé à 25 m ou 50 m de l'*olèbè-à-ndjobi*, est reconnaissable par le monticule noir des cendres de l'*ongoumou* lorsqu'il est découvert pour certains villages. Lorsqu'il est couvert par une sorte de couvercle en tôle, celle-ci sert de repère pour les étrangers. Il s'agit en général de la cour qui est attenante à l'*olèbè*. C'est là où s'effectuent les danses publiques de l'*odjoho onènè*, de l'*odjoho okièhè* et de l'*léyoho*. En cas de pluie, les rituels sont transférés dans l'*olèbè* ou reportés à une date ultérieure.

Le *mba-è-ndjobi* et l'*olèbè-è-ndjobi* ont acquis une dimension sacrée à partir du moment ils ont été consacrés par les *Mvandé*-officiants au cours d'un rituel d'enfouissement des objets symbolisant la puissance du Ndjobi sous le poteau central et sous le monticule des cendres noires de l'*ongoumou*. Ils sont des lieux de la socialisation collective et la vulgarisation des catégories normatives du Ndjobi. Même si l'affectation ne hiérarchise pas des lieux cultuels par ordre d'importance, ni selon les fonctions, ni selon les rituels effectués, la prédominance du *fouoyi* apparaît clairement à travers l'importance des phases des rituels qui y sont effectuées notamment l'initiation, les ordales, les rites expiatoires, le *lembini* et surtout par la présence du *nkobè*.

### 3-Nkobè: le reliquaire

Le *nkobè* est un élément essentiel dans la dynamique du Ndjobi. Car son efficacité magique en dépend entièrement. Le *nkobè* c'est la matérialité et le cœur du Ndjobi. C'est lui qui contient le pouvoir magique et répartit parcimonieusement sa force sur les initiés, les non-initiés et sur l'ensemble du pays Mbéti. Cette conception de l'efficacité magique est liée à une autre qui associe la fonctionnalité d'une amulette ou d'une société initiatique à un support mystique. Par exemple, la protection d'un chasseur contre une éventuelle agression d'un fauve nécessite le port d'une amulette au tour de la taille ou du bras. Sans elle le chasseur Mbéti n'est pas rassuré. Ainsi, on peut définir le reliquaire ou l'amulette comme le condensé anonyme de multiples énergies issues de diverses composantes (les vestiges humains, les éléments animal et végétal...). Mais ils diffèrent l'un de l'autre par la symbolique de leurs composantes, leurs finalités, leurs objectifs, leur esprit et surtout leur importance sociale (communautaire ou lignagère). Partant de ce constat, il importe de lever l'équivoque entre le *nkobè* et le *ntsoua* (amulette) et de préciser ce qu'ils valent pour les Mbéti.

Le *ntsoua* peut être une propriété individuelle ou collective. Il est soit porté autour de la taille, soit dissimulé dans le lit (pour l'individuel), soit enfoui dans le sol au milieu ou à l'entrée de la demeure familiale, soit dissimulé dans son toit ou placé dans un de ses coins (pour le collectif). Le *ntsoua* est généralement constitué de divers éléments miniaturisés (d'origine animale, humaine et végétale) dont les vertus sont bien maîtrisées par ses concepteurs. Il s'agit pour les vestiges humains des rognures d'ongles, les cheveux des membres d'une lignée (pour l'amulette collective) ou d'une personne (pour l'amulette individuelle). Tous ces éléments sont enveloppés dans un tissu en raphia ou en coton de couleur noire. Et la finalité du *ntsoua* est de protéger un individu, les membres d'un groupe domestique ou d'un lignage contre les forces maléfiques et de les rassurer dans certaines situations délicates. Cette différence apparaît aussi au niveau des dimensions. Le *ntsoua* individuel mesure trois à cinq centimètres de diamètre, tandis que le *ntsoua* familial avoisine sensiblement le double du premier.

A la différence des deux catégories de *ntsoua*, le *nkobè* serait plus volumineux. Il est impersonnel et indivis. Même l'*Onga-fouoyi* ne peut le posséder, ni l'utiliser à sa guise ni à des fins personnelles. Et la supériorité de l'efficacité symbolique du *nkobè* par rapport aux amulettes provient de ses composantes (comme les vestiges d'ancêtres célèbres, d'un *Tara'ankéra*, d'un *Nkani*, d'un *Nga-mpoho*, d'un devin, d'un guérisseur, d'un dignitaire de société initiatique célèbres... d'autres éléments d'extrême dangerosité comme les feuilles, les écorces...), de sa finalité et de son caractère communautaire, de la philosophie qu'il représente. L'efficacité redoutée par tous ses créateurs, la probabilité d'un acte malveillant (aux conséquences néfastes pour les habitants d'une contrée), la dangerosité du *nkobè* sont autant de raisons d'inquiétude pour que le reliquaire soit disposé exclusivement dans le *fouoyi*.

Ces caractéristiques font que son usage rituel est réservé aux seules fins correspondant à la philosophie de la société initiatique. Même l'*Onga-fouoyi* et le *Mvandé-à-nkobè* ne sont pas habilités à en faire un usage privé. Dès lors, on saisit l'extrême anxiété qu'éprouvent les dignitaires d'un sanctuaire avant un rituel initiatique, expiatoire ou ordalique lorsqu'ils doivent se référer au *nkobè*. Car la moindre faute peut avoir des conséquences néfastes à la fois sur les initiés et sur la communauté villageoise d'où les diverses précautions lors de son usage. Il est interdit de le transporter d'un *fouoyi* à un autre même pour des rituels importants, de l'exposer au public initié. Seuls l'*Onga-fouoyi* et le *Mvandé-a-nkobé* sont autorisés à faire des libations dans la hutte qui l'abrite et à prononcer des invocations très circonstanciées. Ils ne font qu'à l'occasion des rituels publics dans le *fouoyi*, au vu et au su des autres initiés présents.

C'est par rapport à ces caractéristiques que les fondateurs du Ndjobi furent amenés à créer le *ndjobi-à-ntsiana* qui est la réplique allégée du *nkobè*. Il est un paquet de forme ronde (d'où le nom de *ntsiana* qui signifie paquet en langue Mbéti), emballé dans du tissu raphia et de la peau séchée du *ngo*(léopard) ou du *sama* (chat sauvage). Il mesure au moins sept centimètres de diamètre et est transportable et exposé en public lors de l'*Okwandji* ou lors des autres rituels. En période normale, il est accroché au poteau central de l'olèbè à un mètre et demi du sol. Et les *Mvandé*-officiants pulvérisent du lembana mâché sur lui pour vivifier sa puissance. Le *ndjobi-à-ntsiana* sert de *nkobè* avant l'implantation du *fouoyi*.

Comme le *nkobè*, le *ndjobi-a-ntsiana* fait l'objet d'une attention et du respect rigoureux des interdits liés à sa fiabilité. Mais à la différence du *nkobè*, son usage est élargi à tous les *Mvandé* sauf aux *Ayangongo* et aux *Akliyongo*. Et le secret sur la composition du reliquaire comme sur l'organisation du *fouoyi* et de l'initiation demeure une constance du comportement des initiés. Car une quelconque transparence sur ces données s'assimile souvent à une désacralisation du Ndjobi. Elle est perçue comme un facteur de sa déstabilisation et surtout de sa banalisation. En réalité, le secret comme la préservation des connaissances ésotériques et l'interdit d'accès du *fouoyi* aux non-initiés, la primauté des normes ndjobistes et de sa philosophie procèdent d'une certaine manière à sa sacralisation, à son idéalisation et surtout à l'occultation de sa violence normative et de ses faiblesses.

En observant ce comportement (le secret autour des données fondamentales du Ndjobi) sur le terrain, nous avons été amené à construire ce sujet par le biais de certaines variables liées à l'efficacité du Ndjobi en évitant, par exemple, de prononcer le terme *nkobè*. A la fin des divers entretiens sur le terrain et de l'observation des rituels, nous avons essayé de confronter toutes les informations recueillies à celles des travaux de nos prédécesseurs. Cette stratégie nous a permis à la fois de surmonter ces écueils et d'adapter nos éléments d'analyse à la réalité sociale. Les enquêtes que nous avons effectuées au Congo (dans les régions de la Cuvette, du Niari et de la Lékoumou) et au Gabon (dans la province du Haut-Ogooué) révèlent la difficulté d'établir avec exactitude la composition du *nkobè*. De nos jours une simple allusion au *nkobè* suscite la méfiance des autochtones, voire une suspicion sur les intentions inavouées du chercheur. Ses interlocuteurs lui prêtent souvent une intention négative.

En 1936, 'la boîte qui a pu être examinée par A. Bouquet chez les Bambamba de Komono (qu'il considérait comme le *nkobè*), souligne G. Dupré (1977, p 95), contenait une variété d'objets : des cheveux et des os d'un blanc, des os de pygmées, des grains de ngongo et nvuesi, des têtes d'aigles, de perroquet et de pie, des dents de panthère, des griffes d'aigle, une tête de naja, des coquilles de la mellibranche, une tête de scarabée géant Goliath, un doigt de gorille, une tête de loutre, de la teinture rougeâtre de paddock, du kaolin, de la résine et du copal fossile, un oeuf de coq, des perles de traite et une grande variété d'écorces d'arbres...' A. Bouquet commente : ' Chaque élément doit apporter sa puissance au fétiche : l'os de Blanc apportera la justice devant le tribunal, le pygmée sa connaissance de la forêt ; aigle, panthère et loutre serviront à attraper le sorcier qui se cache dans les airs, la forêt ou les eaux ; la pierre de foudre protégera du tonnerre ; la graine de palme donnera la nourriture, la perle représentera les ancêtres, etc.... le symbolisme de tous ces ingrédients étant facile à imaginer' (G. Dupré, 1977, p 96). ' L'interprétation qui peut être ainsi faite, élément par élément, souligne le caractère hétéroclite de la puissance de la Mère. Sans vouloir se lancer dans une exégèse complète et fastidieuse, on peut souligner le caractère agressif de la plupart des objets contenus dans la boîte, tandis qu'un petit nombre seulement d'entre eux, graine de palmier, kaolin, perle de traite, pierre de foudre (copal fossile) sont des protections bien connues dans la région' insiste G. Dupré (op, cit p 96).

En approfondissant son analyse, G. Dupré (op, cit, p 97) remarque que 'la boîte qui contenait les ossements des ancêtres dans les sociétés *Ngoye* et *Mungala* où elle était le

symbole de la continuité clanique n'est plus dans le rituel de la Mère qu'un réceptacle des forces agressives de la forêt, en principe appliquées à la lutte contre les sorciers, mais dont, en fait, on ne vient plus limiter la puissance'. Ce changement de finalité est dû, selon lui, à la focalisation de toute l'activité du Ndjobi ' sur la lutte contre les sorciers ' et à sa vocation ' essentiellement répressive '. Malgré les efforts des uns et des autres pour donner une composition exhaustive du *nkobè* par le biais des informateurs locaux, force est de constater que le chercheur est souvent réduit aux spéculations à partir du comportement de ces derniers, de ce qu'ils veulent lui dire ou lui faire dire. D'ailleurs l'administrateur colonial de Mossendjo dans la région du Niari en fit l'expérience. Il ' se déplaça lui-même à Mayoko où il se fit remettre tous les *kobo* par leurs détenteurs qui vinrent se prosterner devant lui. Dans le mois de janvier 1950 quelques-uns d'entre eux désignés comme meneurs furent jugés à Mossendjo et punis d'emprisonnement. Ainsi les objets de culte détruits, les *Nga kobo* soumis ou punis, l'ordre est rétabli au moins en apparence... ' relate G. Dupré (1977, p 72).

En réalité cet administrateur fut trompé par les *Nga Kobo*. Ils lui avaient vraisemblablement remis les amulettes inusitées des initiés ou les objets magiques récupérés aux sorciers après leur initiation au Ndjobi. Cette hypothèse semble être confirmée par les explications données par des *Nga kobo* à G. Dupré 20 ans plus tard. 'Les *Nga kobo*, estime-t-il, ne se dépossédèrent pas de leur boîte indispensable au rituel; mais afin de satisfaire aux exigences de cet administrateur auquel son énergie (répressive) avait valu le surnom de Bwakha, le feu, ils n'apportèrent à Mayako que les simulacres du *nkobè*, ce qui leur permit par la suite de continuer dans la clandestinité leurs activités rituelles'(G. Dupré, 1977, p 72).

Le comportement des initiés de Mayoko reproduit les principes d'inviolabilité du Ndjobi et de secret qui régulent leur comportement face au monde extérieur. Pour jauger l'impact de cette sorte de 'pacte conventionnel' et ce comportement collectif, il suffit d'observer le comportement des adeptes jeunes, des intellectuels, des ouvriers urbains. Eux qui, à la différence des villageois, vivent dans des univers où les interférences culturelles, les sollicitations socio-économiques et politiques peuvent susciter des déviations donnent parfois l'impression que le Ndjobi est une création divine ; et qu'une indiscretion sur le fonctionnement est fatale pour le déviant. La force du secret provient vraisemblablement du sentiment de la transcendance, de l'omniprésence en tout lieu du Ndjobi et de la vulnérabilité de l'initié face à lui. Ces difficultés nous amènent à relativiser la composition du *nkobè* établie par différents chercheurs. Mes informateurs, par exemple, utilisaient des symboles pour amener à identifier un objet figurant dans le *nkobè*.

Néanmoins on peut dire que le *nkobè* est composé de substances animales et végétales, de vestiges humains sous multiples formes (pétrifiés, séchés, liquéfiés ou en particules). Les composants animales (craie de léopard, dents de chien, ongles d'aigle, doigts de *kokeri*...) établissent le lien avec des caractères précis : l'agressivité, la mort, la captivité et surtout la combativité. Tandis que, les fourmis (*ankèri*)<sup>82</sup> caractérisent la douleur pernicieuse de la piqûre d'un insecte venimeux. On retrouve cette caractéristique

---

<sup>82</sup> Nkèri est une variété de fourmis très minuscule et marron dont la douleur de la piqûre dure de douze à vingt quatre heures et occasionne des hématomes.

dans les composants végétaux comme l'écorce épineuse de l'asperge (*okana*), une herbe tranchante (*kondieni*), des lianes rampantes truffées d'épines (*ongla, ossenga et mboni*), des feuilles et des écorces râpées de certains arbustes et arbres. Ils renforcent le caractère nocif du Ndjobi. Certains composants sont souvent transformés en poudre noire et en liquide. D'autres sont insérés dans le *nkobè* dans leur état naturel.

Enfin, les vestiges humains sont essentiellement constitués de l'os frontal du *nkani*, des os de jumeaux (coude, genou...), de l'os crânien de l'*Onga-mpoho* et surtout de l'os crânien d'un 'malade mental'. Les premiers éléments sont considérés non seulement comme supports de la continuité et de l'identité du pouvoir mais surtout comme les supports mnémotechniques de l'ethos Mbéti. A travers les os du *Nkani*, de l'*Onga-mpohogo*, du *nkéra* se pérennisent l'assise territoriale et la force du pouvoir ancestral.

Mais le contraste vient de la présence de l'os d'un fou qui symbolise la débilité mentale et l'instabilité. Caractéristiques contraires à la philosophie du Ndjobi qui prône l'ordre. En réalité, les concepteurs du reliquaire introduisirent cet élément comme une force déstabilisatrice des sorciers et des auteurs de déviance. Le désordre rend vulnérable les personnes fautives et crée la dysharmonie dans les groupuscules de sorciers lorsque l'un des leurs est atteint. Il s'agit aussi de l'application d'un principe spécifique au système magico-religieux Mbéti qui associe des forces contraires et suscite une confluence d'énergies diverses pour accroître son efficacité magique sur les forces maléfiques.

A ces éléments principaux du *nkobè* ont été ajoutés un caillou et un collier de mille-pattes (symbolisant les pratiques maléfiques extra-ethniques comme le *mouandja*, le *mombandji* et l'*andjimba*) et la photographie d'un homme de type européen (caractérisant le savoir technique). Ces emprunts combleront surtout les handicaps qu'avait le Ndjobi face à ces pratiques maléfiques.

La composition du *nkobè* telle qu'elle est présentée donne l'impression d'une tendance à privilégier la nocivité et la dangerosité comme si le Ndjobi avait été créé exclusivement à des fins mortelles. Tout comme les incantations prononcées par les *Mvandé* lors des rituels publics où ils reviennent sans cesse sur la dangerosité, sur l'atrocité ou sur les conditions effroyables du décès d'un déviant, sur la mort...

Voici une des incantations prononcées couramment au cours de l'Okwandji.

- -Wè Ndjobi, wè Lèmère, wè Lémpibi, wè Engangli éngouono mépoli okasi ékoba ognini otaba !
- -Ho mvouoro ognouri anglili à wè !
- -Ho bomi mvouoro, oté mouandza, oté ombandji !
- -Hè Ndjobi ndè hi noua andja, ndè hi fouo tolo, ndè hi dja, ndè hi kèssè yolo !
- -Hè Ndjobi o bominga ndè obala! **Reprise en chœur** des initiés: Angongo!

Traduction:

- Toi ndjobi, toi Lèmère, toi Lempibi, toi le génie des champs qui enleva le cache sexe d'une femme et la laissa nue !
- Celui qui transgresse tes lois, celui qui envoie le mouandja, celui qui envoie le mombandji
- Toi Ndjobi qu'il ne boive pas, qu'il ne dorme pas, qu'il ne mange pas, qu'il ne garde pas le ciel!
- Toi Ndjobi tue-le sur le coup! **Reprise en chœur** : Activons la puissance du Ndjobi!

Cette caractéristique du *nkobè* et des incantations mérite d'être soulignée parce qu'elle constitue l'un des arguments de ceux qui assimilent le Ndjobi à une association de sorciers ou un objet maléfique. Pour eux le contenu de ces incantations reflète la véritable philosophie et la finalité du Ndjobi. Or une telle perception montre sa vacuité dans la mesure où elle ne tient pas compte du contexte social dans lequel ces incantations sont prononcées. C'est comme si on analysait l'évangélisation des peuples non-européens de l'ère missionnaire à partir uniquement d'un seul aspect et à un moment donné ; sans pour autant prendre en considération le contexte sociopolitique, économique... et les enjeux qui s'ensuivent ; ni saisir l'impact des structures d'évangélisation (comme les écoles religieuses, les paroisses ou les églises villageoises) sur le nombre de convertis... Or l'importance du secret quant à la constitution du *nkobè* est en rapport avec les mécanismes de l'organisation et les rapports de force dans un système politique. C'est à ce niveau que le secret devient un support des mécanismes du pouvoir dans la mesure où il maintient un flou et suscite une curiosité mais surtout, entretient une barrière entre initiés et non-initiés. Il donne parfois une importance démesurée aux phénomènes magico-religieux.

Enfin, il s'agit d'un mode de contrôle social qui réduit les probabilités d'usages incontrôlés des substances en question dans des sociétés où la maîtrise des vertus de certaines espèces animales, végétales... est un autre facteur de pouvoir qui est renforcée par l'appartenance aux sociétés initiatiques.

## II-LES OBJETS CULTUELS

---

Dans de nombreuses régions du continent africain et particulièrement au Congo, la fiabilité des sociétés initiatiques provient à la fois du reliquaire, des prières et surtout des objets culturels. Ils portent en eux une capacité à mouvoir les énergies tant humaines, animales, végétales que surnaturelles pourvu que l'homme sache le faire. Ces objets acquièrent cette puissance symbolique seulement dans un contexte précis. Utilisés dans un autre contexte, ils retrouvent leur état initial d'objets naturels. Autrement dit, à l'état 'profane' donc non sacralisé, ces objets peuvent être ou sont employés pour des usages courants comme tout autre objet, sans susciter d'inquiétude. Ce n'est qu'à partir du moment où ils sont placés dans des conditions données après une ritualisation qu'ils deviennent réellement sacrés; par conséquent leur usage rituel nécessite un enseignement et des précautions précises. Dans ces conditions, on comprend dès lors

qu'il soit réservé à un nombre restreint d'officiants et d'adeptes.

Il faut dire que les Mbéti n'attribuent aucune symbolique, ni utilité fonctionnelle aux statuettes, ni aux figurines. Elles sont rares. D'ailleurs leur possession est perçue comme un signe d'appartenance à un groupuscule de sorciers. Tandis que chez les ethnies voisines (Makoua, Kouyou, Kota...), les statuettes sont utilisées comme un support des pratiques maléfiques. Ainsi, pour les membres des groupes ethniques de la Cuvette, elles représentent le maléfice et sont réservées uniquement aux usages sorcellaires. L'utilisation des statuettes, comme support symbolique d'un acte religieux, fut introduite ici par les Missionnaires chrétiens suivi par le Souakanisme sans pour autant entrer dans le système magico-religieux Mbéti. Malgré leur impact, les Mbéti continuèrent à utiliser leurs objets rituels comme l'*ossèlè*, le *ntisémi* et le *mvouli*, le *kobana hosama*...

### 1- Ossèlè : le couteau de jet

L'*ossèlè* est par sa forme arrondie, son bout pointu et sa lame transpercée par des figures expressives (un volatile, deux cercles) bien différent d'une machette ordinaire. Il représente une arme symbolique de destruction, de lutte contre les forces maléfiques et ennemies dans les rites thérapeutique, expiatoire et vindicatif d'où son usage quasiment limité à ces seuls moments. Par sa configuration complexe et la symbolique liée à son usage, il devint à un moment donné l'emblème de l'Onkani et des *Anga-mpoho*; dans la mesure où il caractérise l'impartialité et la force du pouvoir. Allusion faite à sa lame qui peut blesser son propriétaire en cas de maladresse. L'*ossèlè* acquiert ce statut à partir du moment il a été utilisé comme un instrument dans les rites ordaliques et vindicatifs. C'est au cours d'un rituel public qui regroupait les protagonistes d'un conflit et les dignitaires locaux que l'officiant avait mis l'*ossèlè* dans un feu ardent, faisant suivre ce geste de multiples invocations qui énonçaient les mobiles de l'acte rituel et les résultats attendus. Ces invocations sollicitaient l'apport des génies cosmiques, des esprits ancestraux, gémellaires et des Ankani ... Puis l'officiant le sortait dès qu'il était devenu rougeâtre et pulvérisait du lembana et du lentsitsagui pour accroître sa force. A la fin l'*ossèlè* était fixé par son bout sur l'arbre *Ongomoua* (sur lequel grouillent d'innombrables fourmis ongomoua)<sup>83</sup>. Cet usage de l'*ossèlè* a été repris dans la procédure du *lembini*.

Il perdit cette symbolique avec la déliquescence de l'autorité traditionnelle et sera utilisé uniquement lors de la réalisation du *lembini*. Mais l'*ossèlè* retrouve son usage rituel avec la renaissance du Ndjobi. D'où l'analogie faite entre la maladie liée au Ndjobi et une blessure: *Ndé ò djouala*

**Traduction :** Il est blessé (par le Ndjobi) au lieu de dire qu'il est atteint par le Ndjobi.

C'est à partir de ces caractéristiques que l'*ossèlè*<sup>84</sup> se rapproche symboliquement du *Ndjobi-à-ntsiana*. Ils sont indispensables et indissociables lors des rituels et surtout

---

<sup>83</sup> Entretien du 10 juillet 1989 avec M. Bataba du village de Ngoua

<sup>84</sup> Seuls les *Mvandés*, c'est-à-dire l'*Onga-fouoyi*, le *Mvandé-à- nkobè*, l'*Ondouona-ndjalé* et quelques autres initiés l'emploient pendant les rituels. Cet usage est régi par un certain nombre d'interdits comme ne pas le faire tomber au sol, ni le tenir par la main gauche, ni l'utiliser après avoir eu des rapports sexuels (24 h auparavant), ni se blesser avec...

pendant l'*Okwandji*. D'ailleurs cela est manifeste par leur disposition autour du *mba-è-ndjobi* (l'un à côté de l'autre) et leur usage conjoint par le *Mvandé*. Par ailleurs l'usage de l'*ossèlè* prend une autre dimension lors des rites ordaliques et vindicatifs parce que l'homme fait appel à la symbolique de sa lame tranchante (par rapport à la gravité de l'acte commis et à la finalité du rite). Ainsi, lors de la réalisation du *lembali*, il est fiché par son bout pointu dans un arbre, autour duquel sont associés d'autres éléments censés porter l'action décisive sur le fautif. L'arbre transpercé par l'*ossèlè* symbolise le coeur de l'éventuelle victime. Et la sève qui coulera, représente son sang.

Mais, ce seront surtout la manière de le tenir, de l'exhiber pendant la danse publique et la tenue des *Mvandé* qui renforcent cette image de l'*ossèlè* chez les néophytes. Il ne doit en aucun cas être dirigé vers l'assistance, ni vers le feu. L'*ossèlè* ne doit pas tomber des mains du *Mvandé*. Ce dernier doit l'orienter vers le sol, c'est-à-dire diriger cette force destructrice, vers des espaces censés abriter des esprits maléfiques; et vers le ciel pour les disperser. C'est pour cela que la pulvérisation de la mâchure du *lambana* lui est inutile.

Enfin, l'*ossèlè* est comme le *ndjobi-à-ntsiana* une propriété indivise des initiés d'où sa présence uniquement dans l'*olèbè* différant en cela du *kobana kosama* ou d'*antsiémi*.

## 2-Kobana ko sama<sup>85</sup> : la peau du sama

A la différence de l'*ossèlè* qui est produit par l'homme, le *kobana kosama* comme les *amvouli* et les *antsiémi* sont prélevés sur des animaux capturés au cours des chasses rituelles. Ils introduisent la notion de sacrifice, donc de la mort dans la dynamique du Ndjobi, qui est perçu comme un mécanisme d'appropriation du pouvoir de l'espèce animale. Ainsi le choix du *sama* (qui est similaire au chat domestique) comme bête sacrificielle provient de son appartenance à la liste des animaux, des oiseaux et des serpents qui incarnent les esprits maléfiques dans le système mythique Mbéti. Il s'agit du léopard, du lion, de l'hyène, l'éléphant... de l'aigle, du hibou, du corbeau... du python, de la couleuvre... Mais ils sont dans d'autres cas des totems lignagers ou claniques. Leur symbolique contrastée reflète la complexité du système magico-religieux où les éléments antagoniques sont associés de manière complémentaire pour une finalité donnée.

Il faut noter que le totem est clanique et lignager; tandis que la symbolique de la dangerosité de ces animaux est d'ordre ethnique. Cette symbolique est liée à l'interprétation d'un phénomène (ou de ses conséquences) créé par une bête à un moment donné de l'histoire Mbéti. Ainsi dans plusieurs légendes et contes Mbéti, ces animaux jouent toujours des rôles dangereux contre l'homme. Ils représentent souvent la violence rapacité. L'hyène, par exemple, pouvait traquer pendant plusieurs heures une bête qu'elle avait blessée lors d'une attaque et qui avait pu s'échapper. Il s'avère qu'elle urinait sur sa future proie dès le début de l'attaque. Et si elle échappait, l'hyène pouvait alors la suivre à la trace. C'est ce type de caractéristiques que les sorciers utilisaient de

---

<sup>85</sup> La *sama* est une catégorie de félin sauvage et identique au chat (que l'on nomme chat sauvage) par la taille, la couleur de la peau, l'agilité et d'autres caractéristiques. La peau du *sama* est prélevée après sa capture et séchée au soleil pendant cinq à six jours et sera alors consacrée dans le *fouoyi* par le *Mvandé* - officiant et personnalisée en fonction de divers critères stratifiant les initiés au sein de leur unité.

manière maléfique pour agir sur leur victime ou déstabiliser son ennemi. Ainsi le carnage des animaux domestiques appartenant à une personne donnée par l'hyène était attribué à un sorcier par les Mbéti. Il ne pouvait pas être perçu comme un comportement normal d'une cohorte d'animaux affamés ; mais plutôt un acte d'un sorcier qui s'était déguisé en fauve. C'est à partir de ce comportement des hyènes et son interprétation que les Mbéti identifiaient ces animaux au maléfice et les avaient exclus de la liste des bêtes comestibles.

Tandis que la présence et le hululement d'un hibou dans le village sont des indices d'un événement malheureux concernant souvent les dignitaires villageois. C'est pourquoi les habitants du village devaient le chasser avant la tombée de la nuit ou devaient se préparer à faire face à une telle éventualité. Et le python, à la différence d'autres serpents, a acquis la symbolique d'un esprit maléfique par sa capacité à tuer et avaler des bêtes (comme les antilopes). Ces deux actes sont interprétés dans la logique Mbéti comme étant similaires à la grossesse et à l'accouchement chez les femmes quoi que l'opération de transformation soit inversée. Car le mécanisme de l'absorption d'une antilope, de sa transformation en bol alimentaire et l'évacuation par la suite de ses os comporte beaucoup de risques et est aussi complexe que la transformation du sperme en fœtus, l'évolution de la grossesse pendant neuf mois et l'accouchement chez une femme. L'accouchement est tellement redouté qu'il est souvent assimilé à la mort par les douleurs et les pertes de sang (qu'il occasionne), et la sortie de l'enfant. Si bien qu'à la fin, la femme apparaît comme souillée. Il lui est interdit des relations sexuelles avec un homme durant plus de six mois. Et 2 ou 3 mois après l'accouchement, les hommes ne peuvent consommer ses mets. Outre cet aspect, la symbolique du python est liée aux vertus de sa graisse qui est utilisée par les guérisseurs pour la protection contre les morsures de serpents venimeux ou pour leur traitement.

La conception Mbéti de la dangerosité de ces animaux est similaire à celle des Kukuya. P. Bonnafé (1970, p 163) constate qu'un certain nombre d'animaux sont de nature sorciers. C'est *Nzaami* (Dieu) qui les a créés comme tels après avoir créé les hommes et les hommes sorciers (qui ont dans leur corps la substance innée de la sorcellerie). Ces oiseaux sont le hibou, l'oiseau charognard (*ngombimi*), le *kinkunkwaga* (corbeau), l'aigle, l'oiseau de proie *mulele*, toutes les sortes de chauve-souris, autant d'animaux nocturnes ou simplement voraces qui sont les familiers des sorciers de naissance. Ceux-ci les utilisent ou se transforment en eux. Les oiseaux ne sont pas les seuls. L'éléphant, le lion, la panthère, le buffle, la grande antilope (*nka*). Ce qui frappe les Kukuya est leur faculté de prendre une décision inflexible et de la réaliser: ils foncent sur leur victime et la blessent, la tuent s'ils le peuvent. Ces caractéristiques sont exactement celles des hommes qui se changent la nuit en sorciers: comme ces animaux les accomplissent naturellement, ils se trouvent parents (au sens métaphorique) des sorciers humains desquels aucune discontinuité ne les sépare la nuit (on aura remarqué l'importance des oiseaux nocturnes) [...] Avant d'agir par l'intermédiaire d'une force quelconque sur les autres personnes, l'homme doit acquérir celle-ci : il faut qu'il se l'approprie '. C'est donc par l'usage des vertus de certaines feuilles, écorces, arbustes et par l'usage du pouvoir des symboles de la sorcellerie animale que le Ndjobi a acquis la dangerosité et la capacité de neutraliser les divers types de sorcellerie. C'est grâce à la

maîtrise du pouvoir d'une sorte de caillou noir et des anneaux du mille-pattes symbolisant la force du *mouandja* et du *mombandji* que le Ndjobi est parvenu à les combattre efficacement.

C'est à partir de la dangerosité supposée du sama que sa peau est utilisée pour la dynamique du Ndjobi. Ici il est souvent identifié au léopard et au chat. Il s'avère, selon nos informateurs Mbéti, qu'il a été préféré au léopard par sa rareté et la difficulté à le capturer. La peau du sama peut être une propriété collective et indivise des initiés d'une part ; une propriété privée qui atteste l'initiation au Ndjobi d'un individu d'autre part. Chaque initié l'accroche au poteau central de sa demeure ou sur son mur. Pendant les rituels initiatiques ou thérapeutiques (ayant lieu au village), chaque Nga-ndjobi ceint le sama autour de la taille ou le tient dans sa main; et le saupoudre régulièrement du lembana mâché. Les initiés s'en servent comme un épouvantail pour 'chasser' les agents pathogènes maléfiques. Ce qui le rapproche fonctionnellement du mvouli, du tsiémi et de l'ongoumou.

### 3- Mvouli et Ntsiémi : les cornes

Le *mvouli* (pl : amvouli) et le *ntsiémi* (pl : antsiémi) sont deux sortes de cornes différenciées par leur dimension et leur origine. En effet le *ntsiémi*, de dimension moyenne, est prélevé sur la gazelle ou sur la biche; tandis que le *mvouli* provient du buffle (*Mvouli* dont elle tire son nom) ou de l'antilope noire (Bemba) et avoisine 25 à 40 cm de longueur. Outre la dimension, l'usage rituel ajoute une seconde différence plus spécifique au Ndjobi qui détermine la véritable signification des deux genres de cornes. Ici, le *ntsiémi* est propriété individuelle. Chaque *Nga-ndjobi* (surtout les *Mvandés*) doit en posséder une ou trois selon sa convenance -quelle que soit la stratification dans le *fouoyi*. Tandis que le *mvouli* est propriété indivise des initiés comme le sont l'*ossèlè*, le *ndjobi-à-ntsiana*.

La corne est, pour le Mbéti, le reflet morphologique de la personnalité d'un animal le différenciant nettement d'un autre, le mâle de la femelle de même espèce. Elle est aussi sa seule arme défensive et offensive. C'est cette caractéristique qui est valorisée par le Ndjobi. D'où ces multiples usages dont les plus courants concernent les domaines de la phytothérapie, de la production matérielle et du magico-cultuel. Par exemple, la corne du *mvouli* est soit utilisée comme une unité de mesure pour la consommation d'un breuvage phytothérapeutique; soit comme un récipient pour la fermentation et la conservation de ces médecines. Par son creux, elle est similaire à l'intériorité du ventre humain. Car le ventre est avant tout un réservoir d'énergie et de vitalité qui, une fois perturbé, déséquilibre tout le système organique de l'homme. Si bien que la phytothérapie Mbéti utilise peu les éléments acides. On pense qu'ils déséquilibrent le ventre ou le système immunitaire de l'homme.

Traditionnellement le *mvouli* s'identifie à la solennité d'un événement qui mobilise les chefferies lignagères et villageoises d'une contrée. Alors que le *ntsiémi* se confond quelque peu avec le vécu quotidien des initiés dans la mesure où ils s'en servent à diverses occasions. Dans certains cas, l'usage du *mvouli* et du *ntsiémi* signale la présence des initiés dans un lieu précis pour éviter une rencontre impromptue avec les *Enfouomo* - surtout pendant les phases préparatives de l'*Okwandji* ou de l'implantation du *fouoyi* (lors de la cueillette et du ramassage des produits inhérents à ces différents

rituels), pour avertir les *Enfouomo* du passage des *Anga-ndjobi* et pour signaler l'imminence d'un rassemblement des initiés précédant les actes rituels.

Jadis, le *mvouli* était employé pour l'annonce des grands événements qui nécessitent le rassemblement des autorités d'une contrée, d'un village et de leurs administrés : le décès d'un Nkani, d'un chef de village, la capture d'un triplet ou de quintuplés de phacochères, l'arrivée d'une personnalité étrangère, l'imminence d'une razzia ou d'une attaque ennemie... Il garde cette supériorité dans son usage sur le *ntsièmi* dans le Ndjobi où il est utilisé pour l'annonce des différents moments rituels, la convocation des initiés et surtout pour la sollicitation des esprits ancestraux et des génies cosmiques lors de la réalisation des rituels. C'est ainsi qu'un *Mvandé* soufflera trois fois dans le *mvouli* avec un intervalle d'une heure et, ce, avant 21 h pour annoncer le début du rituel ou la veille du jour choisi. Tout comme la veille du rituel thérapeutique, un *Mvandé* l'utilise pour avertir les autres initiés de l'événement afin que ces derniers se préparent en conséquence. Son usage à ce moment de la journée (à l'égard des initiés) poursuit le même objectif. La même procédure est employée chaque fois qu'il y a un *Okwandji*. Le *Mvandé*-officiant soufflera trois fois dans le *mvouli* en début de la soirée et le matin à la fin de du rituel public. Le *mvouli* sera encore utilisé à l'entrée du *fouoyi* pour prévenir les 'esprits gardiens' du *fouoyi* de l'arrivée des initiés et de l'imminence de la cérémonie.

Ces cornes utilisées (comme sifflet et trompe) durant la nuit de l'*Okwandji* ont le pouvoir de vivifier les forces spirituelles. Ainsi le souffle employé dans le *mvouli* pour porter le son (très loin) établit une relation entre l'intériorité du souffleur et celle du Ndjobi, entre sa force magique et les habitants du village et d'une contrée. C'est à partir de cet usage qu'il acquiert ce rôle symbolique dans le système du Ndjobi. Ils assurent la même fonction que la fumée de l'*ongoumou* dans la lutte contre les esprits maléfiques dans l'espace villageois.

Outre les véritables objets symboliques, il y a des instruments de danse comme les deux *angomo*<sup>86</sup> (*ntimbi* et *ngoho angomo*), les *ékongo*<sup>87</sup> et les *achogui*<sup>88</sup> et les accessoires comme l'évouya<sup>89</sup> et l'ongondja<sup>90</sup> qui participent à la rythmique de la danse du Ndjobi et cristallisent sa particularité par rapport aux autres danses non ritualisées. Cette symbolisation illustre, comme nous l'avons souligné ci-dessus, l'emprise de

<sup>86</sup> Les *angomo* du ndjobi sont des tam-tam de taille différente. Le *timbi* mesure environ 70 cm de long et 20 cm de diamètre ; tandis que le *ngoho angomo* avoisine 90 cm de long et 25 ou 30 cm de diamètre.

<sup>87</sup> Les *ékongo* sont des morceaux d'arbuste d'environ 20 cm de long que les danseurs frappent les uns contre les autres produisant un petit bruit bien rythmé qui correspondrait à celui d'une droume.

<sup>88</sup> Les *assoki* sont un ensemble de coques très solides d'un fruit fixées une à une par une ficelle reliée à son tour à un manche.

<sup>89</sup> Les *évouya* (plur) sont une sorte de jupe traditionnelle fabriquée essentiellement en fils de raphia, pendant vers le bas et nouée à un ruban servant de ceinture pour l'utilisateur. Ils sont teints de divers coloris : kaki, noirâtre ou rougeâtre selon la convenance de l'utilisateur. Généralement, ils descendent jusqu'au niveau des genoux par précaution pudique.

<sup>90</sup> L'*ongondja*, coiffure en forme de perruque faite avec des plumes d'oiseaux divers (aigle, coq sauvage et domestique...) entrelacées avec du raphia, mesure une trentaine de centimètres de longueur

l'homme sur les différents éléments de son univers dont il tire sa force existentielle par la maîtrise de leur vertu. C'est pourquoi il devient producteur de symboles.

### III -LES SUBSTANCES SACREES

---

L'analyse portera sur deux substances principales: l'*ongoumou* et le *lembana*, indispensables pour les différents rites importants. Ils sont utilisés par les initiés pour vivifier le Ndjobi. Car, à la différence de l'eau, des feuilles, des écorces et des herbes qui composent, par exemple, les mixtures phytothérapeutiques et appartiennent au vécu quotidien, ces substances ont une symbolique particulière à cause de leur utilisation exclusivement dans le Ndjobi et à des moments spéciaux. Elles représentent pour les initiés ce que sont l'eau bénite, l'encens, la communion... pour les chrétiens même si l'orientation, la finalité et la référence symbolique diffèrent totalement. Comme pour les lieux et les objets culturels, l'*ongoumou* et le *lembana* nous permettront d'approfondir l'analyse des mécanismes du Ndjobi.

#### 1-Ongoumou

Ce sont des cristaux de la résine d'une variété de baobab que les initiés ramassent sous ses racines. Assemblés, nettoyés et consacrés par un *Mvandé*, ils sont ensuite stockés dans l'*olébé* avant son utilisation rituelle. L'*ongoumou* ainsi obtenu devient un objet rituel.

A la différence du bois et des morceaux d'unealebasse<sup>91</sup> (ayant contenu de l'huile de palme) qui, jadis, servaient de combustibles et ont eu leur champ d'usage réduit, l'*ongoumou* a conservé sa symbolique magique. Il n'a jamais connu un autre usage car une légende Mbéti lui donne une origine surnaturelle. Selon celle-ci, il serait une coagulation de l'excédent de graisse d'un python découvert par un chasseur de porc-épic, qui tentait de débusquer un gibier retranché dans un trou sous les racines d'un baobab. Ce dernier attiré et effrayé par la brillance de ces cristaux, au cours de cette recherche, en ramassa quelques-uns puis arrêta sa chasse. L'usage qu'il en fit montra qu'il s'agissait d'un combustible. La matière visqueuse qui coulait de sa combustion renforçait la conviction qu'il s'agissait bien de la graisse du python. En effet la graisse du python est pour les Mbéti un antidote contre les morsures de serpent et un produit efficace pour les massages. De cette légende naquit la réputation sacrée de l'*ongoumou*.

Et le Ndjobi qui pérennise ainsi cet usage lui confère une double symbolique de combustible et d'antidote. Il est la composante principale du *mba-è-ndjobi* qui possède par sa luminosité et sa chaleur la capacité à la fois de regrouper les initiés, les génies et les esprits tutélaires et de renforcer leur puissance magique. Ensuite il constitue un 'antidote' contre les forces maléfiques présentes dans l'univers villageois grâce à la fumée odoriférante qui se dégage de sa combustion. Elle répand aussi sur les néophytes et les initiés une force purificatrice et sécurisante qui dynamise leurs corps<sup>92</sup>. C'est pour cela qu'il est recommandé aux initiés d'étendre leurs mains au-dessus de la flamme pour revitaliser la puissance incorporée en eux et d'expulser les agents pathogènes de leurs corps.

---

<sup>91</sup> Laalebasse fait office de récipient pour la conservation de l'eau et de l'huile.

Ce double aspect fait que lors du transport de l'*ongoumou* de l'*olèbè-à-ndjobi* au *mba-è-ndjobi* s'effectue aussi le transfert de la force du Ndjobi du premier site vers le second pour une durée limitée. Et la mise à feu du bûcher par un *Mvandé* avant le début de la cérémonie publique (surtout en l'absence des *Enfouomo*) et les incantations prononcées à ce moment renforcent le caractère sacré.

Aussi, la portée de la flamme de l'*ongoumou* correspond avec celle de l'initiation dans la mesure où son emploi est limité à un seul rituel public l'*Okwandji*, et à un moment où la présence humaine est très importante. Cette portée reflète le comportement et les gestes des initiés-danseurs à l'endroit du *mba-è-ndjobi* avant l'usage des objets culturels et la participation à la danse. Car tout danseur doit éviter que la poussière soulevée par ses pas n'éteigne le feu ou de tomber dans le bûcher. Il doit se prosterner devant la flamme avant le début de chaque rite. La chute est assimilée à un abandon de l'initié par les puissances tutélaires.

Mais, l'une des caractéristiques de la flamme, selon mes informateurs (tant au Congo qu'au Gabon), est son identification au souffle des esprits et génies tutélaires de l'univers Mbéti. D'où les précautions prises pour éviter son extinction impromptue qui correspond à la mise en danger d'une vie humaine, ou à l'essoufflement d'un ancêtre. C'est pourquoi les *Mvandé* doivent la préserver d'un acte malveillant et en rassembler la cendre à la fin du rituel initiatique pour éviter sa dispersion dans le village. La dispersion des cendres pourrait être dangereuse pour les habitants du village. C'est pourquoi ils sont enfouis dans le sol dans un lieu tenu secret.

L'*ongoumo* est non seulement une source de chaleur et de la luminosité; mais elle est surtout un élément purificateur de l'espace villageois qui dilue par sa fumée la dangérosité ou la menace d'une épidémie maléfique. Celle-ci est dispersée par le vent. Cette caractéristique la rapproche du *lebana*, du *mvouli* et des *antsiémi*. Enfin il faut noter que l'allumage de l'*ongoumou* est le premier rite dans l'ordre des séquences publiques de l'*Okwandji* au village tant pour du *léyoho*, pour l'*odjoho okièhè* que pour l'*odjoho onènè*. Et cette tâche (tout comme l'entretien du foyer et son extinction) reviendra durant ces moments à un seul *Mvandé*.

Si l'*ongoumou* purifie l'environnement villageois, le *lebana* vivifie la puissance du Ndjobi, des initiés, des esprits ancestraux, gémellaires et des génies cosmiques.

## 2- Lebana

C'est le fruit mûr de l'arbre *ombana* d'une saveur contrastée (fade et amère) utilisé exclusivement sous forme de mâchure dans le Ndjobi. Son usage rituel est très restreint et lié au renforcement de la puissance des objets culturels ou de celle du Ndjobi lors de divers rituels (l'initiation, le *lembini*, le défi... ) et à l'affirmation de sa transcendance. D'ailleurs sa saveur l'exclut de la consommation courante comme celle d'autres fruits.

---

<sup>92</sup> Rappelons qu'autour du bûcher constitué uniquement de morceaux de l'*ongoumou* sont disposés par ordre hiérarchique à la fois les membres de la direction du fouoyi, les *Mvandé*, les *Aklyongo*, les *Ayangongo* et les objets culturels. Le rite prend un sens particulier à partir du moment où les non-initiés sont associés à la kermesse et que c'est le seul moment où ils seraient en contact avec la puissance affirmée du Ndjobi.

Même les initiés qui l'utilisent à ces moments particuliers n'osent pas le garder longtemps dans la bouche après l'avoir mâché à cause de sa saveur et des démangeaisons qu'il occasionne.

A ce sujet, il est intéressant de revenir quelques instants sur la perception Mbéti des saveurs pour saisir la symbolique des fruits dans la phytothérapie, dans le système magico-religieux et d'autres paramètres du vécu Mbéti. A travers elle, se formalise un mode de définition des fonctions des objets naturels et un mécanisme de leur usage qui les singularisent les uns des autres. Selon qu'un fruit, une écorce, une feuille, une racine... est amer (nkalé), acide (nkala), fade (lebibi) et sucrée (mpiè), on lui attribue une vertu donnée. Un objet qui est amer, acide ou fade contient une propriété curative et nocive. Il devient un adjuvant phytothérapeutique et symbolique pour les objets culturels. Tandis que celui qui est sucré a une valeur nourricière, appartenant à la sphère alimentaire.

Cette classification intègre les uns (le lembana, le béli, le lentsitsagui...) dans le système magico-religieux et phytothérapeutique et les autres (le safou, la mangue, les fruits sauvages comme *les avouma*, *les ambimboli*...) dans le système alimentaire. Il faut nuancer cette catégorisation par rapport aux légumes qui, une fois transformés, perdent souvent leur saveur initiale.

Pour les rites, les Mbéti utilisent généralement deux fruits (le lembana et le béli) et une graine (le lentsitsagui). Le *béli* (la cola) et le *lentsitsagui* ont un usage courant dans les lignages et les familles. Tandis que le *lembana* est réservé aux sociétés initiatiques et aux confréries. Il est utilisé dans le Ndjobi à deux échelles différentes. D'abord lors de la présentation publique des futurs initiés aux esprits et génies cosmiques du Ndjobi. A cette occasion le Mvandé-officiant pulvérise le *lembana* mâché dans leurs mains et sur leur front précédant le geste d'une invocation spécifique. Ensuite, les initiés l'emploient pour dynamiser la force du Ndjobi et leurs objets culturels. Mais cet usage prend un sens particulier lorsqu'il s'agit d'une lutte entre le Ndjobi et les forces maléfiques, notamment dans des rites spéciaux: l'arrêt de la pluie, l'éloignement des tornades et de la foudre du village, la réponse à un défi et la vengeance d'un des leurs. Ce qui montre la supériorité symbolique du *lembana* par rapport au *béli* et au *lentsitsagui*.

Le lembana peut être aussi employé, selon mon informateur M. B, pour accroître les chances de succès lors d'un test ou un examen où il y a un échange verbal entre deux personnes. Dans ce cas, il sort du cadre conventionnel du Ndjobi. Il est probable que la restriction de son usage et de sa possession aux seuls Mvandé et Ayangongo résulte de cette caractéristique. Les *Akliyongo* ne doivent pas le posséder, ni l'employer lors des rituels. Cette restriction est similaire à celle de l'*ossèlè* et du *ndjobi-à-ntsiana*.

Lors d'une pluie torrentielle accompagnée de foudre, par exemple, les Mvandé sillonnent le village en pulvérisant la mâchure du *lembana* sur leur bras gauche orienté vers le ciel, sur la terre et en psalmodiant des formules très précises. Ce rite consiste à renvoyer vers les esprits maléfiques célestes et terrestres (auteurs supposés de cet acte) et à réduire les conséquences négatives sur l'homme et son environnement. Dès lors, on peut saisir la pertinence de la référence au ciel, à l'eau et la terre dans diverses invocations vindicatives à travers lesquelles les Mvandé sollicitent du Ndjobi une sanction mortelle.

- Ndè ki kèsè yolo!Ndè ki noua andja!Ndè ki fouo tolo!

Traduction

- il ne doit ni regarder le ciel, ni boire de l'eau, ni dormir!

Cette pulvérisation du *lembini* est accompagnée par des sifflets d'*antsièmi* et d'*amvouli* qui donnent l'impression d'une confusion bien orchestrée afin de désorienter la foudre de sa cible. Et les invocations prononcées à cette occasion sont assez explicites. Voici le texte de l'une d'elles:

- -Wè Ndjobi, wè lempibi, wè èbonèbiè, wè lèmère, wè éngangli é nguono mè poli!
- / Toi/ Ndjobi/ toi/ l'obscurité/ toi les mollets rougeâtres/ toi/ l'invincible/ des champs/ qui / arracha/
- - okassi ékoba ognini otaba, ho omono' mvoula!
- /la femme/ son cache-sexe/ la laissa nue/ regarde/ la pluie/
- - Hè mvoula oyériha koua, la na mpoho!
- -/Hè / la pluie/ passe/ là-bas/ loin/ du/ village/
- - Ngali kiva ho mpoho!
- / La foudre/ ne tombe pas/ dans la village/
- - Oyériha na souaka, na ntsèhè
- / Passe/ dans la forêt/ dans la savane/
- - Wè Ndjobi, ho mvouoro otini ngali na mpoho
- / Toi/ Ndjobi/ l'homme/ qui envoie/ la foudre/ au village/
- - Obomoua ndè obala.
- / Tue/ le/ du coup/
- - Ndè kinua andja, Ndè kifouo, ndè kikèssè yolo
- / Il :ne doit pas/ de l'eau/
- - Lesinga moli. **Reprise en chœur des initiés** : Angongo a Ndjobi.
- / Activons / la puissance vindicative// La puissance du Ndjobi

Traduction :

- - Toi Ndjobi, toi l'obscurité, toi les mollets rougeâtres, toi la mer ou l'océan, toi qui

déshabilla une femme

- - la laissant nue, observe cette pluie!
- - désoriente la foudre et la tornade du village!
- - qu'elle tombe en pleine forêt ou savane!
- - qu'elle épargne les vies humaines, animales et nos champs!
- - Toi, Ndjobi, si quelqu'un orchestre et oriente cette foudre vers le village!
- -tue-le sur le coup, qu'il ne dorme pas, qu'il ne boive pas!
- -qu'il ne mange pas, qu'il ne regarde pas le ciel!
- - Activons la puissance du Ndjobi. **Reprise en chœur des inities:** la puissance du Ndjobi!

S'agissant du défi qui met aux prises le Ndjobi (en tant qu'institution) à une force nocive, tous les initiés (y compris les chefs du *fouoyi*) sont rassemblés soit dans l'*olèbè* soit dans le *fouoyi*. En raison de la gravité donnée au rituel, tous les actes déterminants sont exécutés uniquement par l'*Onga-fouoyi* ou le *Mvandé-à-nkobè*. Les invocations prennent l'allure d'une vindicte populaire; aucun aspect, même sordide n'est occulté. Ainsi les initiés procèdent de la même manière avec la symbolique de la main levée au ciel, suivies d'une pulvérisation du *lembana* sur les scarifications (*letemba*) et de multiples tapes de la main droite sur le bras gauche, martelant avec force la sanction souhaitée: une mort subite, un accident ou une paraplégie...

Ainsi les dégâts matériels causés par une tornade au collège de Tsama (l'arrachement de la toiture du bâtiment central abritant les salles de cours et la direction) et par la foudre (l'incendie d'un bosquet proche du village) nous ont offert l'occasion d'assister à un rite particulier lié à ces deux faits (le 18 avril 1989) puis lors de l'*Okwandji* du 12 au 13 juin de la même année. Bien qu'il s'agisse de deux faits naturels qui se produisent un peu partout dans le monde et dont l'interprétation scientifique établit une causalité naturelle et objective entre des phénomènes célestes; la foudre qui tombe dans un champ (détruit la production), dans le village (tue des animaux domestiques, tue un homme, détruit une habitation) et la tornade qui emporte la toiture du collège; le contexte de conflictualité entre les grands villages sur fond d'accusation de sorcellerie et de divers manoeuvres tendant à stopper l'implantation des structures étatiques sur un site donné lui confère ici une connotation mystique et maléfique. Et cette interprétation des faits est basée sur des éléments qui récusent la validité des arguments scientifiques. D'abord le constat: le choix du lieu, du moment et de l'objectif; ensuite le questionnement découlant de ce type de fait: pourquoi le choix du collège au lieu de la forêt? Pourquoi ce fait a-t-il lieu à quelques mois des examens de fin d'année...? Autant d'arguments qui concourent à privilégier la thèse d'un acte de sorcellerie orchestré par ceux qui n'ont jamais accepté l'installation du collège à Tsama.

C'est à l'occasion de ce type de faits que l'usage du *lembini* est déterminant pour le

Ndjobi et les initiés et surtout l'option vindicative et mortelle clairement affichée. Signalons que le jour où ces deux faits se produisirent, fut organisé conjointement par le chef du village et de l'*Onga-fouoyi* de Tsama un rituel spécial avec les mêmes intentions. Dans cette perspective, l'une des invocations prononcées plus de quatre fois lors l'Okwandji situe bien les enjeux. Elle associe l'existence du collège, la place de Tsama dans la contrée et le rôle du *fouoyi*; d'où une forte mobilisation des initiés, des esprits et des génies cosmiques et du Ndjobi pour endiguer cette tentative de déstabilisation maléfique. Car l'atteinte d'un village-*fouoyi* démontre la faiblesse du Ndjobi dans la sécurisation des lieux-dits sacrés et une remise en cause du principe de leur inviolabilité.

Voici le texte de l'incantation.

- - Wè Ndjobi, wè Lémpibi, wè Lékarahi, ho mvouro omouoho!
- / Toi/ Ndjobi/ toi l'obscurité/ toi/ la crampe/ un homme/ vivant/
- - atiniga angali aya nava ko Tsama!
- / qui envoie/ des foudres /venir/ / tomber/ à Tsama/
- - agnalaga andzo, lecoli!
- / détruisent/ les maisons/ l'école/
- -Hè Ndjobi wè okouara ndè!
- /Hè/ Ndjobi/ si tu attrappes/ le /
- -otsaki ndè nki éténi dziélé; obominga ndè obala!
- / Coupes/ son/ cou/ morceaux/ deux/
- -lesinga moli - **Reprise en chœur des initiés** : Angongo a Ndjobi!
- /Activons / la puissance vindicative// la puissance/ du / Ndjobi/

Traduction :

- -Toi Ndjobi, toi l'obscurité, toi la crampe,
- - quiconque envoie la foudre s'abattre sur Tsama, dévastant maisons et écoles!
- -toi Ndjobi - si tu le tiens!
- - Tranche-lui le cou en deux!
- -tue-le sur le coup!
- -Activons la puissance du Ndjobi : **Reprise en chœur des initiés** : la puissance du Ndjobi!

Cet exemple du collège de Tsama ne suffit pas à lui seul pour esquisser la symbolique du

*lembana*; mais il nous permet de jauger son importance à la fois dans le système magico-religieux (dans les rituels du *lembini*, de l'initiation, de l'expiation... ) et dans le vécu quotidien du Mbéti (désorienter la tornade, la foudre des objectifs villageois et des plantations agricoles). Le *lembana* intègre donc ce corpus d'éléments transformés en mâchure, en poudre ou en liquide... dont l'utilisation ou l'association avec d'autres composantes constitue un gage indéniable d'efficacité. Aussi, j'ai observé que pendant l'*Okwandji* tous les objets cultuels et le *ndjobi-à-ntsiana* étaient saupoudrés de cette mâchure du *lembana*. Cette puissance comporte des interdits (*Anglii*) qu'il est absolument nécessaire de connaître et de respecter; sinon les objets cultuels n'auront aucune efficacité magique.

En outre, il faut intégrer ce statut dans l'optique de l'efficacité symbolique qui est liée aux effets de la salive et du souffle humain. En effet, un fruit, une racine ou une feuille, par exemple, acquiert une efficacité magique à partir du moment où l'homme les transforme en mâchure incorporant la salive et la puissance du verbe. Car, la salive pulvérisée sur un individu - pour le Mbéti- n'est pas une simple sécrétion humaine<sup>93</sup> mais un adjuvant de sécurisation et de protection. Ainsi lors d'une séparation (pour un long séjour) entre les parents et leurs enfants, le rituel de base qui permet d'atténuer son effet psychologique et de sécuriser les enfants ou de leur souhaiter une issue heureuse à toute leur entreprise est la pulvérisation par le parent dans leurs mains, sur leur front, sur leur poitrine le *lentsintsigui* ou le *béli* mâché. En effet, la salive comme le souffle et le sang sont la vie. Et l'homme cesse de vivre dès qu'il perd l'usage de ces éléments. C'est pourquoi la transformation en mâchure et la pulvérisation du *lembana* dans l'air, sur les objets rituels et sur le bras gauche dans des rites importants dans la mesure où ils permettent de dégager une puissante force émanant à la fois du fruit, des invocations, de la salive et du souffle de l'initié. Cette caractéristique lui confère un rôle aussi important que celui du sang du volatile, de la gazelle, du chyme du caprin et d'autres éléments dans les rituels du Ndjobi.

#### IV-LES ANIMAUX SACRIFICIELS

---

Les Mbéti n'utilisent pas un terme générique pour désigner le rite sacrificiel. Qu'il s'agisse de la divination, de l'expiation d'une faute, de la neutralisation d'un objet maléfique, de la rupture symbolique d'un lien avec les esprits ancestraux ou avec une force surnaturelle, de l'officialisation d'une implantation d'un nouveau village ou d'un sanctuaire... accompagné d'un sacrifice d'un animal ou d'un volatile, le nom employé est généralement composé et correspond à la finalité du rite sacrificiel: *Hokia ntsoso* (égorger le poulet) pour le sacrifice du gallinacé; *Ndjobi aléla ntaba* (qui signifie littéralement le Ndjobi a pleuré le ntaba) désigne celui du caprin; ou *séri-è-ndjobi* (qui signifie le séri du Ndjobi) pour indiquer le sacrifice de la gazelle.

<sup>93</sup> A la différence du rhume et de la sueur, la symbolique de la salive est quelque peu similaire à celle du sperme chez les Mbéti bien que leur procès de production soit différent. Le sperme donne la vie à travers l'acte sexuel tandis que la salive pulvérisée sur un individu sous-tendue par des invocations spécifiques la vivifie. Cet acte a pour objet de sécuriser l'individu. Comme la salive et le sperme proviennent des actes volontaires et contrôlés par l'homme, et qu'ils représentent son intériorité, on comprend pourquoi leur symbolique est particulière dans le système magico-religieux Mbéti.

La diversité des noms est liée à la multiplicité des sacrifices et de leur finalité dans la société Mbéti. Ce qui peut poser quelques difficultés aux chercheurs, car il faut distinguer les usages langagiers courants de ceux liés au phénomène magico-religieux. Ces derniers sont spécifiés par leur sémantique symbolique qui occultent la finalité du rite et mettent souvent en évidence la complexité du phénomène magico-religieux. Par exemple, les Mbéti disent *hohia lembini* (qui signifie littéralement faire le piège du lembini) pour indiquer le rituel du *lembini* qui n'a aucune similarité dans sa réalisation avec le piège traditionnel (tanga ou oyèrè utilisé pour capturer un gibier). Mais la similarité entre est caractérisée par leur finalité: tuer en serrant, en emprisonnant. Le *lembini* comme le piège traditionnel ont été conçus pour donner la mort quelle que soit la nature de la victime.

Ainsi dans bon nombre de sociétés africaines, la fonction, les mécanismes de réalisation, les officiants du sacrifice et les animaux sacrificiels (comme dans d'autres sociétés) varient selon la symbolique de l'animal, l'attente des participants et la stratification sociale, et surtout selon les esprits sollicités. Chez les Mbéti le chyme du cabri sert d'élément de neutralisation d'un objet magique nocif ou d'une force nocive. Le chyme intervient donc dans la plupart des cas dans les rites de séparation et de déliaison dans la mesure où il rompt le lien symbolique entre les esprits maléfiques et leur victime ou encore entre le déviant et les puissances qui l'ont sanctionné. Il s'agit des rites qui ont lieu à la fin du procès thérapeutique lorsque de rompre le lien symbolique entre le malade et les esprits ensorcellantes ou lors du rite propre au Ndjobi qui neutralise le *lembini*. Dans ces conditions, le chyme est associé à d'autres éléments constituant une mixture magique.

Tandis que chez les Thonga (étudiés par Junod cité par L. Heusch de, 1986, p 121), le chyme du caprin souligne -dans une alliance matrimoniale- l'antagonisme des futurs alliés et la séparation brutale de la jeune fille de son groupe familial. Les neveux sont les acteurs principaux du procès sacrificiel. C'est autour de la chèvre que les Thonga construisent de manière préférentielle leur système sacrificiel. Et la valeur symbolique de l'animal apparaît principalement dans les rites de mariage et de deuil.

Chez les Mbéti, le caprin et le gallinacé ont valeur de don dans les échanges intra ou interlignagers. A ce niveau, il n'y a pas de sacrifice puisque le don n'introduit pas les notions de mort et d'appropriation du pouvoir de l'animal par l'homme. Concernant le mariage, par exemple, qui est une sorte d'alliance entre des lignages, il n'y a pas nécessité de sacrifice parce qu'il n'a pas un enjeu de pouvoir; d'autant plus que la femme même mariée est toujours membre de ses lignages et n'appartient pas aux lignages de son époux. Par contre le sacrifice a lieu pour les rituels de divination, d'expiation ou de rupture d'un interdit, des procès de chasse ou d'agriculture, de l'implantation d'un nouveau village ou d'un sanctuaire... Dans ces cas les animaux sacrificiels seront la gazelle, le coq et le cabri.

Il y a là une différence dans la symbolique des animaux entre les peuples de pasteurs et d'agriculteurs ou de chasseurs. Chez les agriculteurs et les chasseurs, la chèvre, le poulet et surtout les animaux sauvages servent d'animaux sacrificiels. Le caprin et le gallinacé qui ont une valeur de don dans les relations sociales sont élevés de manière artisanale dans tous les groupes domestiques. Tandis que chez les peuples pasteurs, la vache a ici une valeur symbolique inconnue chez ceux qui n'ont pas de vaches.

Au-delà des caractéristiques du sacrifice qui varient d'une société à une autre, il se dégage une constance. 'Le sacrifice est un acte religieux qui, par la consécration d'une victime, modifie l'état de la personne morale qui l'accomplit ou de certains objets auxquels elle s'intéresse'<sup>94</sup>. Car il établit et renforce les liens entre l'homme et les esprits sacrés dans diverses circonstances, ou les associe les uns aux autres pour un destin commun. Mais le rite sacrificiel d'un animal est important dans le système magico-religieux Mbéti à partir du moment où il a lieu lors des circonstances particulières où il y a un risque pour la vie humaine ou pour l'organisation sociale. C'est pour cela que son organisation revient exclusivement aux devins-guérisseurs ou aux *Mvandé* (pour le Ndjobi) et qu'il est rare chez les Mbéti. Ce qui renvoie donc à la gravité de l'événement afférent.

En somme le rite sacrificiel Mbéti met en évidence trois schèmes institutionnels : une relation limitée dans le temps entre l'homme et la puissance propitiée, une relation réciproque irréversible et une rupture de relation. Dans le premier cas, la communication cessera avec l'accomplissement du rite. Dans le second cas, la relation perdurera après la réalisation de l'acte sacrificiel. Tandis que, dans le dernier cas, le sacrifice rompt la relation avec la puissance propitiée à la suite d'une transgression d'un *nglil* (plur : Anglil). Il y a donc trois principes: l'établissement, la perpétuation et la rupture. C'est de ces trois principes dont il sera question au cours de cette analyse du *séri*, du *ntsoso* et du *ntaba* dans le Ndjobi.

### 1- Seri : la gazelle

Le *séri* est - à la différence des autres animaux sacrificiels- la seule bête sauvage sur l'existence de laquelle l'homme n'a aucune emprise réelle. Ceci pour deux raisons pertinentes: son sacrifice doit être rapproché de celui de l'homme qui fut pratiqué dans les anciennes sociétés initiatiques d'une part; et il a lieu une fois et uniquement lors de l'installation officielle du *fouoyi* dans un village d'autre part. Tandis que le sacrifice du *ntaba* et du *ntsoso* est pratiqué de nombreuses fois dans l'année selon les attentes rituelles. Cette caractéristique du sacrifice du *séri* le lie directement à la fonctionnalité d'un *fouoyi* et de la société initiatique en général. Il s'inscrit dans le cadre d'appropriation des vertus de l'animal par l'homme à travers la chasse (par exemple) dans la mesure où le sacrifice a lieu pour la mise en fonction du *fouoyi*. Et le Ndjobi s'assure de cette manière le contrôle des différents paramètres du vécu de l'homme en les intégrant dans son corpus fonctionnel. Car le *séri* est capturé au cours d'une chasse (au filet) collective et spéciale qui associe les initiés et les non-initiés d'un village ou d'une contrée. Cette chasse collective, dont le produit n'est pas distribué entre les participants mais est destiné au Ndjobi, introduit l'aspect de la coopération ou de l'association des forces et de l'unicité des habitants d'un village. L'effort collectif est sollicité pour réaliser un objectif à visée communautaire. Dans ces conditions, l'animal est utilisé comme un adjuvant de l'efficacité magique. En réalité, l'homme s'assure par ce processus la maîtrise de tous les éléments symboliques de son univers susceptibles de générer un pouvoir magique.

Il importe de préciser la différence entre le sacrifice du *séri* pour le Ndjobi et l'usage thérapeutique du *séri* sacrifié chez les Mbéti. Ils se différencient par leur finalité et son

---

<sup>94</sup> Hubert (H) et Mauss (M) cité par Cartry (M) in Dictionnaire d'anthropologie et d'ethnologie. p, 643

organisation. En effet, le sang du *séri* est employé traditionnellement comme adjuvant dans la phytothérapie relative à la maladie appelée '*Ntali*'<sup>95</sup>. Pour cette pathologie, le sacrifice du *séri* a lieu à la fin du procès thérapeutique pour rompre le lien symbolique entre le malade et l'agent pathogène. Le guérisseur compose une mixture à partir du sang de l'animal sacrifié et d'autres éléments végétaux que le malade absorbera et avec laquelle il se fera masser tout le corps. Cette mixture le dotera d'une immunité définitive contre cette pathologie. Voici comment est effectué ce rite.

L'officiant de l'épreuve (aidé par une autre personne) égorge le *séri* et recueille immédiatement une partie de sang encore pure dans une sorte de jarre. Elle est destinée à la première phase décrite ci-dessus. L'autre partie est aussitôt absorbée oralement par le patient pour purifier son sang contaminé par le *ntali*. C'est à la suite de ce rite que l'officiant effectue deux incisions avec une lame de rasoir sur le patient (au niveau des articulations : les coudes ou les genoux). Il recueille quelques centilitres du sang du malade contaminé par le *séri* auxquels il associe à un objet symbolique (appartenant au malade) et une autre mixture. Cet objet peut être une pièce de monnaie, un morceau d'un vêtement qu'il a déjà porté. La nouvelle mixture ainsi obtenue est introduite dans la gueule du *séri*. Cette épreuve est consacrée par une invocation circonstanciée prononcée par l'officiant. Ce rite entérine la guérison du malade par le transfert symbolique du *ntali* sur la bête sacrifiée. C'est pour cela qu'elle doit être détruite pour ne pas transmettre la maladie aux éventuels consommateurs.

Dans le Ndjobi, dès la capture de la gazelle, la chasse est interrompue. Le *séri* est amené dans l'enclos encore non consacré. Là les Mvande-officiants l'égorgent aussitôt, recueillent la totalité de son sang et en font un usage conventionnel. Comme le sang représente à la fois la personnalité, l'intériorité et la motricité de tout être, son don procédera aussi d'un transfert du patrimoine intérieur et établit un rapport étroit entre le donneur et le receveur. D'où l'apparente facilité du Ndjobi à dénouer des situations délicates comparables à l'adresse du *séri* pour échapper aux fauves ou aux chasseurs. Ce sacrifice du *séri* remplacerait celui de l'homme qui était, jadis, effectué lors du décès d'un grand chef de clan, d'un célèbre guerrier... Il s'agissait de sacrifier le mort et de préparer son intégration dans l'univers ancestral. Le sacrifice était le rituel qui caractérisait la réputation d'un chef de clan et surtout son statut par rapport à d'autres individus dans le système Mbéti.

Dans le cadre du Ndjobi, le sacrifice du *séri* scelle une sorte de pacte - lors de la mise

---

<sup>95</sup> Le *ntali* (serpent) peut être similaire à l'hémophilie mais il est héréditaire, transmis à la fois par l'homme et la femme. Outre cette transmission naturelle, le *ntali* peut être l'oeuvre d'un sorcier. Ce dernier déposera dans un étang, un lac ou une partie d'un cours d'eau où ont lieu les bains publics (surtout des enfants), les objets maléfiques portant 'l'agent pathogène' du *ntali*. Et ceux qui s'y baigneront contracteront la maladie. D'où sa fréquence dans certaines parties du pays Mbéti qui amène les parents à prendre diverses précautions dès la naissance d'un nourrisson. Le dépistage du *ntali* est obligatoire, pour certains parents porteurs ou pour ceux qui vivent dans des zones à risque, auprès du *Nga-ntali* (le spécialiste) dès les trois premiers mois de la grossesse. Lorsqu'il n'est pas décelé à cette période, ni dès les premières années d'existence de l'enfant et que celui-ci a dépassé le cap fatidique de la quinzaine d'année, aucune thérapeutique ne pourra l'éradiquer. Il faudra se résoudre à soigner la maladie pour limiter l'effet sur la future progéniture. Par contre lors d'un décès qui présente les caractéristiques du *ntali*, le *Nga-ntali* procède à l'autopsie. La présence d'un cordon de sang noirâtre le long de la colonne vertébrale jusqu'au coeur sera la preuve des effets du *ntali*.

en fonction du *fouoyi*- entre les esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques, les esprits des Ankani et le pouvoir de l'homme, entre les vertus des herbes, des écorces, des animaux sacrifiés...et l'homme. Lesquels constitueront désormais une force unique, transcendante et omniprésent. Cette emprise grandissante du Ndjobi sur l'univers de l'homme s'étend aussi sur les animaux domestiques comme le *ntaba* et le *ntsoso*; ce qui le rend plus fragile d'autant plus que les éléments de son vécu sont désormais sous son contrôle.

## 2- Ntaba et ntsoso : le caprin et le gallinacé

Dans le système magico-religieux Mbéti, le chien, le chat et les oiseaux domestiques (autres que le gallinacé) ne sont pas utilisés dans les rites sacrificiels pour des raisons qui proviennent probablement de leur comportement ou d'autres caractéristiques qui ne leur confèrent pas une symbolique pertinente. Il privilégie plutôt le caprin et le gallinacé qui ont ici une double symbolique concernant le don et le phénomène magico-religieux. Dans les échanges interpersonnels, ils sont un élément de prestige par excellence. Ainsi lors de la réception d'un hôte *Ndjia* (un étranger) dans son domaine, le chef de lignage doit sacrifier un poulet ou un caprin consommé collectivement (par les membres du groupe et le *ndjia*) pour marquer à la fois l'intensité des relations et l'importance statutaire du visiteur. C'est une façon très significative de lui souhaiter la bienvenue, de le présenter aux ancêtres tutélaires et de lui témoigner l'hospitalité du groupe lignager. A partir de cet acte, le visiteur n'est plus un étranger dans le lignage mais un associé sur lequel les esprits ancestraux veilleront comme s'il était un des leurs. Cet acte collectif de consommation du caprin établit de façon symbolique le lien entre les vivants des lignages et entre leurs esprits ancestraux respectifs. Le sacrifice d'un animal et sa consommation devient donc un acte intégrateur. Tandis que le don d'un caprin ou d'un gallinacé, au moment de retour du visiteur, est plutôt un acte de pérennisation des rapports inter ou intra-lignagers, de partage de la richesse matérielle et de rapprochement entre les esprits ancestraux des deux parties. C'est pourquoi l'animal donné n'est jamais tué aussitôt mais plutôt inclus dans le bétail existant chez l'acquéreur.

Par contre la symbolique d'un animal (dans le cadre du don) dans le mariage renvoie à l'idée de la reproduction sociale ou de la fécondité du couple. C'est pour cela le lignage de l'époux ne doit donner qu'un animal femelle (synonyme de la reproduction de l'espèce). Et la stérilité de l'animal est parfois perçue comme un mauvais présage dans la capacité de reproduction du couple; surtout si l'épouse tarde à être enceinte. Ces différentes caractéristiques font du gallinacé et du caprin des éléments du patrimoine lignager (ils ne sont pas seulement des bêtes domestiques) au même titre qu'une propriété foncière, un filet de chasse, une maison, un fusil... auxquels les membres du lignage sont attachés. D'où la nécessité de leur élevage.

Outre cette symbolique sociale, le caprin et le gallinacé ont acquis la symbolique sacrée à partir du moment où les Mbéti ont découvert et maîtrisé quelques-unes de leurs vertus: la capacité du chyme (du caprin) de neutraliser tout objet magique et la faculté divinatoire du gallinacé. Néanmoins, nous devons préciser que dans les rituels du Ndjobi et d'une autre pratique culturelle, la préférence des officiants porte plus souvent sur les mâles que sur les femelles. Car le système de représentation Mbéti lie l'efficacité magique

à la masculinité et redoute la puissance nocive des femelles. A partir de cette représentation, le cabri et le coq sont devenus les deux bêtes domestiques les plus sollicitées dans les domaines magico-culturel, phytothérapeutique et divinatoire. Mais le coq l'est davantage parce qu'il connaît une diversité d'usage dans beaucoup de domaines de grande et de moindre portée (tels que l'imploration d'un ancêtre, des jumeaux ou la divination). Ils interviennent chacun selon une échelle de valeur différente; d'où une hiérarchisation et une complémentarité de leur usage dans le Ndjobi. Généralement l'utilisation rituelle du cabri est consécutive aux résultats du 'procès divinatoire' effectué sur le coq<sup>96</sup>. Le Ndjobi reprend donc les procédés traditionnels qui existent depuis des lustres en leur conférant une toute importance, liée cette fois-ci à son identité et à sa finalité.

Dans le domaine thérapeutique Mbéti, le sacrifice du coq intervient à un moment crucial où le procès divinatoire par le gallinacé devient déterminant. Et surtout quand toutes les autres procédures n'ont pas donné les résultats escomptés. Dans ce cas précis la maladie n'est plus naturelle et le procès divinatoire aura pour but d'identifier 'l'agent pathogène' maléfique ou de déterminer son origine. Pour ce faire, on prendra en compte des paramètres comme le principe de la responsabilité collective (pour une faute commise par un membre du lignage) et la non-appartenance de l'auteur au lignage du malade (les amis, les collègues de travail...). Mais à la différence du rite traditionnel, il s'agit dans le cadre du Ndjobi de déterminer si la maladie lui est imputable ou non.

Voici comment s'effectue le rite sacrificiel du poulet dans un procès divinatoire traditionnel chez les Mbéti.

Le sacrificateur trace d'abord sur le sol un cercle, devant le domicile du chef lignager, qu'il répartit en quartiers correspondants aux catégories de personnes: le père, la mère, les grands-parents paternels et maternels, l'oncle, les amis... Il étend sur chaque ligne de la poudre de l'argile rouge. Il saupoudrera de l'argile blanche sur le centre du cercle et la tête du volatile. Puis le sacrificateur disposera ces personnes ou leurs représentants autour du cercle au bout d'une ligne correspondant à leur statut. Ensuite il psalmodie quelques incantations sollicitant l'appui des esprits ancestraux et des génies cosmiques pour la réussite du rite. Il notifie aussi à haute et intelligible voix ses motivations et les résultats escomptés, le tout ponctué par une pulvérisation de mâchure de *lentsintsagui* sur le volatile.

A la fin de cette phase préliminaire, le sacrificateur, d'un coup sec, tranche (avec l'aide d'une personne choisie dans le public) le cou du gallinacé et place soigneusement sa dépouille au point central du cercle. Le volatile se débat dans le cercle et peut en sortir. L'endroit où s'achève sa course mortelle et son itinéraire (rectiligne ou sinueux) sont analysés rapidement par l'officiant du rituel. S'ils correspondent à une place occupée par une personne donnée, cette dernière est alors désignée comme l'auteur de la maladie. Il arrive que le volatile soit inerte après son sacrifice ou qu'il sorte du cercle en traçant un itinéraire sinueux qui ne permet pas de manière explicite une analyse des données. Dans ce cas le sacrificateur reprend le procès sacrificiel.

---

<sup>96</sup> Sauf pour l'annulation de l'initiation d'un *nga-ndjobi* consécutive à une transgression grave d'un interdit; ou pour un différend opposant un *nga-ndjobi* à un *konfouomo* nécessitant une égalité de droit des deux protagonistes devant l'oracle.

Dans la plupart des cas, le mouvement du gallinacé est très explicite en traçant une trajectoire rectiligne et finit sa course mortelle sous les pieds d'une personne. Le résultat du rite divinatoire, dans ces conditions, ne fera plus l'objet d'analyse particulière de la part du sacrificateur. Il est irrévocable et le lignage devra alors suivre la procédure adéquate pour résoudre le problème posé. C'est à partir de ce moment que la personne soupçonnée peut faire les aveux ou que le lignage peut élargir la chaîne des responsabilités jusqu'à l'implication des ancêtres (à travers leur représentant vivant).

Mais la simplicité apparente de l'acte sacrificiel ne peut laisser supposer que sa réalisation soit aussi facile. Il faut à la fois maîtriser les invocations (leur contenu en fonction des cas et des puissances sollicitées), ses différentes phases, respecter les normes de l'efficacité magique, des vertus du volatile et des divers objets utilisés et surtout, pour l'officiant, être reconnu comme un véritable sacrificateur par ses pairs dans une contrée. Cette maîtrise provient d'un long apprentissage auprès d'un autre sacrificateur. Si bien que les sacrificateurs ne sont pas nombreux dans le terroir Mbéti. Ce sont les mêmes qui sont sollicités partout dans le pays Mbéti. Enfin, c'est l'épilogue du rite qui précise la responsabilité d'une personne dans une affaire d'ensorcellement qui les rend crédibles. C'est cette capacité de divination du volatile qui est utilisé dans le système thérapeutique Mbéti.

Cette description concerne le rituel effectué en dehors du système Ndjobi. Il est certain que son organisation peut être modifiée dans le Ndjobi d'autant plus qu'après avoir révélé la responsabilité du Ndjobi, il faudra préciser la nature de la faute (sa gravité ou non). C'est à partir de la nature de la déviance que l'on déterminera les différents procédés à suivre: soit une initiation obligatoire, soit une annulation de l'initiation du déviant, soit le traitement de la maladie nécessitant le sacrifice d'un caprin...

Si le sacrifice du volatile cherche à déterminer l'implication du Ndjobi dans une maladie, celui du caprin répond à trois préoccupations principales: la première est consécutive au sacrifice du volatile; la seconde est liée à la nécessité d'annuler l'initiation d'un sociétaire et la troisième concerne la neutralisation des objets maléfiques. Le sacrifice du caprin est lié exclusivement à la gravité de la maladie ou de l'acte commis par un individu. Dans ces conditions, *l'Ondouona-ndjalé* et les *Mvandé*-officiants doivent procéder à l'expiation de la transgression. Comme on dit en Mbéti : *Ndjobi aléla ntaba* qui signifie littéralement Ndjobi pleure le poulet. En d'autre terme le Ndjobi exige le sacrifice d'un gallinacé. Ils doivent aussi réussir à infléchir l'ardeur des esprits courroucés. Ainsi, on appliquera le principe de substitution (de l'homme par l'animal) lors d'une tentative manquée de suicide qui est considérée comme un homicide ou pour un homicide avoué qui est sanctionné par la mort de l'auteur. Les *Mvandé*-officiants immolent le caprin sur le lieu de la tentative et répandent le chyme du cabri sur le sol, les herbes, les arbustes... après une longue procession rassemblant exclusivement les éminents *Mvandé* du *fouoyi*<sup>97</sup>.

Ce rite a pour objet de rompre le lien maléfique entre la victime et les forces agissantes du Ndjobi d'une part; et de revitaliser son immunité d'autre part. Et d'une manière générale de rétablir une certaine harmonie dans les relations entre les hommes

---

<sup>97</sup> L'animal ne sera jamais consommé parce qu'il est considéré comme une dépouille humaine

et le Ndjobi. Tandis que la procédure concernant les rites comme la neutralisation d'un objet maléfique et l'annulation d'une initiation ne comporte pas cette dimension dramatique. Le rite repose sur l'aspersion du chyme du caprin sur l'objet maléfique et sa destruction<sup>98</sup> pour l'une; et l'aspersion du chyme du caprin sur les objets cultuels appartenant à l'initié déviant et l'absorption par ce dernier d'une mixture spéciale qui annihile son pouvoir magique acquis lors de l'initiation pour l'autre.

Il importe de souligner que toutes les pathologies liées au Ndjobi ne sont pas nécessairement traitées par les rites sacrificiels d'animaux. Pour certaines, l'administration au patient des *apoli-à-ndjobi* suffit pour qu'il recouvre sa santé; surtout si la cause ne mérite pas un procès thérapeutique complexe. Autrement dit l'usage rituel du chyme du caprin est réservé à des situations très graves et dramatiques. Ce qui explique sa rareté.

Le chyme du caprin est donc une substance particulière par rapport au coeur, aux poumons, au sang qui représentent la personnalité de l'animal et sont des organes cultuels par excellence utilisés couramment pour les offrandes destinées aux esprits ancestraux, gémellaires... Leur usage rituel est généralement synonyme de rapprochement entre les esprits ancestraux et les humains, de la redistribution des produits du travail, de la solidarité intra-lignagère et de la vitalité des liens. Tandis que le chyme du caprin introduit la notion de rupture de liens et de déviance grave. Ce qui remet en cause un certain équilibre au sein d'un système donné. Le chyme du caprin a acquis cette symbolique par la nature de ses éléments constitutifs. Car, il est constitué des restes de la nourriture des humains et d'une diversité d'herbes, de graines, de fruits, d'écorces et de feuilles... dont les composants chimiques ont certainement une capacité à neutraliser les objets magiques de tout genre. C'est donc cette capacité de neutralisation que les initiés ont su maîtriser et utilisent dans le système Ndjobi et le système magico-religieux Mbéti.

C'est de cette caractéristique que provient l'interdit, tant dans le Ndjobi que dans d'autres pratiques cultuelles, d'administrer sur le corps d'un individu le chyme du caprin. Il est utilisé uniquement sur des objets censés représenter un pouvoir maléfique. C'est certainement pour ces mêmes raisons que son usage dans le Ndjobi n'a lieu qu'à la fin du procès thérapeutique ; c'est-à-dire au moment de rompre le lien symbolique entre l'homme et une puissance magique quelconque. Car administrer le chyme du cabri sur le corps du malade annihile toute la force, la puissance protectrice que tout être semble posséder naturellement dès sa naissance. Autrement dit, le chyme détruit son immunité et l'expose, le rend vulnérable à toute agression des forces nocives. La rupture du lien entre la malade et l'agent pathogène s'opère symboliquement par la coupure d'une fine liane (emblème du lien symbolique) recueillie dans la forêt. Deux personnes la tiennent par les extrémités - après une invocation des esprits tutélaires- l'officiant la coupe et l'enduit du chyme. En sus, l'officiant prendra la précaution de la jeter dans la nature afin d'éviter tout autre usage.

Enfin l'analyse de la symbolique des objets et des substances rituels appelle quelques remarques. D'abord la maîtrise du mécanisme de transformation des vertus ou

---

<sup>98</sup> Tout rite est marqué par une invocation.

des composants chimiques des vestiges humains et des éléments de la faune et de la flore en une force bénéfique ou maléfique donne à certains initiés un pouvoir certain dans le système Ndjobi et dans la société Mbéti. Pouvoir qui est exercé de manière implicite, par exemple, lors des rituels du Ndjobi. Cette sorte de monopole des connaissances par un groupe d'hommes, le mode de leur transmission d'un individu à un autre ou d'une génération à une autre en font une catégorie particulière et l'objet de spéculations diverses. Certains de ses membres sont souvent soupçonnés d'actes de sorcellerie ou de cupidité; et la société initiatique sera identifiée à une sorte d'association de sorciers. Ce qui aboutit à une polarisation de la société Mbéti entre les sorciers désignés et les victimes impuissantes.

Ensuite on observe une sorte de généralisation de cette perception négative à l'ensemble des détenteurs des connaissances et du pouvoir (quel que soit le domaine, la nature ou le niveau). Les intellectuels, les commerçants, les fonctionnaires, les devins-guérisseurs, les initiés (Mvandé) du Ndjobi sont les premières personnes visées. Et une quelconque réussite ou une promotion professionnelle fait l'objet de cette spéculation au point que les capacités physiques, intellectuelles, morales... de l'homme sont sous-estimées et dévalorisées. Les capacités de l'homme sont tributaires du pouvoir des objets cultuels ou des objets maléifiques. En somme cette perception négative du rôle des détenteurs des connaissances dans le domaine magico-religieux est symptomatique de leur pouvoir dans la société Mbéti et de la place du Ndjobi dans le système structurel Mbéti. Elle renvoie aussi à la manière dont le Ndjobi est présenté par les initiés comme un danger social qu'ils sont les seuls capables de circonscrire et contenir dans un espace donné et à transformer une force dynamique et bénéfique à la communauté entière. Mais il demeure un danger pour les déviants. Cette tendance à présenter le Ndjobi comme un danger social et non une institution publique est très manifeste lors de l'Okwandji où les initiés insistent plus sur des aspects liés à la dangerosité, à la répression, sur la mort des déviants ...

### TABLEAU RECAPITULATIF DE LA STRUCTURATION DE L'OKWANDJI

Le tableau récapitulatif de la structuration de l'*Okwandji* reconstitue sa chronologie effective durant deux jours et deux nuits consécutifs. Les horaires sont approximatifs et correspondent à quelque chose près à la réalité, bien que tout ne soit pas minuté par les organisateurs comme l'indique ce tableau. Il simplifie en quelques traits la lecture de l'organisation de l'Okwandji pour en établir une sorte de fiche signalétique.

#### PASSANTERE

Lieux cultuels	Horaires	Séquences	Chants
La forêt et le fouoyi	8 h- 16h	-Départ des initiés pour le fouoyi - Rassemblement des initiés à l'entrée du fouoyi ponctué par des incantations destinées	Chants sacrés liés au Ndjobi, à l'Onkéra, à l'Onkani, aux esprits ances-traux...

Lieux cultuels	Horaires	Séquences	Chants
		aux esprits du Ndjobi - Entretien du fouoyi - Cueillette et ramassage des écorces, des feuilles, des fruits, de l'argile... dans la forêt - Composition des différentes mixtures magiques incantations et rites de revitalisation de la puissance du Ndjobi et des initiés -Retour des initiés au village	

ODJOHO OKIEHE

Lieux cultuels	Horaires	Séquences	Chants
Olèbè et Mba-è-ndjobi	20 h-24h	-Rassemblement des initiés autour du <i>Mba-è-ndjobi</i> - Incantations destinées aux esprits tutélaires du Ndjobi pour solliciter leur bienveillance et leur participation active au rituel. -Danse publique autour du Mba-è-ndjobi à laquelle participent les initiés et les non-initiés -Fin de la cérémonie et retour des initiés et des spectateurs dans leur foyer	- Chants sacrés (idem) et moraux (liés à la socialisation pendant la 1 <sup>ère</sup> séquence (20 h- 22 h) -Chants distractifs (liés aux faits divers anciens et contem-porains ) et moraux (idem) pendant la 2 <sup>ème</sup> séquence(20h-24h)

LEYOHO

Lieux cultuels	Horaires	Séquences	Chants
<b>Olèbè-a-ndjobi</b>	8 h	<b>-Départ des initiés pour le fouoyi</b>	
Fouoyi	<b>8 h -16 h</b>	<b>-Réclusion des initiés dans le fouoyi</b>	<b>Chants sacrés (idem)</b>
<b>Village</b>	16 h	<b>-Retour au village des initiés</b>	<b>Chants sacrés (idem)</b>
<b>Mba-è-ndjobi</b>	<b>16h-16h30</b>	-Rassemblement des initiés autour du mba-è-ndjobi -Début du rituel public par des incan-tations et rappel des raisons de sa réalisation -Danse réservée aux seuls initiés -Rangement des objets sacrés à la fin de la cérémonie. <b>-Retour des initiés dans leur domicile</b>	<b>Chants sacrés liés uniquement au Ndjobi</b>

## L'ODJOHO ONENE

**LA SOCIETE INITIATIQUE NDJOBI :DYNAMIQUE ET IMPLICATIONS SOCIOPOLITQUES AU CONGO 1972-1992**

<b>Lieux cultuels</b>	<b>horaires</b>	<b>Séquences</b>	<b>Chants</b>
Mba-è-ndjobi	21h à 24h (1ère phase)	-Rassemblement des initiés autour du mba-è-ndjobi -Incantations destinées aux esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques - Position assise obligatoire pour les initiés et les spectateurs -Danse publique réservée aux initiés	-Chants sacrés liés à l'Onkéra, l'Onkani, au Ngoya, au Ngo, au Ndjobi...
Mba-è-ndjobi et l'extrémité occidentale du village	24h-4h (2è- phase)	-Présentation et consécration publiques du futur initié. -Première administration des apoli-à-ndjobi à tous les spectateurs -Position debout -Danse publique à laquelle participent les non-initiés	Chants sacrés, moraux et distractifs (idem)
Extrémité occidentale du village	4h-5 h30 (3è- phase)	- Retraite discrète et regroupement des danseurs à l'extrémité occidentale du village -Port des appareils (des assoki, des évouya, des ongondja) -Maquillage des danseurs (femmes et hommes) avec de l'argile blanche	Chants sacrés relatifs au Ngo, l'Ongala, l'Onani, l'Onéra, au Ndjobi, aux esprits ancestraux
Extrémité occidentale et Mba-è-ndjobi	5 h30.6 h30 (4è-phase)	-Sortie de la retraite des danseurs en colonne jusqu'au mba-è-ndjobi avec des flambeaux tenus uniquement par les initiés -Extinction des flambeaux et dépôt à côté des autres objets cultuels près du	Chants sacrés et distractifs (idem)

---

Lieux cultuels	horaires	Séquences	Chants
		mba-è-ndjobi -Seconde administration des apoli-à-ndjobi -Danse publique jusqu'au matin -Fin de l'odjoho et départ des initiés pour le fouoyi avec les objets cultuels	

L'INITIATION PROPREMENT DITE

**LA SOCIETE INITIATIQUE NDJOBI :DYNAMIQUE ET IMPLICATIONS SOCIOPOLITIQUES AU CONGO 1972-1992**

<b>Lieu cultuel</b>	<b>horaires</b>	<b>Séquences</b>	<b>Chants</b>
Village	Vers 6 h30	Départ des initiés pour le fouoyo	
L'orée du fouoyi	7h	-Rassemblement des initiés à l'entrée du fouoyi -Invocations	
Fouoyi	7h-11h	-Occupation des places par les initiés dans le fouoyi- Invocations- Sacrifice des volatiles -Rites expiatoires collectifs -Libations et dévotions -Retour du Mvandé-officiant au village pour aller chercher les futurs initiés	Chants sacrés relatifs à l'Onkani, l'Onkéra, Ngo, au Ndjobi
Village fouoyi	11h15-11h30	Arrivée au village du Mvandé-officiant et retour au fouoyi en compagnie des futurs initiés	
Fouoyi	1130h-16h	- Invocations avant l'entrée du fouoyi Administration des apoli-à-ndjobi aux aspirants -Présentation de ces derniers aux puissances tutélaires du Ndjobi -Sacrifice du volatile appartenant à chacun d'eux avant leur port des adjiami -Port des adjiami (tour de rôle) par les aspirants -Auto-confession de chacun des aspirants -Enlèvement des adjiami -Incision du Létemba et inoculation de la mixture immunitaire	Chants sacrés (idem)

Lieu culturel	horaires	Séquences	Chants
		-Invocations de clôture du rituel initiatique -Sortie des initiés du fouoyi et retour au village	

## V- L'OKWANDJI

Le mot *Okwandji* vient du verbe *Kokwandja* qui signifie en langue Mbéti initier. Les mots ne sont utilisés que dans le cadre des rituels initiatiques. L'*okwandji* désigne à la fois l'initiation proprement dite et l'ensemble des rites qui lui sont liés. Il a lieu à la fois dans le *fouoyi*, dans la forêt et au village, et se déroule en deux ou trois jours. Il est constitué de trois grandes parties: les préliminaires, l'*odjoho* et l'initiation. Celles-ci sont subdivisées en diverses phases complémentaires.

### 1- Les préliminaires

#### 1.1 Le passantère ou passantère

**Passantère** signifie littéralement en langue Mbéti déchirer les feuilles. Il s'agit du rite qui a lieu à la fin d'un procès thérapeutique dont l'objet est la rupture du lien symbolique entre le malade et l'esprit maléfique. Ce rite est toujours précédé de l'administration d'une mixture spécifique à la pathologie sur le corps du malade et d'une invocation appropriée. L'objet symbolique utilisé est en général la feuille d'une herbe (appelée *Okouro*) ou deux lianes entrelacées l'une à l'autre. Dans le cas de l'utilisation des lianes, le guérisseur doit les défaire avec l'aide d'un représentant du lignage du malade. Ils les jettent dans des sens opposés. Tandis que pour l'usage d'une feuille, le guérisseur la pose sur une sorte de cercle réalisé avec son pouce et son index, et doit la déchirer en frappant d'un coup sec. Puis la suite est identique à celle des lianes. L'une des lianes comme l'une des parties de la feuille représente le malade et l'autre liane et l'autre partie de la feuille l'esprit maléfique. L'importance du rituel nécessite seulement la présence du chef de lignage et un ou deux autres membres adultes du lignage du malade (comme le père, la mère, la tante, l'oncle, les grands-parents...). Précisons que le rite de rupture n'est effectué que dans les cas où il y a une implication affirmée d'un ancêtre du lignage dans la pathologie d'un des siens.

C'est probablement à partir de sa symbolique et de l'implication affirmée des esprits ancestraux que les fondateurs du Ndjobi ont désigné les préliminaires de l'*Okwandji* par passantère. Car il met en évidence deux caractéristiques du système Mbéti : la violence symbolique et le rôle des esprits ancestraux qui vont finalement s'identifier dans la dynamique du Ndjobi.

Le *passantère* est consacré essentiellement à l'entretien du *fouoyi*, à la revitalisation de la puissance du Ndjobi, des esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques d'une part ;

et d'autre part à la cueillette et au ramassage dans la forêt, les champs et la savane de composantes (les feuilles, les fruits, de l'argile, les écorces...) des mixtures magiques et à leur préparation. Ce qui nécessite une organisation rigoureuse du travail des initiés. Selon mon informateur G.B, l'importance du *passantère* est caractérisée par les mesures prises par les directions des fouoyi pour sa réalisation et sa fiabilité, la protection des lieux culturels et des non-initiés. Notamment l'annonce publique de l'*Okwandji*, le ralentissement des activités des habitants du village-fouoyi, l'interdiction d'avoir des relations sexuelles concernant les initiés et les *Enfouomo* du village-fouoyi pendant la durée de l'*Okwandji*, l'interdiction de se consacrer à d'autres activités et de se disputer, la présence de l'*Onga-fouoyi*, du *Mvandé-à-nkobè*, de l'*Ondouonandjalé* et de tous les *Mvandé* appartenant au village-fouoyi à toutes les phases du *passantère*, les fréquents usages des *antsiémi* et des *amvouli* ou les chants frédonnés par les initiés lors de leurs déplacements dans la forêt et les savanes pour signaler leur présence aux non-initiés se trouvant dans les lieux (pour d'autres raisons).

Les *Enfouomo* qui se trouveront dans les parages devront se cacher pour ne pas être vus, ni tenter de voir ce que font les *Anga-ndjobi*. Le déviant qui est surpris en flagrant délit sera obligatoirement initié et payera une forte amende financière<sup>99</sup>. Celui qui échappe à la vigilance des *Anga-ndjobi* pourrait, selon G.B, mourir d'une maladie foudroyante qui ne lui laisse aucune chance de survie.

Selon G. B, le *passantère* est caractérisé aussi par une pression diffuse sur les principaux dirigeants du fouoyi comme s'ils redoutaient un échec dont les conséquences seraient dramatiques. Elle se traduit par le silence qui a lieu pendant la réalisation du *passantère*. Il est terrifiant pour les *Akliyongo* participants. Car il n'y a pas l'esprit de kermesse que l'on observe, par exemple, lors de l'*Odjoho okièhè* et de l'*Odjoho onènè*. Les chants et danses sacrés sont exécutés uniquement pour consacrer les écorces, les feuilles et les autres objets rituels recueillis et les mixtures ainsi composées. L'usage fréquent des *antsiémi* et des *amvouli* par les initiés rappelle la gravité du rituel. Cette atmosphère pesante est due, conclut-il, à l'importance du travail à accomplir pour l'organisation du rituel initiatique et des enjeux sociaux qui s'y rapportent.

Les mixtures obtenues pendant le *passantère* servent à la fois d'antidotes contre les forces maléfiques et de produits thérapeutiques. Elles réactivent la force des initiés pendant le déroulement de l'initiation. Elles constituent un moyen important pour l'imprégnation de la puissance du Ndjobi au même titre que la fumée de l'*ongoumou* du *mba-è-ndjobi*. C'est pour ces raisons que le *passantère* est effectué le jour (entre 8 h et 16h) et doit s'achever avant le crépuscule. La nuit étant réservée à l'organisation de l'*odjoho onènè* qui a lieu quelques heures plus tard et établit la jonction entre l'activité diurne et l'activité nocturne, entre le village et la forêt, entre le Ndjobi et les *Enfouomo*. L'initiation, qui est un acte individuel, prend alors une dimension collective et implique plusieurs habitants du village-fouoyi et des autres villages environnants. Ce faisant, elle cristallise la solidarité intra et intervillageoise observée souvent lors d'un décès, d'une grave maladie, du mariage, de la naissance... qui caractérise certains mécanismes de

---

<sup>99</sup> S'il s'agit d'une femme, le lignage désignera alors un homme pour remplacer la déviante. Mais elle devra être soignée et protégée par le système ndjobiste pour qu'elle ne risque pas sa vie.

l'organisation sociale des groupes ethniques.

## 2-L'odjoho : le rituel public

*Odjoho* désigne en langue Mbéti les réjouissances populaires, une grande kermesse reposant sur les danses, les festins et des rituels magico-religieux. Ces événements qui ont lieu dans un village durant 2 à 3 jours et nuits, regroupent les habitants de plusieurs villages, de toutes les générations; étaient jadis une manifestation de grande importance dans la perspective de la transmission d'une génération à une autre des schèmes de l'éthique Mbéti. Car l'atmosphère ludique et parfois permissive autorisait certains comportements tant de la part des parents que des enfants réduisant ainsi les barrières statutaires et favorisait des échanges inattendus entre les générations. Ainsi les parents pouvaient, par exemple, participer avec leurs enfants à des jeux ou des danses (un peu licencieuses) d'habitude réservés aux adolescents. Le père qui est de nature austère et craint par les enfants pouvait se laisser aller à des confidences sur son adolescence tumultueuse... C'est au cours de l'odjoho que les adolescents ou les jeunes pouvaient aborder librement avec les adultes certains sujets inabordables en temps normal comme la sexualité, la sorcellerie, les événements douloureux intervenus dans leur lignage... C'était une sorte de forum sur la culture ethnique. Mais au fil des décennies, la configuration de l'odjoho a totalement changé pour devenir un rituel réservé exclusivement aux sociétés initiatiques et secrètes. Il est devenu, à la différence du *kesa*<sup>100</sup> de l'*ongondji*<sup>101</sup> la manifestation publique de grande envergure qui permet à certaines institutions magico-religieuses d'associer les néophytes à leur dynamique. Dans le Ndjobi, l'odjoho est subdivisé en trois phases: *l'odjoho okiehè*, le *lèyoho* et *l'odjoho onènè*.

### 2.1- L'odjoho okiehè

L'*odjoho-okiehè* (la petite kermesse) repose essentiellement sur de parties de danse caractérisées par des incantations, des chants, des contes et des légendes. Il débute vers 20 h et prend fin vers 22 h ou 23 h. L'annonce du début de l'*odjoho* s'effectue de la manière suivante : entre 18 h et 20 h, deux Mvandé-officiants soufflent trois fois dans les *amvouli* devant *l'olèbè-à-ndjobi* ; puis ils sont relayés à plusieurs reprises par les siffets des antsiémi des autres initiés situés dans divers endroits du village-fouoyi. C'est le rite de l'allumage du *mba-è-ndjobi* effectué toujours par les deux Mvandé-officiants qui marque le véritable début de *l'odjoho okiehè* et attire peu à peu les initiés.

Durant les 30 premières mn qui précèdent l'arrivée des autres initiés et des *Enfouomo*-spectateurs, ils diront des invocations et fredonneront des chants sacrés dont le but est de solliciter la bienveillance des esprits du Ndjobi afin de protéger les spectateurs fragiles et pour que l'organisation du rituel soit réussie. Dès que le nombre des initiés est assez élevé (de 10 à 20 personnes), commenceront alors les choses

<sup>100</sup> Le Kesa est une kermesse qui regroupe souvent les habitants de plusieurs villages durant deux à trois jours et constitué d'événements ludiques et de danse.

<sup>101</sup> L'Ongondji est une sorte d'opérette qui relate l'épopée Mbéti des siècles derniers. Il est fait essentiellement d'anecdotes, de chants, de contes et des récits humoristiques

sérieuses. Ils forment alors un cercle de danse autour du *mba-è-ndjobi*. Les non-initiés se tiennent à 6 ou 8 m du cercle. Durant la phase préliminaire qui dure plus d'une heure et demie, tous les initiés et les spectateurs sont assis (soit sur une chaise, soit sur un tabouret, soit sur une natte, soit à même le sol), sauf les initiés appelés à danser. Ils invoquent les esprits du Ndjobi et fredonnent des chants dans la position assise jusqu'au moment où le *Mvandé-akéni* (le coordinateur de la cérémonie) décide de changer de phase.

Cette phase préliminaire est considérée par les initiés comme un moment d'échauffement pour les danseurs et les chanteurs. Car le spectacle de danse (très attendu par les spectateurs qui ont fait le déplacement pour le village-fouoyi) commence dès sa fin. Les chaises et les tabourets sont retirés du cercle de danse. Il faut souligner que l'ordre des chants est scrupuleusement respecté par le *Mvandé-ankéni* et les autres *Anga-ndjobi*. Il est lié à la nécessité de réguler à la fois la participation des esprits du Ndjobi et la force magique des *Anga-ndjobi*. Les chants sacrés occupent une bonne partie de la première séquence. Elle prend fin par la chanson '*Akouoro akoga*'<sup>102</sup> Cette chanson est très significative parce qu'elle appelle à l'union les esprits tutélaires du Ndjobi, les esprits ancestraux, gémellaires... et les vivants. La vivacité des initiés à ce moment donne l'impression qu'ils sont galvanisés par les esprits du Ndjobi. C'est en cela que le rite de changement de position des initiés (de la position assise à la position debout) acquiert un sens particulier. Comme si la position assise traduit l'inconfort et la position debout le dynamisme.

Comme pour les chants, la hiérarchisation statutaire des *Anga-ndjobi* est respectée dans la position dans le cercle dansant, l'ordre de leur participation à la danse et l'ordre de leur intervention pendant la durée de l'Okwandji. L'*Onga-fouoyi* et le *Mvandé-à-nkobè* tiennent des positions prédominantes par rapport aux autres initiés. Chaque initié appelé à danser, doit se prosterner d'abord devant le *Mba-è-ndjobi*, puis l'*Onga-fouoyi*, le *Mvandé-à-nkobè* et les autres initiés. La prosternation s'achève toujours par la levée des bras au ciel. Et chaque initié termine sa partie de danse par une seconde prosternation devant le *Mba-è-ndjobi*. Il s'agit d'une redondance inutile qui veut toujours donner l'impression de la gravité du rite. Et pourtant on sait que les rituels importants ont lieu uniquement dans le fouoyi et la forêt.

Dans la seconde phase les *Enfouomo* sont autorisés à participer à la partie de danse. Leur participation est intéressante à double titre parce qu'elle les implique davantage dans la dynamique du Ndjobi. Ce qui lui permet d'étendre son emprise magique et symbolique sur tous les acteurs sociaux (y compris les femmes) d'un village ou d'une contrée. Elle dure 1 heure à 1 heure et demi. A la fin de la partie de danse, les deux *Mvandé-officiants* resteront seuls autour du *mba-è-ndjobi* pour un dernier rite.

Enfin, la durée relativement courte de 2 à 3 h de l'*odjoho okièhè* tient compte des futures épreuves qui sont souvent longues et harassantes et exigent de l'initié beaucoup d'endurance. Comme phase préparatoire de l'*Odjoho onènè*, l'*odjoho okièhè* s'entoure aussi de précautions afin d'éviter toute transgression des principes du Ndjobi. Pendant

---

<sup>102</sup> Akouoro'akoga: le rassemblement de tous les esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques du pays Mbéti./ les oncles/ rassemblés/

ces deux ou trois heures, les Mvandé-officiants appelleront constamment les non-initiés au respect des principes. Ils insisteront sur les enjeux sociaux, les incidences individuelles et collectives de l'initiation et sur la place du Ndjobidans le système structurel Mbéti. Car, la transgression d'un interdit par un néophyte (selon son degré de gravité et son rapport avec le Ndjobi), par exemple, pourra avoir des incidences néfastes notamment des épidémies, la vulnérabilité et la mort des déviants. Elle peut avoir pour conséquences l'initiation obligatoire du déviant.

Il faut dire que la socialisation collective effectuée par les *Mvandé* au cours de l'*Okwandji* s'inscrit dans la continuité de celle entreprise par les membres du lignage dans d'autres lieux. Mais sa particularité repose sur l'impact attribué au pouvoir magique du Ndjobi.

Dès la fin de l'*odjoho okièhè* vers 22 h ou 23 h. Les non-initiés doivent quitter les lieux avant les *Anga-andjobi*, qui se chargeront d'effectuer les rites particuliers pour essayer de juguler et orienter la force du Ndjobi vers des objectifs précis, jusqu'à l'extinction normale du *mba-è-ndjobi*. Le lendemain, le cycle continuera avec le *lèyoho*.

## 2.2- Le *lèyoho*

Il est la seconde phase de l'*odjoho* et la plus courte. Le *lèyoho* a lieu le lendemain vers 16h ou 17h et ne dure que 30 à 40 mn. Il est la seule phase diurne de l'*Okwandji* qui a lieu au village ; et à laquelle les non-initiés ne prennent pas part. L'une des raisons évoquées par un de mes informateurs (J.P. K.) à Aboumi est la charge magique que porte les initiés sur eux au sortir du fouoyi. Il s'avère que les esprits les plus dangereux sortent du fouoyi à ce moment-là pour chasser les esprits maléfiques et les éventuels sorciers tentés de venir perturber le déroulement de l'*Okwandji*.

Le *lèyoho* apparaît, par sa brièveté temporelle, comme un épiphénomène dans le processus initiatique. Or, l'organisation de l'*odjoho* montre que le *lèyoho* est une phase charnière entre l'*odjoho okièhè* et l'*odjoho onènè* d'une part ; et d'autre part entre les rituels effectués dans la forêt, le fouoyi et ceux réalisés au village dans la mesure où il débute dans le *fouoyi* et s'achève au village. Et surtout les initiés sortent imbus de la puissance magique du Ndjobi durant la réclusion d'une demi-journée dans le *fouoyi*. Leur entrée au village est caractérisée par des chants repris en chœur par tous, de roulements de tam-tam, des sifflets *des amvouli* et des *antsiémi* donnant à l'événement un caractère pittoresque comme s'il s'agissait d'une victoire de l'homme sur la nature et les esprits maléfiques.

En somme, le *lèyoho* établit la transition entre l'*odjoho okièhè* et l'*odjoho onènè*, la relation entre les esprits tutélaires de la forêt et celles du village. Il est aussi un transfert apparent et momentané (pour la durée d'*odjoho onènè*) du pouvoir -en plein jour- de la forêt au village.

Comme l'*odjoho okièhè*, le *lèyoho* est composé entièrement d'une partie de danse sous-tendue, par des invocations focalisées sur les aspects sacrés. Les chants sacrés constitueront l'essentiel du répertoire. La possession du village par les esprits du Ndjobi est marquée par la présence des tam-tams et des *amvouli* autour du *mba-è-ndjobi* entre l'intervalle de la fin du *lèyoho* et le début de l'*Odjoho-onènè* vers 20 h. L'importance de

l'événement est perceptible par les diverses précautions prises par la direction du fouoyi, les initiés et surtout les chefs lignagers concernant la protection du lieu cultuel, la sécurisation des spectateurs et le respect de certaines règles. Rappelons aussi que les initiés auront passé la journée entière, reclus dans le *fouoyi* parachevant le travail entamé la veille lors du passantère. Et, il leur est formellement interdit au sortir du fouoyi d'y retourner au risque de créer un dysfonctionnement dans l'organisation des forces sécurisantes du Ndjobi tant au village que dans le sanctuaire.

L'importance du *lèyoho* dans le Ndjobi est à intégrer dans l'organisation Mbéti du temps. La tranche horaire allant de 16 h 30 à 19h correspond à la fois à l'éveil des esprits maléfiques et à la focalisation de l'attention de l'homme sur certaines activités domestiques ou ludiques. Il prête moins attention aux problèmes de sécurisation. C'est pourquoi les esprits ancestraux, gémellaires... prennent le relais. C'est à partir de cette caractéristique que les fondateurs du Ndjobi avaient situé le *lèyoho* dans la tranche horaire allant de 16 h à 17 h. Le *lèyoho* a pour objet de dissuader les visées sorcellaires de certaines personnes. En outre, il marque la fin des préparatifs tant au niveau organisationnel qu'au niveau de la mobilisation symbolique des esprits du Ndjobi et des esprits cosmiques dans le village-fouoyi. C'est dans cette perspective qu'il faut saisir la non-extinction du *mba-è-ndjobi*, la présence des objets cultuels et la surveillance du *mba-è-ndjobi* jusqu'au début de l'*odjoho onènè* vers 20 h ou 21 h.

L'une des caractéristiques du *lèyoho* est la dramatisation morbide perceptible à travers la virulence des incantations et la gravité du ton des initiés, la focalisation de leur discours sur la dangerosité du Ndjobi, sa capacité à tuer, sa capacité à neutraliser les forces agressives et à sanctionner sévèrement les déviants. Malgré cela, la qualité du spectacle de danse attire toujours beaucoup de gens.

En effet, le *lèyoho* commence par la sortie en rang des initiés de leur réclusion (de l'extrémité occidentale du village) fredonnant des chants, accompagnés d'un roulement de tam-tam jusqu'au *mba-è-ndjobi* où se formera un cercle de danse. Puis s'ensuit une partie de danse où les initiés exécutent à tour rôle des figures chorégraphiques très spectaculaires. A la fin, ils rangeront leur petite branche de kama<sup>103</sup> qu'ils détenaient autour du *mba-è-ndjobi* et à côté *ndjobi-à-ntsiana*, de l'*ossélé*, du *sama* et du *mvouli*... Le feu du *mba-è-ndjobi* sera entretenu régulièrement par un initié jusqu'à la reprise de l'*odjoho onènè* vers 20 h ou 21 h.

### 2.3- L'odjoho onènè

<sup>103</sup> L'arbre *kama* possède des composants chimiques très toxiques et mortelles. Ces écorces mélangées à d'autres espèces végétales constituent l'*onguènèhè* (le poison) qui était employé par les Mbéti dans un type de pêche collective. Elle s'effectuait de la manière suivante. Les pêcheurs déversent en amont d'un cours d'eau la mixture très toxique ainsi obtenue ; puis ils la dispersaient en créant des vagues successives. L'eau devenait trouble empêchant les poissons de fuir et de respirer normalement. Ceux qui étaient pris dans le piège absorbaient cette eau et succombaient. La pratique de ce type de pêche est interdite depuis des décennies par les pouvoirs publics à cause de ses conséquences sur la reproduction des poissons et d'autres espèces aquatiques. Autrefois, les branches de l'arbre *kama* étaient aussi utilisées pour marquer la solennité d'un événement comme la capture d'un gros gibier (un buffle, un troupeau de sangliers... ) ou la visite d'un chef de village. Sa symbolique est certainement liée à la taille de l'arbre *kama* (15 à 30 m de hauteur) et à son poisson.

Dans l'organisation de l'*Okwandji*, l'*odjoho onènè* est le moment le plus important à la fois par sa durée (d'au moins 11 h de 20h à 7h du matin), par le nombre des séquences (trois) et des participants (plusieurs habitants des villages d'une contrée), par la diversité des paramètres du vécu des Mbéti abordés par les Mvande-officiants, par la consécration préliminaire et publique des futurs initiés, par la participation aux danses publiques des non-initiés et parce qu'il clôt l'ensemble des manifestations publiques au village.

L'*odjoho-onènè* se subdivise en trois phases bien distinctes. Les deux premières reprennent textuellement les deux séquences de l'*odjoho okièhè* tant au niveau des chants, de la participation (des initiés et des *Enfouomo*) que de l'organisation et du contenu des incantations. L'usage répété des *antsiéni*, des *amvouli* insiste sur la solennité des événements tant pour le Ndjobi, pour le futur adepte que pour la communauté villageoise. Ainsi il est recommandé à tous les habitants du village-*fouoyi* d'être présents autour du *mba-è-ndjobi*<sup>104</sup>, l'administration des *apoli-à-ndjobi* aux initiés et aux spectateurs, le respect scrupuleux de certains interdits (comme l'acte sexuel, l'usage des armes à feu, la sortie de l'enceinte du village... pendant le déroulement de cette opération rituelle). Cette caractéristique est illustrée par la gravité du ton des orateurs pendant certains moments de l'*Okwandji*.

La deuxième séquence est caractérisée par la présentation officielle des nouveaux adeptes aux *Anga-ndjobi* et aux esprits tutélaires; qui est suivie du premier rite de sa consécration publique. Le *Mwande-ankobè* pulvérise sur chacun d'eux du '*lentsintaki lè ndjobi*' dans les mains, sur la poitrine et sur le front. Le rite est sous-tendu par le chant '*nga-ndjobi moni yongo*'<sup>105</sup> et les acclamations et les cris stridents des femmes; durera 3 à 5 mn. Il s'agit là d'un premier pas vers l'initiation qui exclut toute dérobaude du nouvel adepte au risque d'écourter ses jours sur terre<sup>106</sup>.

Précisons que l'acte pré-initiatique et public est obligatoire pour ceux qui optent pour une démarche officielle. Mais il est facultatif pour ceux qui évitent la solennité de l'événement et préfèrent se rendre directement au *fouoyi*. Cette démarche concerne généralement les résidents du village-*fouoyi* dont l'adhésion est un acte volontaire et qui souhaitent que leur initiative demeure secrète jusqu'à la dernière minute d'une part ; et d'autre part certains cas des adolescents (tendant vers la majorité) qui pensent ainsi symboliser leur changement de statut.

Après cette sorte de consécration préliminaire, la danse redouble d'intensité jusqu'au moment où les danseurs se retirent discrètement du cercle dansant pendant 30 mn à 1 h afin de préparer la troisième séquence<sup>107</sup>. Ce retrait s'effectue de telle sorte que le

---

<sup>104</sup> Les malades, les vieillards et les femmes ayant des nourrissons sont exemptés de l'obligation de présence.

<sup>105</sup> Cette expression signifie l'initié a vu les mystères du système magico-religieux.

<sup>106</sup> Deux cas m'ont été relevés et avaient eu lieu dans les village-fouoyi d'Engobé en 1986 et d'Akoua en 1980. Le premier adepte était d'origine Makoua et le second d'origine Mbochi. Tous étaient tous soupçonnés par les membres de leurs lignages respectifs d'avoir commis les homicides par des procédés sorcellaires. Les fugitifs seraient morts chez eux quelques mois après leur fuite. Sans doute effrayés par l'âpreté verbale des initiés leur promettant la mort en cas de culpabilité. Les excès de langage ont pour objet d'exercer la pression sur les futurs initiés et à les amener à avouer leurs actes.

néophyte ne constate pas de discontinuité entre les séquences. Pendant cette retraite à l'extrémité occidentale du village (à l'opposé du site du *fouoyi*), les danseurs portent tous les accessoires liés au rituel initiatique (*evouya, engondja, assoki, apono...*) et s'enduisent de l'argile blanche (*l'empiemè*) sur les membres inférieurs et supérieurs, le torse (pour les hommes). Dès la fin de cette opération, l'allumage des flambeaux en paille donne le coup d'envoi de la dernière phase ; la plus spectaculaire et dangereuse selon certains *Mvandé*, en raison de l'utilisation du feu.

La sortie des initiés de cette retraite s'effectuera de la même manière que lors du *lèyoho*. Mais elle différenciera, par la suite, de celle de *lèyoho* par le moment de sa réalisation (4h 30 au lieu de 17 h), par l'usage des flambeaux, de l'argile blanche et la participation des *Enfouomo*. Dès que les danseurs approchent le *mba-è-ndjobi*, les non-danseurs et les êtres fragiles sont tenus à l'écart pour éviter tout contact avec le numineux qui se dégage de flambeaux<sup>108</sup>. Cette troisième et dernière phase commence souvent vers 4 h 30 du matin pour s'achever vers 6 ou 7 h. Elle s'effectuera de la manière suivante. Les danseurs partent de l'extrémité occidentale du village en file indienne en direction du *mba-è-ndjobi*. Tout le long de ce parcours, ils dansent et chantent. Dès que les danseurs atteignent le *mba-è-ndjobi*, ils forment un cercle de danse. Les spectateurs sont tenus à 6 ou 8 m de ce cercle. Dès sa fin, tous les initiés (ayant pris part à *l'odjoho onènè*) iront directement au *fouoyi* sans reprendre contact avec les non-initiés et leur demeure afin d'éviter les effets néfastes et incontrôlés de la puissance du *Ndjobi* qui se dégage des objets cultuels utilisés. Car du début de *lèyoho* (où le *Ndjobi* [puissance magique] est sorti symboliquement du *fouoyi*) jusqu'à la fin de *l'odjoho onènè* au village (où résident les personnes fragiles, les enfants, les vieillards, les femmes et les sorciers), le *Ndjobi* est considéré comme un danger social, *l'odjoho onènè* à pour objet de délimiter ce danger, et de le circonscire dans les limites bien définies (du village pour les autres humains et non pas pour les sorciers et les esprits maléfiques) et pour finalement le contenir dans le *fouoyi* avant l'initiation. Ainsi tous les interdits et les précautions liés à *l'odjoho onènè* s'inscrivent dans cette perspective.

Par contre le caractère spectaculaire et dramatisant de certains rites de l'*Okwandji*, l'usage des objets cultuels supposés dangereux, la virulence de certaines incantations... peuvent laisser croire qu'ils ont pour objet de lutter contre les sorciers. Il s'agit là d'une redondance inutile dans la mesure où la présence du *mba-è-ndjobi* et *l'olèbè-à-ndjobi* (sous lesquels sont enfouis des objets symbolisant la puissance magique du *Ndjobi*) au village et l'installation du *fouoyi* (siège de cette puissance magique) suffisent à lutter contre les sorciers ou à neutraliser les esprits maléfiques; comme si le rapprochement spatial des objets symbolisant la puissance du *Ndjobi* avec les hommes (c'est-à-dire les sorciers) suffisait à éliminer la menace qu'ils constituent. Et pourtant les rites comme l'ordalie et le *lombini*, sans être publics, sont considérés comme les plus fiables par les

<sup>107</sup> Je ne ferai pas ici une description détaillée de *l'odjoho-onènè* mais je le situerai dans cet ensemble afin de suivre la structuration du processus initiatique.

<sup>108</sup> Du fait de la non-adhésion des femmes et de leur participation active à cette séquence, l'incantation qui précède leur entrée dans le village évoque ces aspects et sollicite des forces sacrées leur protection. Par contre aucun rite important ne s'effectuera en présence de celles-ci et des jeunes danseurs.

initiés et ont réussi à éradiquer partiellement la mençe sorcellaire. Il me semble que le comportement dramatisant des initiés pendant l'*Okwandji* s'inscrit dans une perspective globale où, pour faire valoir l'éthique du Ndjobi, ils doivent s'appuyer sur des éléments dangreux pour susciter la réflexion sur les enjeux sociaux.

Cette conception du rapport au pouvoir magique du Ndjobi est aussi perceptible dans les propos des initiés qui expliquent, par exemple, que l'usage des flambeaux pendant cette phase de l'*Okwandji* poursuit les mêmes objectifs que les flammes du *mba-è-ndjobi*, la mâchure du *lembana* pulvérisée en l'air ou sur le sol, les objets cultuels... Il s'agit de continuer à répandre la puissance du Ndjobi dans l'univers villageois, de chasser de cet univers les esprits maléfiques et protéger les habitants du village-fouoyi et des environs. L'action du flambeau, disent-ils, est une oeuvre à long terme parce qu'elle s'attaque aux objets maléfiques dissimulés dans les cases, enfouis sous ou dans les arbres et aux esprits maléfiques dans une zone assez large. La dispersion de la fumée du flambeau par le vent lui permet d'atteindre ses objectifs. C'est la capacité de destruction des forces maléfiques qui amènent les initiés à identifier le Ndjobi au vent et à la pluie ou à des esprits invincibles.

Dans cette optique, la participation des non-initiés aux phases publiques de l'*Okwandji* serait facultative et inutile dans la mesure où elle n'influe pas sur la pouvoir magique du Ndjobi. Or leur participation prend une importance symbolique dans la cadre des rapports entre le pouvoir du Ndjobi et les non-initiés et de son essor dans les milieux non-Mbéti, Tégué, Nzabi, Wandji. Car il s'agit pour les *Enfouomo* de l'ultime moment d'imprégnation de ce pouvoir et d'assimilation de ses normes ; et pour les initiés de faire accepter l'idée selon laquelle le Ndjobi contemporain est différent du Ndjobi originel et des sociétés initiatiques et secrètes antérieures ; et surtout qu'il est une structure publique et non sectaire, une affaire de tous les Mbéti initiés comme non-initiés.

On peut relever trois incidences sous-jacentes de la participation des *Enfouomo* au rituel public : une sorte de banalisation de la non-adhésion des femmes au Ndjobi et la tendance à minimiser la différence statutaire entre les *Enfouomo* et les *Anga-ndjobi* et la tendance à occulter l'importance croissante du Ndjobi par rapport aux autres structures du système Mbéti. Elles instituent subtilement une confusion qui ne semble pas clarifier le rôle des non-initiés ; et faisant assumer une fonction importante dans la vulgarisation des catégories normatives et de la philosophie du Ndjobi. Ce qui revient à donner l'impression qu'ils sont égaux. C'est dans cette perspective que les *Enfouomo*, c'est-à-dire certains lycéens, étudiants, fonctionnaires et ouvriers résidant en ville, sont devenus dans la plus part des cas et sans se rendre compte de l'impact de leur comportement des agents du prosélytisme du Ndjobi. Par contre ceux qui ont une autre perception des faits sont automatiquement considérés comme des anti-ndjobi donc des sorciers ou de marginaux.

C'est aussi de cette manière que l'implication des spectateurs et des danseurs non-initiés occulte le caractère privé de l'initiation (pour les futurs initiés) pour en faire une affaire collective ou un épiphénomène dans la vie d'un individu.

### 3- L'initiation proprement dite

L'initiation proprement dite commence dès que l'*Odjoho onènè* prend fin au village vers 7

h ou 8 h du matin à l'entrée au fouoyi des initiés. L'entrée au *fouoyi* (comme la sortie) est régie par un rituel rigoureux. Les premiers arrivés doivent attendre à l'orée du fouoyi pour qu'il y ait le nombre suffisant pour permettre à l'*Ondouono-andjalé* d'effectuer un rituel afférent. C'est-à-dire prononcer une litanie spécifique à l'initiation dans laquelle il sollicite la bienveillante participation des esprits du Ndjobi. Cette litanie est sous-tendue par la pulvérisation de la mâchure du *lembana* en l'air et à l'entrée du sanctuaire. Ce rite consacre la fin des préliminaires pour les futurs initiés d'une part; et l'annonce le début de l'initiation proprement dite d'autre part. Et l'entrée comme l'occupation des places dans le fouoyi s'effectueront par ordre hiérarchique. D'abord l'*Onga-fouoyi*, puis les autres *Mvandé* suivis des *Ayangongo* et des *Akliyongo*. Mais le *Mvandé akéni* est toujours le dernier pour sécuriser les plus jeunes. Cette hiérarchisation des initiés est aussi manifeste dans la répartition des tâches dans le sanctuaire. Les *Mvandé* s'attelleront aux tâches les plus essentielles en compagnie du *Mvandé-à-Nkobè* et de l'*Ondouonadjalé*. Tandis que les *Ayangongo* et les *Akliyongo* souvent jeunes et inexpérimentés, s'occuperont de l'animation (chanter et danser) pour maintenir une atmosphère de kermesse.

Le spectacle de danse qui a lieu dans le *fouoyi*, entrecoupé d'invocations et de libations, du sacrifice d'un coq donne à l'événement la portée sacrée recherchée par les organisateurs. Il peut durer plus de 4 h comme si la danse était plus importante que les autres aspects de l'initiation<sup>109</sup>. Car au village, les habitants n'entendent que les reprises en chœur des chants par les initiés et les bruits des tam-tams. Ces bruits ont pour objet d'occulter certaines séquences pénibles de l'initiation ou le comportement des nouveaux initiés. Par exemple, celui qui est étreint par les *adjiami* ne crie-t-il pas ou n'appelle-t-il pas au secours ? Dès lors, on peut estimer que le sens de la prolongation de cette atmosphère de kermesse dans le fouoyi va de pair avec l'importance des danses et des chants dans la dynamique du Ndjobi. Les danses et les chants<sup>110</sup> permettent aux uns et aux autres d'extérioriser leur personnalité dans le fouoyi. Ils sont une phase d'exaltation de la puissance du Ndjobi qui incitent souvent les initiés à se surpasser.

Les préliminaires de ce dernier rituel dans le *fouoyi* commencent d'abord par une sorte de rite expiatoire collectif concernant tous les initiés. Puis s'ensuit un second consacré à ceux qui participent rarement aux activités du *fouoyi* ayant pour objet de réactiver et de redynamiser son pouvoir magique; d'où le nombre élevé de participants aux initiations. Enfin se déroulent sous la direction de l'*Onga-fouoyi* des libations et des dévotions dans le sanctuaire. Cette séquence rappelle à tout un chacun l'importance du fait tant pour l'initié que pour la communauté entière. C'est à la fin de ces diverses opérations qu'un *Mvandé*-officiant ira chercher les aspirants au village. Généralement, il s'agit d'un bon chanteur qui excelle dans les frasques comiques et émerveille le public par ses figures chorégraphiques. Ce qui émeut très souvent les aspirants sera le contenu de ses expressions chantées. Et pour accroître la symbolique de l'événement, il aura une branche de *kama* à la main droite et le *mvouli* à la main gauche (sans oublier les évouya, *assoki* et *engondja* portés depuis la nuit). Tout au long du parcours (du *fouoyi* au village)

---

<sup>109</sup> Je reconstitue ici des bribes d'informations recueillies lors des entretiens tant au Congo qu'au Gabon.

<sup>110</sup> Je reviendrai sur le contenu et la portée des chants, des invocations et des interdits dans la fonction socialisatrice du Ndjobi dans le chapitre IV.

les chants relayés par le roulement de tam-tam venant du sanctuaire l'accompagneront. A l'entrée du village, il redéploie ses forces, gesticule pour attirer l'attention publique. Le *Mvandé* ira jusqu'à *l'olébé-à-ndjobi* où les aspirants le rejoindront. De là il les conduira directement au fouoyi.

Les futurs initiés<sup>111</sup> se placeront en file indienne derrière lui et ils devront s'abstenir de regarder derrière dès qu'il s'empruntent le sentier menant au sanctuaire. L'usage répété du *Mvouli* à l'orée du sanctuaire annonce leur arrivée. Ce qui fait redoubler l'intensité des danses et des chants dans le fouoyi. L'accès au sanctuaire jusqu'au lieu-dit de l'initiation s'effectuera après une série de rites. Le plus important est l'administration des *apoli* ou des *atonga-a-ndjobi* sur les nouveaux aspirants par *l'Ondouonandjalé*. L'administration des *apoli* a pour objet d'atténuer leur émotion avant l'intervention du *Mvandé-à-nkobè*. Celui-ci, dans son invocation préliminaire, sollicite la bienveillance, l'impartialité et la rigueur du pouvoir magique du Ndjobi à l'endroit des nouveaux aspirants.

Il faut surtout relever que l'arrivée dans le lieu de l'initiation des nouveaux aspirants avec le *Mvandé* officiant est annoncée par ce chant très significatif : '*koyigui léla oméni, Ndjobi mpiéni*'.

Traduction :

ne vient pas ici en comptant sur moi, Ndjobi est une société initiatique terrifiante.

Ces chants s'adressent à ceux qui, ayant un parent *Mvandé*, pensent être à l'abri d'une surprise désagréable. Les sermons d'une grande atrocité verbale décrivent le pire qui attendrait les futurs initiés. Ces péripéties s'apparentent souvent à une sorte de bizutage qui leur donnent l'impression que l'initiation commence.

Pendant ce temps le collège des initiateurs s'attelle à la mise au point des derniers éléments, les aspirants subissent quelques brimades verbales; manière de les amener à jauger la gravité de l'acte futur et son impact social tant que le plan individuel que communautaire. Certains initiés prédisent même le pire pour les aspirants qui selon eux seront dévorés par le Ndjobi. Ces brimades verbales souvent vulgaires, ironiques et cyniques poussent les nouveaux adhérents à faire des aveux, croyant être devant le véritable objet magique avec lequel est effectué l'initiation. Tout ceci se passe aux alentours de 11 h du matin. Certains postulants marqués par ce 'cynisme' ne résisteront pas au besoin d'aller aux commodités pour éviter le ridicule pendant le rite décisif : le port des *adjiami*<sup>112</sup>.

Après cette démoralisation, l'officiant appelle à tour de rôle les postulants dans le troisième espace du *fouoyi*. L'invocation précède le port des *adjiami* et il s'ensuit une sorte de confession publique à haute et intelligible voix du postulant sur son vécu.

Il faut rappeler qu'il est muni d'un coq sacrificiel et d'une somme d'argent symbolique

<sup>111</sup> Chacun des postulants apportera son coq sacrificiel

<sup>112</sup> Comme pour les autres objets culturels utilisés dans le fouoyi, la forme, les dimensions et la constitution des *adjiami* sont tenues secrètes. Néanmoins on peut dire, selon les analogies utilisées par mes informateurs, que les *adjiami* ou *séri* auraient la forme d'un petit panier de petites filles Mbéti dans lequel sont disposés des objets symboliques.

(environ 10FF) pour honorer ses engagements spirituels et s'acquitter de ses dévotions. Le sacrifice du coq aura lieu avant le port des *adjiami* parce qu'il scelle le pacte avec le Ndjobi. Le sang du coq est aspergé ensuite sur le pilier central du *ndongo*. Dès cet instant le postulant pourra alors passer à l'initiation proprement dite. L'invocation introductive prononcée par l'officiant dit les motivations de l'initiation et présente le postulant au *nkobè*.

En principe, l'acte initiatique s'effectue devant tous les initiés pour montrer la solennité de l'événement et réduire les probabilités de remise en question d'un aveu du postulant (concernant par exemple un homicide), pour montrer l'impartialité des forces spirituelles et tutélaires du Ndjobi. Les adolescents sont tenus à l'écart dans la première aire du fouoyi pour diverses raisons notamment le traumatisme résultant des aveux sordides d'un sorcier. L'initiation se réalise - semble -t-il - par le port des *adjiami* suivi par une sorte d'auto-confession publique et par une scarification (létemba) au niveau de l'épaule. Ce qui correspondrait à ceci: le postulant prend des deux mains les *adjiami* et les dépose sur son dos comme un panier, aidé par l'officiant. Ce geste est suivi d'une autobiographie en insistant plus sur les actes maléfiques ou réprouvés (les homicides, la complicité d'homicides, les attaques en sorcellerie, le vol, l'adultère...).

A la fin de ce monologue-confession, si rien de compromettant n'est révélé, l'aspirant se débarrasse sans difficulté de l'objet magique et le replace dans l'endroit habituel. Une troisième invocation clôt ce rite. Par contre s'il se révèle coupable d'homicide, ou s'il ment, l'étau se resserre sur lui. Le postulant ne pourra pas se débarrasser de l'objet sauf s'il fait des aveux. Dans ces conditions, on procédera à deux autres rites: l'un expiatoire et l'autre compensatoire moyennant le sacrifice d'un cabri et une amende financière. Cet aspect allongera la durée de l'acte initiatique<sup>113</sup>.

Il arrive rarement que le nouvel adepte s'obstine à nier sa culpabilité lorsqu'il subit l'étreinte des *adjiami*. Comme les principes du Ndjobi proscrivent une quelconque pression sur l'individu, l'officiant procédera simplement à la levée de l'objet magique. Dans ces conditions, on lui accordera six mois pour se repentir. Au-delà de ce délai, s'il y a une mort subite, sa responsabilité est engagée. Dans la plupart des cas, l'initié reviendra sur sa décision et demandera une convocation du corps des *Mvandé*-juges et passera aux aveux. Ce comportement lui vaudra une forte amende financière et deux bêtes sacrificielles (un coq et un cabri de plus). Ces cas sont assez rares en pays Mbéti. Généralement l'initié qui tait les homicides préfère mourir que de les révéler pour ne pas compromettre l'honneur et l'avenir des siens ou leurs rapports sociaux au sein de la communauté.

Certains sorciers qui pensaient recourir au Ndjobi pour se sécuriser en avouant partiellement leurs actes délictueux connurent une fin tragique. Ce fut le cas de l'unique et célèbre guérisseur de la maladie liée à l'*ombandji* dans la zone de Tsama, habitant ce village qui, gravement frappé par le Ndjobi, s'était résolu à l'initiation au *fouoyi* de Beyi Mbollo. Au cours de celle-ci, il reconnut avoir décimé une partie des hommes valides des villages Avouoyi, quelques-uns à Okoba, à Lessia, à Tsama I et II. Mais l'intransigeance de certains *Mvandé* qui exigeaient une liste nominative des victimes lui fut éprouvante en

---

<sup>113</sup> Il est difficile de déterminer la durée exacte du rite initiatique en raison de divers paramètres (comme la maladie, la culpabilité ou l'innocence du postulant) qui peuvent, à tout moment, modifier son organisation.

raison de son extrême fragilisation physique et psychologique. Il savait que son refus le condamnerait automatiquement; c'est-à-dire qu'il succomberait à sa maladie afin d'éviter de ternir l'image familiale. Il fut ramené chez lui à Tsama I dans un état très critique et succomba deux jours après.

Cet exemple montre la diversité des perspectives de l'initiation. Et quelle que soit cette issue, le nouvel adhérent subit une scarification (létémba) au niveau de l'épaule gauche par laquelle s'effectue délicatement l'inoculation de la potion magique protectrice. Celle-ci sera le signe visible de son initiation. Outre cette inoculation par cet orifice artificiel, le nouvel adepte et les autres initiés absorberont des potions magiques ayant la même finalité.

Le létémba<sup>114</sup> sera le dernier rite initiatique et le plus symbolique après lequel les nouveaux adhérents participeront à des enseignements spécifiques sur les interdits, la connaissance de son propre corps, les rapports avec autrui et le sacré, l'usage de certaines substances ndjobisantes en cas de difficulté (*lambana* lors d'une quelconque opération périlleuse...), les nouveaux schèmes de comportement... A la fin de ce processus initiatique les nouveaux initiés rejoindront les autres initiés dans la seconde aire du *fouoyi*. Pendant que ces nouveaux initiés essayent d'oublier ces moments de détresse, les autres initiés vont prendre un bain rituel et collectif.

Il faut noter que l'une des conditions pour le choix du site d'un *fouoyi* est la proximité d'un cours d'eau où les initiés se laveront à la fin des rituels ayant eu lieu dans le *fouoyi*. Ce bain les purifie de la charge néfaste qu'ils ont reçue pendant le déroulement de ces épreuves et qui est dangereuse pour les non-initiés. C'est pour cela que les *Mvandé*-officiants purifieront aussi tous les objets cultuels et les accessoires (comme les *évouya*, les tam-tam, les *assoki*,...) qui sont souvent laissés à la portée des non-initiés dans les lieux publics (comme *l'olèbè-à-ndjobi*, la maison familiale...).

Les nouveaux en sont exemptés pour ne pas annihiler leur puissance magique récente. Et le même *Mvandé*-officiant repart au village annoncer au public l'issue de chaque initiation en insistant plus sur les faits maléfiques reconnus. Son retour au *fouoyi* marquera la fin du rituel et le retour au village. La sortie du sanctuaire a lieu généralement entre quinze et seize heures. Et tous les initiés transiteront par *l'olèbè-a-ndjobi* avant de rejoindre leur domicile. Certains porteurs des accessoires ou d'objets cultuels les déposeront à leur emplacement habituel, permettant ainsi de ramener les forces surnaturelles au village et d'entretenir la circularité entre les deux univers.

Il est intéressant de revenir sur deux cas: celui des initiés coupables d'homicide et l'initiation des enfants. Dans le premier cas, leur sort est examiné dans le *fouoyi* durant la première semaine post initiatique. Car les *Mvandé*-officiants doivent avoir tous les éléments d'appréciation notamment les objets magico-maléfiques afin de déterminer avec équité leur sort et le type de sanctions; d'où la recommandation impérative enjoignant aux déviants de d'apporter au *fouoyi* tous leurs objets magiques. C'est à la suite de cela que les officiants procéderont d'abord à leur neutralisation. Ce rite est important dans l'optique

---

<sup>114</sup> Comme pour les autres rites qui ont lieu dans le *fouoyi*, il est difficile d'obtenir des informations sur la nature et la forme de l'instrument avec lequel est faite cette scarification. Néanmoins la forme de la scarification laisse supposer l'usage d'une lame de rasoir.

d'appropriation des connaissances sur leur composition, les mécanismes de réalisation des actes criminels et leurs capacités de dédoublement. Car, ils en tireront des éléments précieux leur permettant de préparer un antidote contre divers types d'agressions sorcellaires étrangères au milieu Mbéti. Si bien que ce rite peut être effectué en trois ou quatre heures et dans une totale discrétion; surtout s'il concerne un membre des ethnies Mbochi, d'un Kouyou ou d'un Makoua redouté par leur excellente connaissance et usage de *l'andjimba*, du *mouandja* et du *mombandji*.

Ces objets maléfiques sont sortis de leur emballage par leur ancien possesseur et remis à l'officiant; qui, certainement, prélève quelques composantes substantielles. Puis il y versera une mixture neutralisante constituée principalement du chyme du cabri associé à d'autres éléments. Ensuite, l'officiant fait absorber au coupable une autre mixture neutralisante au cas où il aurait avalé cette puissance maléfique dans le corps.

Dans le second cas, l'initiation des enfants (entre 5 et 15 ans) est surtout symbolique en raison leur jeune âge et de leur fragilité. La souplesse affichée à leur égard traduit en quelque sorte la philosophie Mbéti sur l'éducation qui se fait en plusieurs étapes. Ainsi, les moments du procès initiatique sont réduits. Ils n'assistent pas à celle des adultes. Et la leur s'effectue souvent après celle des adultes en présence de leurs parents ou d'une personne pouvant les sécuriser. Leurs yeux sont probablement bandés au moment de l'acte final de telle sorte qu'ils n'observent pas certains mécanismes rituels. Et ils ne porteront pas les *adjiami* comme les adultes. Néanmoins elle leur assure une véritable protection contre les agressions sorcellaires. Celle-ci est acquise par l'absorption des potions magiques et leur administration sur le *létemba* lors de cette initiation. Enfin, dès qu'ils auront atteint la majorité, ils pourront reprendre la démarche en jugeant la portée de l'acte à accomplir. Ils devront alors donner leur biographie entre les deux moments.

Ces deux cas, diamétralement opposés dans leur esprit, mettent en évidence les différents mécanismes de socialisation selon l'âge et les actes commis. Et la proportionnalité de la sanction et la souplesse des règles visent surtout à placer chacun dans un contexte précis mais conforme aux catégories normatives et philosophiques du Ndjobi.

Enfin la description de l'initiation amène à émettre quelques réserves sur l'authenticité de certaines informations. Car le secret qui les entoure et les sanctions prévues pour une transgression n'autorisent pas la vulgarisation de leur substantialité. Ce qui est donné à voir aux non-initiés occulte l'essence des faits importants dans l'objectif d'entretenir cette image de transcendance comme s'il s'agissait d'une création divine et non humaine. Le non-dit renvoie à la dangerosité du Ndjobi (pour les non-initiés). Il a pour objet, entre autres, de défier ses créateurs et de les rapprocher des ancêtres-fondateurs, créateurs du système institutionnel Mbéti. A ce niveau, le secret devient fondamental parce qu'il permet à une catégorie sociale donnée de posséder des connaissances sur la vie humaine, sur la mort, les mécanismes de la phytothérapie, des sanctions, de la conception de la puissance des objets magiques et sur la capacité de l'infléchir dans un sens voulu... Ce qui inscrit, de toute évidence, la supériorité des uns par rapport aux autres et maintient les seconds dans une position de dépendance à l'égard des premiers. C'est-à-dire que leur existence dépend dorénavant des diverses facultés des détenteurs des connaissances.

En outre cette stratégie du secret vise surtout, à travers la maîtrise des connaissances, le contrôle du pouvoir social c'est-à-dire du système institutionnel à partir du moment où celle-ci est déterminante pour l'accès au pouvoir. D'ailleurs les astreintes post-initiatiques concernant les nouveaux *Anga-ndjobi* n'illustrent-elles pas la triple perspective de sacralisation, de dangerosité et de contrôle du pouvoir sur ces derniers et indirectement sur les *Enfouomo* (appartenant à leur entourage immédiat).

#### 4 -Les règles d'imprégnation de la puissance du Ndjobi

Au sortir du rituel de consécration dans le *fouoyi*, le nouveau *Nga-ndjobi* doit observer trois règles fondamentales qu'il faut soustraire des autres lois du Ndjobi qui structureront désormais son comportement. Il s'agit de l'abstinence sexuelle, de l'interdit de tout travail manuel et de dispute pendant la première semaine post-initiatique. Au-delà de cette phase d'imprégnation de la puissance du Ndjobi, le nouvel initié retrouve son train de vie habituel qui est marqué dorénavant par le pacte initiatique<sup>115</sup>.

En effet, cette semaine est considérée par les *Mvandé* comme un moment test et crucial pour le nouvel adepte parce qu'il détermine d'abord la dispersion et la fixation dans son corps des propriétés immunitaires résultant de l'absorption et de l'inoculation des potions et mixtures sacrées; ensuite la réalisation d'un nouvel équilibre interne avec cette présence magique. Enfin, elle est capitale parce qu'elle permet au nouvel initié de réaliser la portée du processus initiatique suivi, de faire la différence entre sa situation antérieure et actuelle, d'où la sérénité souhaitée par les fondateurs du Ndjobi. Mais ces règles sont d'autant plus importantes qu'une transgression est un facteur de fragilisation psychique et physique du nouvel adepte et qu'elle est suffisante pour annihiler l'efficacité de la puissance magique acquise lors de l'initiation. D'où l'exigence d'un repos hebdomadaire favorisant les divers mécanismes d'adoption.

Le caractère néfaste de l'acte sexuel, du travail manuel et de la dispute découle de la façon dont ils sont perçus dans la culture Mbéti. En réalité, l'impact néfaste du travail manuel -au sortir de l'initiation- n'est manifeste qu'au moyen la sueur engendrée par l'effort physique et psychique. La sueur et le crachat ne favorisent pas une fixation de cette force immunitaire, mais au contraire participent à sa dispersion dans la mesure où ils ne sont nullement contrôlés par l'homme. D'ailleurs, il ne fait que les subir et il est devenu plus vulnérable qu'avant l'initiation. Tandis que la nocivité de l'acte sexuel dans la production des biens matériels et dans le système magico-religieux renvoie à la dangerosité de la femme. Il faut donc éviter tout contact avec elle parce qu'elle détient un pouvoir nocif qui engendre une contagion de l'homme (qui deviendra lui aussi dangereux). Dans ces conditions, le sperme perd sa valeur de facteur de reproduction des hommes et devient plutôt un facteur déstabilisateur. Les Mbéti pensent que la vigueur du sperme n'est plus contrôlable par l'homme, et devient dangereux pour les actes rituels. Ce qui entraîne l'interdiction d'accéder au *fouoyi* et de participer au rite pour quiconque ayant eu des rapports sexuels. Le Ndjobi réactualise là une norme qui existe depuis longtemps.

Quant à la dispute, l'effet redouté est la déconcentration de l'initié qui manifeste publiquement son manque de maîtrise de soi. Or l'un des effets recherchés par les

---

<sup>115</sup> Cette phase d'imprégnation me paraît analogue à celle qui marque l'initiation des possédés les Orishas ou les Zav.

fondateurs du Ndjobi au sortir de l'initiation est la maîtrise de soi, quel que soit le cas de figure. Elle est à la fois un facteur de socialisation et d'affirmation d'une personnalité bien assumée. Comme la sécrétion de la sueur, des larmes et des crachats incontrôlés, l'expression colérique produit une dispersion de cette force surnaturelle qui crée un dysfonctionnement interne à l'organisme humain.

Le Ndjobi renforce par ces catégories normatives sa transcendance et sa dangerosité. L'initié devient pour les autres membres du lignage l'objet d'une attention particulière à la fois pour éviter une transgression et pour pérenniser le modèle social ndjobiste. Et cette violence normative s'appuiera sur la pression communautaire qui exclut une déviance qui remettrait en cause cette caractéristique du modèle social.

Il faut distinguer l'objet de cette courte période d'astreinte de la période d'observation de 6 mois consécutive au refus d'acceptation de la culpabilité ou en cas d'innocence sujette à controverse. Dans ce second cas, le nouveau *Nga-ndjobi* est soumis à l'observation des *Mvandé* qui vont déceler les indices (comme une fièvre pernicieuse, une blessure incurable, un accident...) susceptibles de prouver sa culpabilité. Généralement, on aboutit à des fins tragiques quand le soupçonné préfère taire la vérité pour éviter son humiliation. Le repentir postérieur à l'initiation est perçu comme un manque de personnalité. Et il est plus désastreux sur le plan social dans la mesure où on l'admet comme la conséquence d'une pression des forces spirituelles du Ndjobi et qu'on associe dans la sanction sociale l'ensemble du lignage à la déviance d'un ses membres. Nous avons là l'application de la responsabilité lignagère ou collective.

Comme l'initiation au Ndjobi n'est pas une résurrection, ni une renaissance mais un mécanisme complémentaire qui s'insère dans le processus de socialisation, on saisit l'importance du suivi post-initiatique. Le système d'éducation Mbéti tient compte des diverses influences liées à l'environnement social qui légitiment certains comportements (même déviants) au point de briser la frontière entre l'interdit et l'autorisé. C'est le cas des différents types d'agressions sorcellaires qui sont devenus pour certaines personnes un support de leur pouvoir. Cette valorisation de ce type de déviance occulte donc le caractère nocif des attaques en sorcellerie. C'est pourquoi la sanction est un des moyens pédagogiques assez fiables parce qu'elle dévoile la déviance, révèle sa nature et son auteur au public. La société assure le contrôle social par son intermédiaire.

C'est donc une action permanente de la société qui ne connaît son aboutissement qu'avec la vieillesse. Aussi les principes fondamentaux, les interdits et les sanctions qui en résultent, constituent le substrat philosophique de cette société initiatique. Ils tracent les perspectives d'un projet social. De la même façon, les fonctions qui expriment cette dynamique accompagnent l'homme dans son vécu au moment où il agit et réagit seul. Le libre arbitre, la responsabilité individuelle et lignagère fonctionnent comme autant d'atouts et d'éléments du code moral. Et l'intériorisation de ce corpus de valeurs non seulement réhabilite l'ordre traditionnel mais permet à l'homme de s'épanouir.

En cela, le Ndjobi n'est pas simplement une survivance d'un habitus ethnique mais une institution qui s'appuie sur l'ethos Mbéti et de nouveaux apports. Et sa réactualisation et son adaptabilité au nouvel environnement social congolais interpelle tout observateur sur la vitalité de cet ethos au moment où l'uniformisation culturelle, calquée sur le modèle

européen, est devenue une norme universelle. Son évolution, son organisation structurelle et rituelle laissent apparaître une dynamique singulière dans la Cuvette qui est manifeste par son impact intra et extra ethnique, tant en milieu rural qu'urbain.

C'est par l'*Okwandji* que s'effectue une socialisation collective au moyen des chants, des proverbes, des faits historiques, des contes, des incantations et des légendes. La pertinence du message véhiculé par les expressions verbales vise surtout les *Enfouomo* spectateurs qui n'ont que ces instants précis pour avoir un contact avec la puissance sacrée. Dans cette optique, la théâtralisation et souvent la dramatisation des faits initiatiques (orchestrées délibérément par les *Mvandé*) au cours du rituel poursuit un triple objectif: vulgariser les catégories normatives et philosophiques du Ndjobi; montrer les changements intervenus à la fois dans sa philosophie, les rapports entre les initiés et non-initiés dans la diffusion de cette philosophie et enfin faire saisir aux *Enfouomo* la dangerosité du Ndjobi bien que leur participation à certains rites soit autorisée.

Enfin l'*Okwandji* est aussi l'une des phases déterminantes pour la diffusion dans l'espace villageois, sur les habitants (surtout les spectateurs) de la contrée en particulier et dans le pays Mbéti en général de la puissance magique du Ndjobi par la fumée de l'*ongoumou* consommé, la pulvérisation dans l'air du *lembana* mâché, les sifflements des *amvouli* et des *antsiémi*, la force rythmique de la danse, les incantations et d'autres rites. Son impact s'étendra à l'ensemble d'une contrée d'une dizaine de villages (n'ayant pas de *fouoyi* et dont les habitants sont soit spectateurs, soit initiés). Dans cette perspective l'appartenance d'un initié à un village donné est déjà en soi un atout considérable dans la mesure où l'usage qu'il fait du *lembana*, des invocations et des *antsiémi* dans son espace résidentiel procède de la même manière que l'*Okwandji*. Tandis que dans l'optique de socialisation, le *Nga-ndjobi* et le *Kofouomo* jouent conjointement et à des degrés divers un rôle important.

J'ai été surpris par l'activisme ou plutôt une sorte de prosélytisme des *Enfouomo*. Ils parlaient librement du Ndjobi alors que les *Anga-ndjobi* sont tenus à l'obligation de réserve. Cet activisme est généralement focalisé sur l'explication du contenu des chants, des incantations qui stigmatise le vol, l'adultère, les homicides (par avortement ou sacrifice humain)... Il s'agit en réalité d'une sorte de moralisation collective qui a un écho dans les milieux juvéniles jugés facilement malléables. Leur aisance dans cette explication peut laisser supposer à un observateur leur appartenance au Ndjobi et une meilleure connaissance du sujet que les initiés. Elle confirme l'imposition des catégories normatives du Ndjobi.

A ce sujet, j'ai eu plusieurs entretiens avec des élèves des collèges d'Etoumbi, de Mbama, de Kellé, de Tsama. Mes différents interlocuteurs abondaient - consciemment ou non- dans le même sens; c'est-à-dire qu'ils se référaient constamment aux catégories normatives du Ndjobi lorsqu'ils essaient d'analyser un phénomène social. Ils définissaient, par exemple, la déviance et la normalité comme si les normes du Ndjobi étaient les meilleures dans le système Mbéti. Mais à la fin de la discussion lorsque je leur signifiais que leur comportement (la référence exclusive à celles-ci comme seul fondement éthique Mbéti) leur mutisme était révélateur d'une certaine hégémonie normative du Ndjobi. La violence normative est perceptible sur ceux qui ont un comportement déviant par rapport aux normes du Ndjobi et sont socialement marginalisés. Surtout s'ils sont des non-initiés.

L'initiation est déjà en soi l'affirmation de la personnalité et une mise en conformité avec les valeurs socialement admises.

Tandis que la non-adhésion fait peser une suspicion d'appartenance à un groupuscule de sorciers ou laisse profiler la probabilité d'un comportement délictueux. Il s'agit là une pratique qui rappelle étonnement celles des missionnaires chrétiens en Afrique imposant leur philosophie religieuse et existentielle comme un modèle universel. Bien que ce comportement des initiés à l'égard des non-initiés ne soit pas institutionnalisé, il est révélateur des non-dits qui souvent instituent des mécanismes très discrets et efficaces de légitimation de certaines catégories normatives. Elle s'amplifie par l'interdiction de l'usage des amulettes et des autres objets magiques faisant en sorte que le Ndjobi s'arroge le rôle de la plus efficace puissance magique contre les agressions sorcellaires. On retrouve cet esprit dans sa multifonctionnalité qui lui permet d'avoir une emprise réelle dans les domaines déterminants du vécu des Mbéti et qui lui assure une légitimation sociale dans leur pays. Ce rôle de plus en plus important du Ndjobi lui confère une position dominante dans le système général Mbéti et en fait une institution publique par excellence.

## DEUXIEME PARTIE : L'ESSOR DU NDJOBI au Congo

L'essor du Ndjobi contemporain chez les Mbéti, les Tégué et les Wandji... du Congo et du Gabon suppose une adhésion de ces peuples à sa philosophie, à ses catégories normatives, à son mode d'action, à ses fonctions, à sa finalité et à ses objectifs. Il est aussi un indicateur intéressant pour observer son impact sur l'organisation sociale de ces groupes ethniques, sur les rapports inter-ethniques et surtout les relations entre le Ndjobi et les structures étatiques. Car sa multifonctionnalité fait apparaître une tendance hégémonique pouvant déboucher sur un conflit avec les autres structures ethniques et étatiques, ou une violence normative qui instituerait alors une perception monolithique des phénomènes sociaux. Mais cet essor du Ndjobi est d'autant plus intéressant d'analyser que nous sommes dans un pays à option politique marxiste-léniniste qui 'fait de la Religion (c'est-à-dire le système magico-religieux) l'opium du peuple' et l'écueil majeur au développement socio-économique. Le système magico-cultuel est perçu comme une survivance du passé, un élément de l'obscurantisme ethnique notoire, un facteur d'aliénation et d'arriération culturelle cumulant toutes ces implications néfastes. Or cette conception marxisante de la religion transposée en Afrique occulte totalement l'importance du système magico-religieux dans l'organisation sociale, économique et politique de ces sociétés. Elle élude ainsi certaines problèmes fondamentaux. Car le développement économique et culturel, par exemple, des pays industrialisés comme le Japon, les U.S.A, l'Allemagne, la France... qui, malgré leur laïcité officielle, ont su conserver une place significative à la religion et à divers invariants de leur culture, ne

remet-il pas en cause une telle perception? Et l'essor du Ndjobi pose explicitement le double problème de l'interdépendance entre les structures ethnique et étatique et du rapport entre elles.

## CHAPITRE V: LES fonctions DU NDJOBI

Les fonctions du Ndjobi peuvent être réparties en quatre axes principaux: la socialisation de masse, la lutte contre les différentes sortes de sorcellerie, le règlement des conflits liées ces phénomènes et le traitement de diverses pathologies. Ces fonctions reflètent aussi bien les attentes collectives que les enjeux sociaux, culturels, politiques et régionaux. A travers elles s'affinent sa philosophie, son mode d'action, ses catégories normatives, ses objectifs et un rapport de force entre les diverses structures du système Mbéti. C'est pourquoi la fiabilité des rituels correspondant à ces fonctions est probablement un des facteurs déterminants de son essor en pays Mbéti et de ses implications extra-ethniques.

### I-LA SOCIALISATION PAR LES CHANTS, LES PROVERBES ET LES LEGENDES.

---

J'ai souligné dans l'analyse de l'*Okwandji* que la socialisation collective est l'une de ses fonctions principales dans la mesure où elle définit les grandes lignes de la philosophie du Ndjobi, la déviance, la normalité, les catégories normatives... et les vulgarise dans un contexte social bien précis, devant plus d'une centaine de personnes (appartenant à plusieurs villages de la contrée), durant un à deux jours; et par des moyens bien spécifiques à la culture ethnique. Elle est aussi importante parce que les autres fonctions répondent souvent à la déviance; donc à son échec. Les moyens utilisés sont les chants, les proverbes et les légendes.

Malgré, leur concision, leur caractère diffus, la complexité de leur philosophie et de la diversité des sujets qu'ils abordent, les chants, les proverbes et les légendes sont, dans les sociétés de tradition orale, un des supports importants de la mémoire collective et un moyen de transmission du savoir qui, d'une génération à une autre, permet de pérenniser soit l'ethos, soit des connaissances diversifiées. Ils sont surtout un moyen de socialisation qui est utilisé pour illustrer un phénomène et structurer le comportement humain. Et les conteurs comme les griots en Afrique Occidentale sont de véritables bibliothèques dont la capacité de mémorisation est impressionnante. Dans le Ndjobi, ce travail revient aux initiés d'un âge assez avancé. Ces derniers traduisent les chants en des termes intelligibles pour les non-initiés et des jeunes initiés pendant l'*Okwandji*. Cet exercice est étayé par la narration d'un fait du vécu quotidien qui illustrera une finalité précise, la projection de ses conséquences sociales et l'impact individuel et collectif.

Le répertoire du Ndjobi comporte plus d'une centaine de chants, répartis en trois catégories: les chants sacrés, éducatifs et distractifs. Lesquelles correspondent à leur tour

à la segmentation par phases de l'*Okwandji*. Les chants sacrés réservés à la première phase reviennent sur le pouvoir magique et la clairvoyance des ancêtres-fondateurs du groupe ethnique, sur les esprits cosmiques<sup>116</sup>, sur l'histoire, sur les mythes et les différentes pratiques magico-culturelles (*Ngo, Lésombo, Andoukou, nkoula, Onkéra, onkani, ngoya...*). Ils visent exclusivement la pérennisation de l'identité Mbéti et la vulgarisation de ses principes de base.

Nombre de ces chants ont aussi pour objet une réflexion philosophique sur la place de l'homme dans l'univers, sur les aléas des entreprises humaines, sur la nécessité d'une cohésion sociale, sur les origines de la vie et l'expression des mythes. Dans ces chants apparaît, entre autres aspects, le caractère indivis du legs ancestral. Le magico-religieux représente à la fois une force et une valeur, un support de l'existence humaine dans la mesure où il définit, organise et structure un code moral. Il révèle les forces et les faiblesses du comportement humain et trace quelques perspectives à travers quelques faits marquants, dans lesquels on retrouve de manière diffuse une codification du comportement humain. Ainsi les chants liés au *Ngo*, à l'*Onkéra* ou l'*Andoukou*, valorisant leur rôle dans l'organisation sociale, sont une sorte de glorification du travail des ancêtres. Ils montrent comment au fil des siècles la société a conçu des mécanismes de régulation de l'ordre social.

Tandis que les chants éducatifs qui, englobent souvent les aspects sacré, éducatif et distrayant, insistent surtout sur la philosophie des catégories normatives, la normalité, la déviance, l'esprit de l'organisation sociale, des agencements qui définissent les rapports sociaux. Ils offrent surtout une perspective d'exemplarité.

### **Chant 1 : Texte en Mbéti**

- Koyihi léla homèni!
- /Ne viens pas/ l'espoir/ sur moi/
- Ndjobi mava okama!
- /Ndjobi/ on tombe/ malgré soi/
- Koyihi léla homèni!
- / Ne viens pas/ l'espoir/ sur moi/
- Ndjobi nga mbé!
- /Ndjobi/ la maladie / mauvaise/
- Koyihi léla homèni!
- / Ne viens pas/ l'espoir / sur moi/

---

<sup>116</sup> Les esprits cosmiques sont ici des forces anonymes constitués par les esprits de la terre, du ciel, de l'eau, les forces totémiques, les animaux symboliques, les ancêtres lointains inconnus, les défunts non-ancestralisés...

- Koua tara kalé, okouoro kalé, okolo kalé !
- /Là-bas/ le père/ pas/ L'oncle/ pas/ le grand-frère/ pas.
- koyihi léla homéni !
- /ne viens pas/ l'espoir/ sur moi/

Traduction

- Ne viens pas ici en comptant sur moi!
- On est initié par nécessité!
- Ne viens pas ici en comptant sur moi!
- Ndjobi est une société initiatique dangereuse!
- Ne viens pas ici en comptant sur moi de frère!
- Là bas, il n'y a pas de père, ni d'oncle, ni
- Ne viens pas ici en comptant sur moi!

Le chant '*Koyigui léla ho mèn*'<sup>117</sup> met en évidence la nature du lien entre aîné et cadet, la portée du soutien moral ou matériel de l'aîné envers le cadet, le sens de l'autonomie. En faisant allusion à l'initiation qui est émaillée d'écueils, le chant met en garde les nouveaux adeptes qui ont un parent, un oncle ou un grand-parent initié sur la non-influence de ces derniers sur le cours et les aboutissements du rituel. Le Ndjobi n'offre aucun avantage, ni privilège, ni protection circonstancielle à quelque individu du fait de l'initiation des siens. L'égalité de tous devant la puissance magique du Ndjobi, ce principe de base, responsabilise l'individu. Sa finalité sera de permettre à l'individu d'intérioriser ce corpus normatif et de lui donner sa capacité de réflexion et d'application. On revient souvent à travers ces chants sur la cupidité, l'immoralité, le respect de l'ordre lignager ou communautaire ou du bien d'autrui et de l'être. On incite l'homme à surmonter les moments difficiles de son vécu sans avoir recours aux objets maléfiques.

L'argumentation qui sous-tend tous ces aspects reposera essentiellement sur les *Akayi à ndjobi*, c'est-à-dire les contes et les légendes; lesquels corroborent non seulement l'esprit des normes mais aussi signalent les dangers de la vie et de l'environnement; visent à développer la sensibilité à l'égard d'autrui, stimulent et orientent la conduite. De cela, découle clairement une dimension pédagogique et socialisatrice qui ne restreint pas la liberté individuelle. La finalité de cette démarche n'étant pas d'inculquer aux personnes destinataires un message truffé des a priori idéologiques mais plutôt de promouvoir une liberté d'analyse des faits avec plus de réalisme. Aussi le chant, comme le conte, le proverbe ou la légende se termine par une morale (leçon) destinée à formaliser un comportement idéal. Souvent cette exégèse est aussi étayée par des affaires ayant

---

<sup>117</sup> Traduction : Ne compte pas sur moi en cas de difficulté (sous-entendu.)

marqué l'opinion publique.

Ainsi, l'un des initié-officiants du sanctuaire de Tsama avait pris l'exemple d'un producteur de café qui 'sacrifiait de manière mystérieuse' son neveu pour accroître sa production. Il s'agit d'une faute grave, parce que l'homicide est proscrit d'une part, et parce que cet objectif peut être atteint par une nouvelle organisation du travail (coopérative familiale ou villageoise, entraide réciproque entre les producteurs locaux), par l'utilisation d'outils de travail performants tels que la tronçonneuse, la charrue, la motoculture et par d'autres modes d'enrichissement du sol, la jachère, les engrais. On illustre cette argumentation par l'essor du modeste élevage de volaille de la mission catholique d'Ewo qui, dans un petit espace, par une organisation rigoureuse du travail, avec des instruments de travail rudimentaires et une maîtrise des paramètres de production, augmentait sans cesse sa production au fil des années et couvrait les besoins de la totalité de la demande du marché régional. Elle n'avait recours ni aux fétiches, ni aux sacrifices humains.

L'autre fait souvent cité est l'utilisation des talismans importés de France<sup>118</sup> entre 1970 et 1973 par un groupe d'élèves de la classe de 3ème du Collège d'Ewo (qui allaient présenter le BEMG<sup>119</sup> en fin d'année scolaire) qui reflétait la sous-estimation de leurs capacités intellectuelles. L'examen était réputé difficile d'où le recours systématique aux talismans ou aux amulettes pour accroître les chances de succès. Ce comportement concernait des élèves moyens.

En somme, les chants essaient d'instituer une cohérence dans le désordre de la vie quotidienne en lui donnant des moyens philosophiques et normatifs; en le codifiant et le structurant par rapport à une certaine éthique communautaire. En ce sens, ils circonscrivent le champ de l'expression humaine en dehors duquel elle devient une déviance. Et l'*Okwandji*, à travers ses chants, ses prières et l'évocation de l'oeuvre ancestrale participe à ce processus de maintien de la cohésion sociale et de la reproduction d'un corpus de normes. En réalité, il s'agit de formaliser une expérience subjective et individuelle renvoyant toujours à des schèmes éducatifs identifiables. De la même manière, les chants forment, déforment et marquent en construisant un corpus philosophique qui devient le support du vécu communautaire.

Ainsi le proverbe suivant appelle à la réflexion et à la retenue pour éviter des jugements de valeurs qui, très souvent, fausse l'analyse objective de la réalité.

### Proverbe 1 : Texte en Mbéti

· Tsouhou Ngohoawè oki mbaagi nkalé, wè nkaya ampéré mo mbaagi!

<sup>118</sup> J'ai pu rencontrer en France deux anciens utilisateurs (alors qu'ils furent élèves au collège d'Ewo) de ces talismans de la société 'Madame Milla'. Selon eux elle était domiciliée dans le 18ème Arrondissement de Paris. Ils reconnaissent, avec le recul et quelques décennies après, que les talismans de Mme Milla étaient simplement un support psychologique et n'avaient aucun effet réel sur eux ; puisque certains possesseurs avaient échoué à l'examen du B.E.M.G.

<sup>119</sup> BEMG : Brevet d'études moyennes et générales. Il est l'équivalent du B.E.P.C en France.

- /Si / la mère/ à toi / est/ co-épouse/ non/ tu /ne sauras pas/ les paraboles/ de la rivalité/

Traduction

Si ta mère n'a pas connu la rivalité entre des co-épouses, tu ne peux saisir la subtilité des paraboles dans la rivalité

**Exégèse:** Pour mieux saisir la complexité de certains faits, il faut l'avoir vécu de l'intérieur et se garder de tout jugement de valeur ou de prise de position hâtive. La mesure des événements vaut mieux qu'une maladroite prise de position.

### Proverbe 2 : Texte en Mbéti

- Obé odji ntsou Ngoho andé ohoui ndjalé!
- /Le laid/a mangé/du poisson/la mère/à lui/ est revenue/du fleuve/

Traduction

- Il est peut être laid, mais il a le droit de manger du poisson comme tout le monde grâce à sa mère qui a fait la pêche !

**Exégèse:** Le manque d'objectivité dans l'analyse conduirait à une perception erronée des phénomènes sociaux. D'où il est mieux d'agir en fonction de ses moyens, de ses capacités et en mesurant celle des adversaires. Par conséquent, la modestie vaut mieux que l'arrogance ou la sous-estimation d'autrui. Ce qui n'interdit pas les ambitions, la concurrence, ni les exploits personnels.

Ces contes et légendes visent surtout à mieux orienter les choix selon les circonstances et les moments de la réalisation d'un acte. Ainsi un même proverbe, une même légende peut trouver son expression dans divers contextes. En réalité, il distille des conseils généraux dont l'usage dépendra de l'acteur social, tels que : réagissez aux événements quelle que soit leur ampleur avec beaucoup de courage, de doigté; les normes diffèrent d'une société à une autre, d'un lieu à un autre; ne sous-estimez pas une personne (ses capacités); estimez avec modestie votre personne et vos capacités...

Les chants distractifs s'emploient subtilement à promouvoir l'amour, la joie, les angoisses, le plaisir ou toute autre sorte de sensations. Les émotions sont ici extériorisées et souvent le *Mvandé*-officiant utilisera les refrains pour associer de plus belle le public spectateur<sup>120</sup>. Ces chants sont réservés à la troisième phase qui dure entre 40 mn et 1h. Elle met fin aux festivités publiques.

A travers ces chants distractifs, s'institue une harmonie occasionnelle entre le non-initié et le pouvoir magique du Ndjobi. Ils occultent momentanément la gravité des enjeux et la dramatisation antérieure. Et le Ndjobi devient de ce fait une institution indivise appartenant à n'importe quel Mbéti même non-initié. Ce qui aura pour incidence d'effacer l'image sectaire du Ndjobi originel distant des préoccupations quotidiennes des acteurs et

---

<sup>120</sup> Cf, la traduction de quelques chants

d'encourager le non-initié à participer aux activités de la société initiatique à un degré moindre comme étant une nécessité existentielle. Cette implication des non-initiés est à la fois une adhésion et une identification à l'esprit du Ndjobi. Voici l'illustration du caractère distrayant du Ndjobi qui met en évidence le comportement d'une catégorie de jeunes femmes face aux problèmes de la beauté et le sarcasme qu'il suscite chez les hommes.

### **Chant 2 : Texte en Mbéti**

- Kobié Koya Mambi!
- / S'embellir/ vient/ des cosmétiques/
- Kiélé olomi Kondjo!
- / Gardes / le mari / à la maison /
- Kobié Koya ntsouoma!
- / S'embellir / vient / acheter /
- Be lè lié mba
- / Vous / allez / lécher / le feu /
- **Refrain**
- Kobié Ko ntsouoma
- / S'embellir / vient / acheter /
- Gnina bana nga-ngoho!
- / Laisses / les enfants / à la mère /

#### Traduction

- Il faut acheter des produits cosmétiques pour s'embellir !
- Entretiens ton époux à la maison!
- Il faut tout acheter pour s'embellir!
- Vous allez voir!
- Refrain
- Il faut tout acheter pour s'embellir!
- Laisse les enfants à ta mère!

**Exégèse:** Les hommes ironisent sur la beauté des femmes qui résulte de l'usage des produits chimiques (lait de toilette), non plus des produits naturels. Ils y voient une

aliénation culturelle et stigmatisent ce complexe d'infériorité entre les femmes de peau claire et celles de peau sombre. En somme, celles qui emploient ces produits chimiques voudraient s'identifier aux européennes sans oser l'avouer. En analysant le contenu de ce chant, on se rend compte qu'il s'éloigne d'un message sacré. Il revient sur le vécu quotidien. Mais, cette intrusion dans un domaine aussi banal que les soins corporels d'une femme montre que le Ndjobi fonde sa philosophie sur des aspects courants du vécu de ceux qui le pratiquent.

C'est pourquoi, j'ai inclus les incantations qui, par leur spécificité et leur caractère ponctuel, sont perçues à la fois comme un défi et une sollicitation des puissances sacrées. Défi parce que le *Mvandé*-officiant constatant une transgression d'une loi appelle de manière pressante celles-ci à sanctionner le délictueux qui a sous-estimé l'efficacité des moyens de contrôle social. La formule verbale employée par le *Mvandé* réitère en des termes explicites le défi lancé aux forces du Ndjobi par le déviant. Elle sollicite, en réalité, une sanction-vengeance. L'incantation est aussi une forme de sollicitation des mêmes puissances tutélaires à protéger les siens face aux agressions maléfiques. Le contenu de l'incantation diffère selon les cas. Prenons l'exemple du défi.

### Chant 3 : Texte en Mbéti

- Wè Ndjobi, wè éngangli engouono mépoli okassi ékoba ognini otaba!
- /Toi/ Ndjobi/toi/l'indomptable/ des champs/ qui enleva/lafemme/lecache-sexe/l'a laissée/nue/
- Wè adjoint lèmère, wè nvoula, wè lépibi!
- /Toi /l'adjoint/de la mère/toi/la pluie/toi/l'obscurité/
- Hò mvouro a ntihina à mouandza a nva melekoli le' Tsama!!
- /ho/un individu/qui envoie/ le mouandza/ tombés/sur l'école/de Tsama/
- Ho mvouro a djenehé lekoli lé tsama le koua!
- /Ho/un individu/qui cherche/l'école/de Tsama/mourir/
- Hè Ndjobi, Okouara ndè, obomiga, ndé obala!
- /Hè/Ndjobi/attrappes-le/tues/le coup/
- Lesinga Moli!<sup>121</sup> **Reprise en chœur des initiés:** Angongo à Ndjobi
- /Activons/la puissance vindicative/La puissance du Ndjobi
- He Ndjobi, ndé guinoua andja
- /Hè/Ndjobi/il/ne boitpas/de l'eau/

<sup>121</sup> Hè Ndjobi, ndé guinoua andja. Il est effectué, dans la plupart des cas, par un officiant dont la compétence est reconnue par ses pairs. Malheureusement il a été souvent utilisé par les sorciers.

- /Hè/Ndjobi/il/ne regarde pas/le ciel/
- Hè Ndjobi, Ndè guifouo tolo
- /Hè/Ndjobi/il/ne dort pas/le sommeil/
- Lesinga Moli **Reprise en chœur des initiés**: Angongo à Ndjobi!
- /Activons/ la puissance vindicative//La puissance/ du Ndjobi/

Traduction

- Toi Ndjobi, toi l'indomptable qui a déshabillé une femme!
- Toi l'alter ego de la mer; toi la pluie,toi l'obscurité!
- Contre celui qui a envoyé la foudre s'abattre sur les bâtiments du collège de Tsama
- Contre celui qui tente de détruire le collège Ntsama!
- Si tu le saisis, tues-le du coup!
- Refrain
- Activons la puissance vindicativeLa puissance du Ndjobi
- Hè Ndjobi, qu'il ne boive pas !
- Hè Ndjobi, qu'il ne regarde pas le ciel !
- Hè Ndjobi, qu'il ne dorme pas, qu'il ne mange pas !
- Si tu le saisis, tues-le du coup !
- Activons la puissance vindicative Reprise en chœur des initiés : La puissance du Ndjobi

Le *Mvandé*-officiant qui martèle durant trois à six minutes cette incantation présente la mort comme l'ultime sanction-vengeance d'une transgression de la loi. Détruire un bien collectif est considéré comme un égocentrisme similaire à un homicide. Il s'agit pour le *Mvandé*-officiant de faire jauger aux non-initiés les risques encourus. Autant la mort est redoutée de tous, autant son impact négatif peut être utilisé comme un moyen de faire prendre conscience de la gravité de certains actes. Ainsi la mort-sanction ne permettra pas au déviant d'accéder à l'ancestralité mais elle le conduira à dans l'anonymat. Elle symbolisera surtout la déviance. Enfin, quel que soit le cas de figure, l'esprit de l'incantation recoupe celui du chant, du conte et du proverbe dans le système de socialisation Mbéti. La substance verbale qui en ressort cristallise une philosophie dont on saisit la profondeur en analysant ces caractéristiques sémantiques et les commentaires qu'en font les aînés ou les parents.

La socialisation collective du Ndjobi est spécifique parce qu'elle associe à l'action des initiés à celle des esprits ancestraux, gémeillaires et cosmiques. Elle repose aussi sur la

'sanction magique' pour réprimer la déviance. Même la sensibilisation concernant la protection contre la sorcellerie procède d'abord de la socialisation de masse avant de prendre une allure répressive.

## II - LA PROTECTION INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE

---

Comme la protection contre les diverses sortes d'agression sorcellaires est l'une des motivations principales pour adhérer au Ndjobi, on comprend pourquoi ses créateurs accordent à cet aspect une importance particulière. Il y va de sa crédibilité; d'autant plus qu'avec la diversité de la sorcellerie, les Mbéti s'aperçoivent que le sorcier n'appartient plus au lignage de sa victime, ni au même village, ni au même groupe ethnique. Le sorcier peut être un individu inconnu, un collègue de travail et un habitant d'un même quartier de la ville. Ce type de sorcellerie est plus délicat à cerner. Or les Mbéti étaient habitués à leurs pratiques sorcellaires qui s'apparentaient à un chantage à la mort; qui, une fois que le diagnostic avait établi la nature de la pathologie, étaient aussitôt soignées par des guérisseurs locaux. Tandis que le *mouandja*, par exemple, nécessite dans la plupart des cas le recours à un devin et à un guérisseur non-Mbéti. En somme la prolifération des attaques en sorcellerie crée un sentiment d'insécurité, de suspicion et de méfiance vis-à-vis de son voisin ou d'un parent, ce qui incite les Mbéti à prendre beaucoup de mesures préventives.

Ainsi les cheveux, les rognures d'ongles et les haillons sont soigneusement cachés. Le paysan prend soin de ne pas laisser à la portée de quiconque ses outils de travail; même traverser le champ de quelqu'un en son absence et apprécier la qualité d'un produit deviennent, dans certaines circonstances, un comportement suspect. Cette peur d'être ensorcelé touche aussi les villes. A Brazzaville, le verre de table, par exemple, a perdu sa fonction usuelle dans les bars<sup>122</sup>. Les consommateurs de bière la prennent dans la bouteille de peur d'être empoisonnés. La capsule de la bouteille de bière est remplacée aussitôt après une gorgée. Ils vident le contenu de leur bouteille de bière avant de participer à une partie de danse ou d'aller aux commodités.

Dans le pays Mbéti, les autres structures du système ayant montré les limites de leur capacité dans ce domaine, le Ndjobi s'est octroyé le pouvoir de protection des Mbéti (initiés et non-initiés). Pour atteindre cet objectif, il doit surtout priver les sorciers de leur capacité de nuire et de tuer impunément. Mais les procédés seront différents selon qu'il s'agira des initiés ou des non-initiés (pris collectivement).

Pour les adeptes, leur protection est acquise lors d'initiation par l'inoculation du *mbomo*<sup>123</sup> dans le *létemba* et par l'absorption de diverses potions magiques. Celles-ci les dotent d'une force d'immunitaire contre les actes maléfiques. Cette force immunitaire doit être régulièrement entretenue par l'initié par le rite de pulvérisation du *lebana* mâché et des incantations particulières. La possession de nombreux objets cultuels comme le

---

<sup>122</sup> J'ai observé ce phénomène vers la fin des années 70. Il a pris une ampleur impressionnante dans les années 80. Et les morts suspects de certains hommes politiques et des hauts fonctionnaires dans les années 80 a accru cette psychose.

<sup>123</sup> *Mbomo* ou *Koboli Kombomo* désigne la potion magique inoculée dans le *letemba* lors de l'initiation.

, les *antsiémi*, le *mbomo*... dans la maison familiale complète ce dispositif. Mais son efficacité provient aussi du respect scrupuleux des lois qui structurent la vie d'un initié et la dynamique du Ndjobi tant dans le *fouoyi* qu'au village. Dans cette optique de sécurisation, l'initié qui est dans une situation périlleuse dans quelque lieu est autorisé à utiliser les objets rituels en sa possession.

Tandis que pour les non-initiés (femmes, hommes, enfants, adultes) la procédure de protection contre les agressions sorcellaires est différente. Plusieurs mécanismes sont mis en oeuvre pour la protection collective des non-initiés. D'abord lors de l'installation d'un *fouoyi* dans une zone donnée, les *Mvandé*-officiants enfouissent (discrètement en pleine nuit à l'insu des habitants de la localité) dans la terre sous le futur *mba-è-ndjobi* et dans l'*olèbè-à-ndjobi* une sorte d'amulettes qui représente la puissance du Ndjobi. Elle est aussi présente dans la forêt à travers le *nkobè* et divers objets déployés dans le *fouoyi*. Puis Les *Mvandé* disperseront d'autres mixtures sous forme de poudre dans les lieux publics et dans les sentiers, les champs, les étangs... Cette première phase (inconnue des *Enfouomo*) est aussi importante dans la double perspective d'appropriation du pouvoir des différentes forces d'une contrée et de son espace.

Elle est suivie par la phase publique qui consiste à masser les membres ou le corps (pour les malades) des non-initiés par les *Mvandé*-officiants avec des *apoli-à-ndjobi* lors de l'*Okwandji* ou lors d'autres rituels publics. Les *Mvandé*-officiants leur feront absorber d'autres mixtures. Il faut souligner que la réalisation de ces rites est toujours sous-tendue par les incantations, la pulvérisation de la mâchure du *lembana* dans l'air, sur la terre et l'usage de l'*ongoumou*. Le contenu de ces incantations sollicite toujours la protection des esprits du Ndjobi.

Ensuite intervient la phase purement privée qui concerne seulement les lignages qui ont un initié. Celui-ci étant autorisé à posséder certains objets rituels qui protègent contre les esprits maléfiques peut les disposer dans des endroits spécifiques de la maison lignagère. Le *sama*, par exemple, est accroché à un pilier ou fixé au mur de celle-ci. Tandis que d'autres objets plus dangereux sont enfouis dans la terre au milieu ou à l'entrée de la maison. Comme pour la protection collective, les incantations et la pulvérisation de la mâchure du *lémbana* sur les coins de la maison confirment le rite.

De cette manière tous les habitants du pays Mbéti semblent être protégés par cette puissance du Ndjobi. Cependant, l'inexistence d'une structure centralisatrice des *fouoyi* sur le plan territorial est compensée par l'effet additionnel de leurs forces qui devient supraterritoriale. Elles instaurent le principe de l'invulnérabilité du pays Mbéti. Ainsi tout résidant du pays Mbéti porte un pouvoir immunitaire dont il doit savoir préserver le principe actif par le respect des lois du Ndjobi. La protection collective semble rassurer les Mbéti d'autant plus qu'ils constatent au fil des décennies le fléchissement partiel de la sorcellerie sous sa forme la plus violente. Même si on observe quelques actes attribués aux sorciers selon l'opinion publique comme la foudre qui tua en 1985 Mme Méya dans son épicerie à Mbama ou le saccage de la toiture des bâtiments du collège de Tsama par la tornade en avril 1989, et quelques affaires d'accusation d'agressions sorcellaires.

Les Mbéti manifestent de plus en plus une certaine assurance face aux actes sorcellaires. Celle-ci est caractérisée par une confiance en eux-mêmes et au Ndjobi, par un esprit conquérant, par un comportement souvent ostentatoire de certains citoyens

(surtout non-initiés) et par une affirmation de leur identité. Il s'agit là d'un considérable changement dans le comportement Mbéti dans la mesure où il y a quelques décennies une épidémie, une infortune et une mort inexplicable étaient dans la plupart des cas attribués aux sorciers. Ces changements de comportements peuvent être observés dans différents domaines.

L'impact du Ndjobi est aussi perceptible dans le domaine économique qui, avec l'introduction de l'économie de traite par la colonisation, a connu beaucoup de changements. L'économie de traite a profondément bouleversé le système de production Mbéti, créé de nouveaux besoins et des enjeux socio-politiques. J'ai déjà évoqué les cas des sacrifices d'un membre d'un lignage pour le transformer en homme à tout faire par des procédés mystérieux. Ces procédés sont souvent employés par les sorciers Mbochi, Makoua, kouyou pour des opérations de pêche. Ils ont été évoqués dans le Vaudou haïtien sous le terme de Zombi (A. Métraux, 1977). Certains hommes sont devenus de grands producteurs de café, ou de célèbres chasseurs grâce à ces procédés. Il arrive aussi que les sorciers utilisent ce moyen mystérieux pour réduire les capacités des autres producteurs; faisant d'eux de piètres chasseurs ou agriculteurs.

L'importance de l'usage des objets maléfiques est illustrée par deux affaires qui ont révélé le comportement contrasté de deux personnages dans les villages d'Akoua et d'Oka-Bambo (distants d'au moins 3 km). Ces deux personnages se disputaient toujours le leadership dans la production agricole. Tous les deux sacrifiaient par des procédés magiques les jeunes membres de leurs lignages qui étaient transformés, selon leurs vœux, en travailleurs invisibles. Ainsi les personnes sacrifiées augmentaient la production de leurs maîtres.

M. L, habitant le village d'Oka-Bambo avouera ces faits au devin Oto à Makoua en 1970 au cours d'une séance publique de divination. Son fétiche appelé *Waraha* était disposé dans une des pièces de sa maison, interdite à toute autre personne. La neutralisation de son *Waraha* le fragilisera tant au niveau familial que productif. Une tentative de récurrence lui sera fatale au début de 1972. Quant à M. A, habitant Akoua, qui s'est fait une réputation intra et extra-ethnique par ses qualités de phytothérapeute de diverses maladies, il fut piégé par l'un de ses neveux initiés au Ndjobi. Ce dernier l'accusa d'être l'auteur d'agression sorcellaire sur sa personne et le défia au Ndjobi. C'est lors de son initiation au *fouoyi* du village d'Omboye qu'il reconnut sa responsabilité dans plusieurs décès touchant son lignage.

L'un comme l'autre pouvait décider pour un temps voulu que les chasseurs de son village comme K. A. et O. A. ne capturent plus de gibier. Tout comme il pouvait créer une épidémie dans un champ de manioc, de café ou une rizière d'un potentiel concurrent. Quelle que soit l'ardeur de ces victimes, rien ne changera le cours des choses sauf s'ils possédaient et utilisaient des objets magiques ayant une force identique. Pour atteindre ses objectifs, le sorcier prélevait un petit morceau de viande ou l'os du gibier capturé par la personne visée et le plaçait dans une sorte de reliquaire après avoir effectué un rite afférent à cet enjeu. Il déploiera toute son énergie à cet effet pour freiner l'élan du producteur. Tant que cet élément représentant le chasseur n'est pas sorti du reliquaire et neutralisé, ses infortunes se multiplieront au rythme voulu par le sorcier.

On observe que l'utilisation des objets maléfiques favorisera les possesseurs au détriment des autres agriculteurs. Elle instaure un déséquilibre entre ces deux catégories. C'est pourquoi l'apport du Ndjobi en tant qu'institution garantissant l'égalité des chances et valorisant l'utilisation des capacités naturelles (physiques et intellectuelles) sera influente non seulement par le démantèlement des réseaux de sorciers, la neutralisation des objets magiques et la proscription dorénavant de leur usage mais surtout par une double action. Dans les villages-*fouoyi* les *Mvandé*-officiants organisent un rite au cours duquel ils rassemblent quelques outils de travail des habitants au coeur du village sur lesquels ils pulvérisent du *lembana* mâché. Ce rite est différent de ceux qui sont traditionnellement effectués par des chefs lignagers et villageois avant les semailles ou les récoltes. Dans le cas du Ndjobi, il y a le sacrifice d'un poulet qui est suivi d'incantations circonstanciées. Et l'usage des objets maléfiques à partir de ce moment sera considéré comme une déviance grave équivalent à un homicide.

Il importe de préciser que le rite du Ndjobi ne se substitue pas au rite traditionnel mais qu'il lui est complémentaire. Le Ndjobi participe, comme d'autres structures du système Mbéti, à accroître la capacité productive de l'homme sans être tributaire des objets maléfiques et des pratiques sorcellaires. Car l'usage de ces objets maléfiques et de ces pratiques sorcellaires institue une sorte de principe de la substitution de responsabilité, en cas de défaillance de l'homme, vers ces objets magiques. Ainsi l'homme n'étant pas responsable de ses mauvaises performances, peut-il apporter des changements dans l'organisation de son travail ? Est-ce que ce travail de socialisation entrepris par les *Mvandé* a-t-il modifié le comportement des Mbéti à l'égard des objets maléfiques ; a-t-il réellement accru la production agricole dans le pays ? Il est difficile de répondre à ces interrogations par l'affirmative ou par la négative dans la mesure où il n'existe plus d'élément fiable pour estimer l'augmentation ou la baisse de la production agricole depuis la disparition de l'O.N.C.P.A<sup>124</sup> et l'abandon de ces cultures au profit d'autres produits. Or ceux-ci les n'ont qu'un relatif impact financier. Néanmoins, on observe une certaine volonté des jeunes Mbéti d'entreprendre des expériences dans des domaines comme le commerce.

### III-LA FONCTION PARAJUDICIAIRE

---

Le règlement des conflits (surtout ceux liés à la sorcellerie, aux décès inopinés et inexplicables, à la suspicion de culpabilité dans un acte maléfique...) est avec la thérapie, deux domaines où l'action du Ndjobi focalise le plus l'attention des Mbéti et des observateurs par la gravité des faits et de leurs incidences sociales d'une part; par l'immédiateté des résultats des rites ordaliques ou divinatoires d'autre part. C'est pour résoudre des affaires conflictuelles, dramatiques et urgentes que beaucoup de groupes ethniques africains ont institué, chacun selon sa philosophie et sa représentation symbolique, des systèmes divinatoires qui permettent de répondre en peu de temps à beaucoup de questions et de faire un tri préliminaire de l'étiologie ou des suspects avant

<sup>124</sup> Office national de commercialisation des produits agricoles qui était chargé d'acheter le café, le riz, le cacao... auprès des paysans congolais.

que l'homme n'ait recours à des rites ordaliques plus complexes. A. Retel-Laurentin (1974, pp 319-364 ) en fait un inventaire très détaillé complétant le travail d'E.E.Evans-Pritchard (1972) sur les Azandé du Soudan. Ils sont mis en oeuvre tant pour des événements exceptionnels et inexplicables que quotidiens et réguliers. 'La divination, par exemple, n'est pas seulement une technique de déchiffrement, elle est aussi une expression standardisée, une rationalisation culturelle des causalités relatives à l'ordre du monde et des humains' (N. Sindzingre, 1995, p 202). Elle est donc liée à une connaissance du mode d'interprétation des données de la part des officiants et à sa mise en rapport avec des faits donnés. Ce qui lui interdit l'erreur de diagnostic ou des résultats négatifs. Car la plupart du temps leurs résultats ont force de loi et ne peuvent être remis en cause par personne.

Dès lors, on saisit l'obligation de réussite de ces rites qui nécessitent à la fois la méticulosité des *Mvandé*-officiants et la discrétion lors de leur réalisation. Aussi la crédibilité du système et surtout son impact intra et extra ethnique en dépendent parce qu'il dénoue une situation conflictuelle, soigne ou non un malade. Ici, les enjeux sociaux sont tellement importants que tous les paramètres doivent être pris en compte. La transgression d'un interdit par un des *Mvandé*-officiants, par exemple, annihile la fiabilité du rite thérapeutique tout comme l'erreur de diagnostic sur l'étiologie.

Dans cette optique, l'analyse sera consacrée sur deux types d'ordalies dont les finalités divergent totalement: *Koléhéré adjiami* et *lembali* qui interviennent à la suite des procès divinatoires. Ils sont mis en oeuvre dans la plupart des cas à l'occasion de décès inopinés ou attribués aux sorciers. Ils expriment, à travers le Ndjobi, l'esprit judiciaire Mbéti.

## 1 KolEhErE adjiami: l'ORDALIE

### 1.1- Motivations et finalité de l'ordalie

L'ordalie désigne, selon A. Retel-Laurentin (1974, p 13), l'épreuve judiciaire où une puissance surnaturelle est le fondement de la décision. Pour cela, la société choisit comme représentatif un élément selon que son symbolisme répond à l'idée de transpercer la vérité, de l'atteindre à travers les apparences et les déguisements'. A partir de cette définition apparaît déjà la diversité de conceptions et de symbolisations qui engendre inévitablement une diversité de systèmes ordaliques. A. Retel-Laurentin en énumère quelques-uns : l'épreuve du poison, l'épreuve du corps étranger dans l'oeil, l'épreuve du liquide bouillant, l'épreuve du fer rougi, l'épreuve de la piqûre... Ils reflètent l'esprit judiciaire et les objectifs visés dans certaines sociétés. Bien que ces différentes épreuves n'existent pas le système du Ndjobi ou dans le système Mbéti en général, la finalité demeure identique dans le *kolèhère-adjiami* et le *lembali*.

Précisons les deux acceptions du rite *kolèhère-adjiami* selon qu'il s'agit de l'initiation ou de l'ordalie. En effet, *kolèhère-adjiami* désigne en Mbéti à la fois l'épreuve ordalique et l'acte fondamental initiatique; d'où la ressemblance dans leur organisation et leur réalisation respective. La différence majeure apparaît dans les objectifs, la finalité, le contenu des invocations et dans les motivations qui déterminent l'option d'une procédure

rituelle. Dans le cadre du rituel initiatique, les invocations sollicitent la bienveillance des génies, des esprits tutélaires du Ndjobi à l'égard du nouveau *Nga-ndjobi* dont ils assurent la protection à tout moment de son existence. L'appartenance du nouvel adepte à cette société initiatique s'inscrit dans le cadre de l'élargissement de 'la famille philosophique'. Ainsi, les incantations auront une portée conciliatrice, où le dénominateur commun sera la solidarité.

Tandis que l'acte ordalique vise par sa finalité à résoudre un conflit qui entame la cohésion sociale dans les lignages et la communauté villageoise. Aussi le rituel se doublera d'un autre objectif, la réconciliation des deux parties quelle que soit l'issue. Par conséquent, la sollicitation de ses génies tutélaires s'appuiera sur leur rigueur, leur impartialité et leur objectivité. Les incantations prononcées à cette occasion sont des diatribes et des stigmatisations sévères des actes maléfiques et de leurs auteurs. Et les protagonistes du conflit sont placés devant leur responsabilité et ne trouveront aucun support dans le groupe des *Mvandé*-officiants du rituel. Surtout que la gravité des faits (comme les homicides, le soupçon de culpabilité dans un homicide), ne méritant aucune concession, expliquerait souvent la virulence des invocations. Il s'agira de montrer la néfastété du conflit pour la cohésion sociale. Enfin, cette partie publique permettra aux non-initiés de jauger à la fois la gravité des faits et la nécessité d'une solution pouvant désamorcer les tensions dans le groupe lignager.

Pendant la subtilité, l'opacité et la complexité des pratiques sorcières, la difficulté de révéler les auteurs d'un acte maléfique ont amené les fondateurs de cette pratique magico-culturelle à élaborer une stratégie ordalique. Le recours à celle-ci répond à deux motivations : la recherche des coupables impliqués dans un acte mortel ou une maladie et la clarification d'une situation d'accusation ou de suspicion de culpabilité. Il s'agit en fait de rechercher la vérité (la culpabilité ou l'innocence) sur un fait précis. Dans ces conditions, c'est le groupe lignager qui est le plus visé; parce qu'on ne peut étendre une telle suspicion aux non-membres sans courir le risque de déclencher un autre différend.

Généralement, les protagonistes optent pour cette démarche ordalique lorsque tous les procédés divinatoires traditionnels ont été épuisés ou qu'il y a possibilité de manipulation ou de falsification des résultats voire de chantage sur l'officiant<sup>125</sup> dans la mesure où il est fortement impliqué dans la réalisation. Il est l'acteur principal de tout le procès divinatoire. Le changement d'officiant suppose donc un changement à la fois de méthode et de technique... Tandis que l'ordalie du Ndjobi offre l'avantage de l'impartialité, de la rigueur et de la non-implication du *Mvandé*-officiant dans le procès divinatoire. Le *Mvandé*-officiant n'est qu'un simple intercesseur entre le sacré et les protagonistes d'un différend. Il peut être remplacé par un autre *Mvandé*-officiant sans que cela influe sur l'organisation, ou sur la finalité du rituel. Ce rôle secondaire de l'officiant permet surtout aux protagonistes du conflit de jauger d'eux-mêmes l'immanence, la transcendance et la fiabilité de l'institution et surtout leur responsabilité sociale en révélant ou en occultant les faits. Et dans cette optique certaines précautions sont prises selon quatre cas de figure.

---

<sup>125</sup> A ce sujet un puissant chef lignager ou un chef de village, un Nkani ou un devin de grande renommée peuvent influencer plus facilement le devin que ne le ferait un simple citoyen. Ils mettront en évidence l'impact néfaste d'une culpabilité sur la notoriété de l'ensemble de la chefferie locale.

Lorsque le différend oppose les *Enfouomo* (non-initiés), l'ordalie est subordonnée à leur initiation qui les plonge au coeur de la sacralité du Ndjobi. Celle-ci permet de respecter les principes d'égalité et d'impartialité et place les protagonistes dans les mêmes conditions psychologiques. Par contre, s'il oppose un initié à un non-initié, le premier doit d'abord perdre sa qualité d'initié. Dans ces conditions, on procède à l'annulation de son initiation: d'où l'expression '*Koboma kouogo go ndjobi*'. Elle signifie littéralement : tuer le bras du Ndjobi. Et ce n'est qu'après l'initiation (le même jour) des personnes en conflit que l'on procédera à l'épreuve ordalique. Tandis que l'implication d'une femme dans un conflit appelle une démarche exceptionnelle. Le fait qu'elle ne puisse être initiée au Ndjobi (pour des raisons déjà évoquées) ne soustrait pas les hommes de son lignage à leur responsabilité sociale. Ainsi, elle sera remplacée par un homme de son lignage (soit son frère, son oncle, son fils ou son neveu) quelle que soit la gravité du problème. Enfin, le cas le plus simple est celui concernant des initiés. Dans ces conditions, la phase de *l'Odjoho onènè* sera supprimée et tout sera ramené uniquement au procès ordalique. Aussi, ces dispositions visent à éviter toute remise en cause de la probité des *Mvandé*-officiants ou des résultats de l'ordalie. Elles réduisent surtout la marge de manoeuvre des *Mvandé* en référence aux abus constatés dans *l'Ompièlè*.

La procédure ordalique se singularise par sa double finalité qui reprend ici le rôle des structures de socialisation et de contrôle social. Elle s'articule non seulement autour de la recherche de la vérité (culpabilité ou innocence, complicité ou non, reconnaissance des faits...); mais aussi construit toute une dynamique de socialisation, de ressocialisation, de réconciliation et de la neutralisation de l'arsenal maléfique. Car, il ne s'agit pas de recréer une situation conflictuelle à partir des résultats de l'ordalie mais d'en faire un élément de jurisprudence favorisant une autre lecture des faits sociaux. La découverte de la vérité dénoue partiellement une crise intra-lignagère et détermine les futurs moments du processus. D'elle, on peut prévoir le dédommagement de la partie lésée et des mesures persuasives pour éviter une éventuelle récurrence. Par contre, l'échec du procès de la recherche de la vérité nécessite d'autres démarches comme le *lembini*. Il change totalement de registre et de finalité. Il est considéré par les Mbéti comme l'ultime moyen de la recherche de la vérité et de la sanction. Le trépas étant l'objectif final. C'est l'acte vindicatif par excellence.

Cette différence est accentuée au niveau de l'organisation du rituel, de l'information donnée au public et de sa participation. La réalisation de l'ordalie implique totalement la communauté villageoise à travers *l'Okwandji*. D'où la confusion qui naît entre l'initiation et l'ordalie, sciemment entretenue par les *Mvandé*-officiants et les autres initiés. Bien que la pertinence des incantations diffère totalement du rituel initiatique, on retrouve la sacralité du Ndjobi. l'annonce de ses résultats montre la nécessité de transparence. Mais il s'agit, en réalité, de lier ceux-ci au vécu lignager et communautaire. C'est en cela que la finalité et les objectifs de l'ordalie se rapprochent des mécanismes de socialisation et du contrôle social.

## **1.2- Réalisation et résultats attendus de l'ordalie**

La réalisation de l'ordalie reprend toutes les phases de *l'Okwandji* : des préliminaires à l'initiation proprement dite. Mais la différence entre les deux rituels est caractérisée par la

finalité du port des adjiami dans les deux cas. Dans le cadre de l'initiation, le port des *adjiami* (*kolèhèrè adjiami*) intègre le nouvel adepte dans un mouvement magico-religieux.; tandis que dans l'ordalie, le port des *adjiami* a pour objet de déterminer la culpabilité ou l'innocence des protagonistes d'un conflit. Cette différence est liée surtout aux enjeux sociaux. Généralement l'initiation est un acte qui satisfait avant tout une volonté individuelle et ses conséquences le seront aussi. Par contre l'ordalie répond à une contrainte sociale dont les conséquences seront à la fois individuelles et collectives. Comme pour le rituel initiatique, les *Mvandé*-officiants effectuent un rite spécifique pour dynamiser la puissance magique du Ndjobi pour qu'il réponde favorablement aux attentes des personnes concernées et des initiés. Voici comment s'effectuerait ce rituel.

Le *Mvandé*-officiant commence par l'évocation des raisons pour lesquelles le rituel est effectué. Puis il présente les acteurs principaux du différend et insistera initiés<sup>126</sup> sur l'objectif primordial qui est la découverte de la vérité. Ceci en présence des autres. C'est après cette présentation que commence le port des adjiami par les acteurs du conflit (à tour de rôle). Chaque protagoniste du conflit prend l'objet magique avec ses mains par les deux cordes et le place au dos comme un sac de voyage. Ce dernier commence par son autobiographie et dit les raisons du choix de ce rituel. A la fin de ce monologue, il sollicitera des puissances divinatoires et judiciaires une rigueur et une sanction correspondant à l'acte. Durant ce monologue, le *Mvandé*-officiant n'intervient pas dans la procédure de recherche des preuves de sa culpabilité ou de son innocence. Elle est déclenchée automatiquement par la puissance magique du Ndjobi et peut durer entre 10 et 20 mn selon la gravité de l'acte ou la personnalité des acteurs. Ce temps permet surtout au *Mvandé*-officiant de relever les indices susceptibles de prouver la culpabilité ou l'innocence de celui qui porte les adjiami. Très souvent la culpabilité est prouvée par l'étreinte des adjiami. S'il ne peut pas les enlever, il est obligé de faire des aveux complets<sup>127</sup>. C'est à partir de ces aveux que le *Mvandé*-officiant effectuera le rite expiatoire qui permet de débarrasser les adjiami. Tandis que l'innocence d'un individu est constatée par la facilité d'enlever les adjiami à la fin du monologue.

Cette description peut paraître sommaire par rapport à la finalité et aux conséquences du rituel. Néanmoins elle montre l'interpénétration de plusieurs paramètres qui rend complexe les rituels magico-religieux. Elle montre aussi l'importance de la maîtrise des vertus de certains objets par l'homme. Mais le manque d'informations précises sur la réalisation du port d'adjiami nous réduit à faire cette description sommaire. On peut mettre en doute la fiabilité ou la neutralité de l'objet symbolique porté par les protagonistes. On ne peut aussi mettre en cause l'impartialité des *Mvandé*-officiants. Autant d'interrogations qui demeurent en suspens tant l'opacité de la réalisation du rituel demeure un principe fondamental du Ndjobi et limite l'observation du fait. Les bribes d'informations qui constituent l'élément analytique de la recherche ne permet non pas de faire une étude détaillée mais surtout d'examiner la représentation collective de la fiabilité

<sup>126</sup> Les autres initiés n'ont aucune influence sur les protagonistes d'un conflit. Même le *Mvandé*-officiant ne sert que d'intercesseur entre le puissance du Ndjobi et les protagonistes.

<sup>127</sup> Il y eut des cas où le présumé coupable refusait d'admettre sa culpabilité malgré cette étreinte des adjiami. Un rite était alors effectué dans le fouoyi pour lui ôter les adjiami et un délai lui était accordé pour se repentir

du rituel à travers l'attente sociale. Cependant, une telle solution n'aurait pas de sens si sa fiabilité était sujette à caution. Or cet impact et cette fiabilité sont manifestes par les sollicitations des Mbéti. Cette épreuve ordalique est devenue l'un des actes para-judiciaires qui légitime cette société initiatique dans divers groupes ethniques. Ainsi les initiations des Mbochi, des Makoua, des Kouyou... de la Région de la Cuvette (liées au règlement des problèmes de sorcellerie) s'appuient-elles sur sa fiabilité. Et ce contexte et la situation géographique firent que les *fouoyi* d'Akoua et d'Etoumbi (situés aux frontières du pays Mbéti avec les autres groupes ethniques) connurent une intense activité par rapport aux autres sanctuaires.

Voici deux affaires liées aux ordalis: l'une concernant les Mbéti et l'autre les Mbochi. La différence est le différend<sup>128</sup> qui opposa M. N (retraité et commerçant) à O. (paysan) dans la commune d'Etoumbi. M. N marié à la soeur d'O. perdait ses enfants dans des conditions suspectes. Son beau-frère O. l'accusait alors d'infanticide. La raison avancée par l'accusateur était la rentabilité du petit commerce que tenait M. N. Or ce dernier, les décès de ses enfants ces morts pouvaient être d'origine naturelle ou maléfique ; mais il lui ne pouvait en être l'auteur. La pression accusatrice de sa belle-famille s'intensifiait et eut un retentissement dans son propre lignage et dans l'opinion publique au point que sa position devint de plus en plus délicate.

Il faut souligner que les commerçants sont au Congo l'une des catégories socioprofessionnelles les plus soupçonnées en matière de sorcellerie. Depuis une dizaine d'années les hommes politiques et les hauts fonctionnaires font l'objet des mêmes chefs d'accusation. Pour ces deux dernières catégories, c'est la promotion politique et professionnelle qui justifierait leur comportement. Et les éléments d'analyse de ce conflit renvoient à cette conception du rôle des pratiques maléfiques ou de leur impact supposé sur l'activité humaine à partir du moment où la production agricole, par exemple, est très abondante et dépasse les résultats normalement admis dans le milieu. Dans ces conditions, la hausse de la production agricole est sujette à caution et si malheureusement le décès d'un membre du lignage de l'agriculteur a lieu à un moment donné du mois ou de l'année. Cette causalité entre l'augmentation de la production agricole et le décès est souvent un élément de désaccord entre certains ruraux et urbains ou entre certains intellectuels et ouvriers. Il est très difficile de faire comprendre aux tenants de cette causalité que l'abondance d'une production agricole ou la promotion professionnelle est le résultat d'un effort soutenu tant au niveau physique, intellectuel, psychologique... Et que l'usage d'un objet maléfique ou magique ne peut être un facteur d'efficacité. Celui-ci est certainement un simple support psychologique dans certains cas.

Comme cette conception (de la causalité entre la rentabilité d'une activité et le sacrifice d'un homme) est prédominante dans les milieux ruraux, le seul moyen de prouver son innocence lorsqu'on est accusé d'attaque en sorcellerie est l'ordalie du Ndjobi. C'est ce que fit M. N. Elle annonça la culpabilité d'O qui reconnut les faits. Il justifia son acharnement sur M. N par la prospérité de son activité commerciale et par son statut privilégié de retraité. Le beau-frère avait été pour O. la personne idéale dont le statut de

---

<sup>128</sup> Le différend N-O eut lieu à Etoumbi et couvrait depuis 1974. Il fut très symbolique par la personnalité de N. et révélateur des incompréhensions liées au statut social qui prête à suspicion.

commerçant rendait plus crédible la suspicion jetée sur lui.

Le deuxième différend opposa en 1984 un oncle à son neveu. Il portait lui aussi sur un problème d'homicide. Le neveu O. E accusa son oncle O. A. d'avoir assassiné son cadet. Mais le statut social et politique de l'oncle fit que toute démarche divinatoire au niveau du groupe ethnique se soldait par l'innocence de ce dernier. Les interminables réunions du lignage ne purent infléchir la détermination du neveu O.E; qui, selon ces consultations divinatoires, serait la future victime. La dernière réunion du lignage décida enfin que les deux protagonistes en compagnie de deux autres membres se rendraient à Akoua (dans le pays Mbéti) pour l'épreuve ordalique. La réalisation de ce rituel fut retardée de deux jours en raison de pluies diluviennes (attribuées à l'oncle O. A qui voulait entraver le déroulement de l'épreuve). Finalement elle eut lieu et l'oncle fut reconnu coupable.

Le Ndjobi - à travers ces faits qui ont focalisé l'attention de l'opinion publique et ont entamé la cohésion sociale- a permis d'élucider certaines situations confuses et conflictuelles. Il a permis aussi à certaines personnes accusées ou soupçonnées injustement de sorcellerie de recouvrer leur dignité bafouée. Car, l'accusation de sorcellerie constitue en pays Mbéti un opprobre aux conséquences diverses : divorce, perte d'influence dans la sphère lignagère, sous-estimation des capacités réelles et naturelles dans les actes de production (chasse, agriculture, commerce<sup>129</sup> ...), infantilisation du comportement de l'homme, méfiance à l'égard du soupçonné, fragilisation des liens intra-communautaires, ostracisme... Ce fut le cas de V. du village de Lessia (dans la sous-préfecture d'Etoumbi) accusé de sorcellerie sur les jeunes membres de son lignage et contraint à l'initiation au Ndjobi en 1970. Il sera innocenté. Tandis que N. A. d'Engobé, malgré son initiation, subit depuis 1986 une terrible pression sociale pour avoir reconnu naguère sa responsabilité dans l'échec scolaire des adolescents de son village. Le contraste des deux situations provient surtout de l'interprétation des données d'une infortune qui est toujours d'ordre maléfique dans les milieux ruraux. Le cas de A. N. du village d'Engobé est intéressant parce que les victimes supposées (les adolescents de son village y compris ces neveux) lient la réussite de sa progéniture à l'action du père.

Outre déterminer le coupable, l'ordalie a aussi pour but de réconcilier les deux parties en conflit, de ressocialiser le coupable et de l'amener à dédommager la partie lésée. Cette seconde phase est aussi importante que la première dans la mesure où elle réactive ici les mécanismes traditionnels des conflits et de cohésion sociale. Comme la reconnaissance de la culpabilité pour un homicide volontaire ou pour un acte sorcellaire est un des facteurs de détérioration des relations intra-lignagères, les Mbéti font appel aux Mvandé, aux Ankani, aux chefs de village et de lignages (tous étant initiés) en tant que juges d'application des peines, huissiers ou assistants sociaux. Cette procédure post-ordalique cherche aussi à empêcher la tentation de récidive pour celui qui se sent humilié ou la tentative de vengeance par la partie lésée qui considère que la sanction est assez faible. Cette procédure est une des caractéristiques du Ndjobi contemporain qui

<sup>129</sup> Le commerce suit une logique qui n'est pas encore intégrée dans les représentations de l'acte productif. C'est pourquoi le commerçant est toujours soupçonné d'agressions sorcellaires parce que son activité étant extérieur aux représentations des Mbéti.

marque sa différence avec les sociétés initiatiques antérieures.

Mais la fiabilité de l'ordalie est limitée lorsqu'elle ne peut révéler le coupable parmi les protagonistes d'une part; ou lorsque le présumé coupable nie les faits malgré l'étreinte d'*adjjami*, d'autre part. Dans le deuxième cas, les *Mvandé*-officiants ne peuvent le contraindre à reconnaître sa culpabilité. Ils laissent la latitude au présumé coupable, durant une période d'observation de 6 mois (comme lors de l'initiation) afin de se repentir. Dans le cas contraire, son sort est souvent tragique avant même la fin de ce délai. Le comportement du présumé coupable est souvent lié à plusieurs éléments : la sous-estimation de l'efficacité du Ndjobi, la volonté de le défier ou l'idée selon laquelle taire la réalité épargnerait sa descendance ou soi-même de l'opprobre. A lui seul incombe cette responsabilité. Ce comportement se manifeste souvent chez les non-Mbéti.

Enfin, il arrive aussi que les protagonistes soient innocents. Cela signifie que l'auteur de l'acte n'est pas parmi les protagonistes ou qu'il est doté d'une capacité à brouiller les mécanismes de recherche du Ndjobi. Dans ces conditions, les protagonistes et les dignitaires de leurs lignages choisiront la démarche du *lembini*. Elle ne peut être recommandée par les *Mvandé*-officiants, ni par une tierce personne à cause de la gravité de ses conséquences humaines et sociales. C'est aussi pour les raisons liées à l'efficacité et à la délicate réalisation du *lembini* que les protagonistes de l'affaire et les *Mvandé*-officiants le taient aux autres membres du lignage et aux autres habitants du village. Ce secret a pour objet de créer la dispersion de l'attention et la focaliser sur d'autres phénomènes. Ce qui éviterait à certaines personnes de faire des rapprochements avec d'autres faits qui se produiraient dans le village, par exemple. Ce secret permet aux *Mvandé* et aux dignitaires du lignage concerné de mieux observer et apprécier les différentes caractéristiques des phénomènes qui ont lieu dans les lignages concernés dans le pays Mbéti ou ailleurs pour établir la causalité entre le *lembini* et la mort d'une personne.

Il importe de préciser que le Ndjobi ne remet pas en cause la hiérarchie lignagère et ne procède à un acharnement systématique sur l'oncle, le père ou le grand-père... dans le cadre de l'ordalie. L'ordalie établit la culpabilité d'un individu sur la base des éléments concordants qu'il reconnaît. Mais il est vrai qu'en tant que chef de lignage et protecteur symboliquement admis des siens, le père, l'oncle, le grand-père sont souvent soupçonnés d'actes sorcellaires sur les catégories inférieures de leurs lignages. Tout comme il est assez rare que le fils soit l'auteur d'un parricide ou que le neveu commette un homicide sur un oncle ou le petit-fils sur son grand-père... ou sur quelqu'un plus âgé que lui ou d'un statut supérieur au sien. Cette conception de la dynamique de la sorcellerie est certainement liée à la symbolique de la supériorité du statut qui suppose que les catégories sociales supérieures dans un lignage (le père, l'oncle, le mère...) sont dotées d'une immunité très fiable face aux attaques en sorcellerie. Donc les catégories inférieures ne peuvent pas perpétrer des attaques en sorcellerie contre elles. Cette conception provient aussi de l'idée selon laquelle une personne d'un âge avancé n'est plus physiquement fiable pour être un facteur d'efficacité dans une activité commerciale ou agricole, par exemple. Donc, il est inutile de le sacrifier. Ces arguments sont corroborés par notre observation de la réalité sur le terrain Mbéti. Sauf pour des cas de vengeance où les sorciers s'en prennent indistinctement aux catégories inférieures et

supérieures. Ce constat est manifeste aussi chez les Kouyou et les Makoua que nous avons pu observer pendant quelques années et où beaucoup d'affaires de sorcellerie ont souvent focalisé l'attention publique sur eux entre 1972 et 1980 ; ou encore, chez les Koukouya étudiés par P. Bonnafé<sup>130</sup>

## 2 - Le Lembini : le rituel vindicatif

### 2.1- Motivations et finalité

Le *lembini* est un rite vindicatif Mbéti, qui existe depuis très longtemps, dont l'objectif primordial vise la mort de l'auteur d'un homicide. La complexité de sa réalisation et de sa réussite nécessite des compétences particulières pour neutraliser les capacités d'un sorcier, une certaine habileté pour atteindre ses véritables objectifs; et surtout de ne pas faire des victimes innocentes. Ce qui nécessite des Mvandé-officiants et de ces concepteurs de la rigueur et de la minutie qui expliquerait leur assimilation aux sorciers. Les enjeux sociaux et humains sont tellement importants qu'il faille concevoir un mécanisme de répression efficace qui rend vulnérable le meurtrier sur le plan physiologique et psychique.

Mais l'usage de ce procédé fit beaucoup de morts au point que les chefs claniques et les officiants décidèrent à la fois de le restreindre aux homicides volontaires et de diminuer le nombre de personnes habilitées à l'effectuer. Aussi le renouvellement des officiants s'effectuera désormais par un système de cooptation qui, au fil des décennies et des générations, permit sa pérennisation sans qu'il soit dévoyé. Car le *lembini* était en train de devenir un instrument de règlement de compte. Et certains décès suspects dans les lignages des deux parties en conflit avaient fait naître une suspicion sur les officiants qui auraient détourné le *lembini* de son objectif. Or il faut préciser que le principe du *lembini* est tuer. Et dès que son mécanisme est déclenché, le *lembini* décime, par exemple, le meurtrier et ses complices, puis s'attaque aux membres de leur lignage. S'il les Mvandé-officiants ne neutralisent pas le *lembini* avec l'accord ou à la demande du lignage qui avait obtenu sa réalisation, il se retournera contre ses membres. Ainsi, certains lignages qui n'avaient pas pris cette précaution essentielle furent surpris par ces conséquences néfastes.

L'autre cas de figure était celui du meurtrier appartenant au même lignage que la victime. Le *lembini* s'en prenait d'abord au coupable avant de décimer les autres membres du lignage. Or les officiants se sont aperçus tard de leur méprise dans le fonctionnement du rite, n'ayant pas compris qu'il fallait être capable d'arrêter ce mécanisme dès qu'il fait une victime et sans oublier d'aviser le lignage concerné. C'est à partir de ces fautes graves, naquit la nécessité, pour les fondateurs du Ndjobi contemporain, de réorganiser ces mécanismes de réalisation, de créer un cadre normatif rigoureux et surtout d'interdire le recours systématique au *lembini* pour des faits pouvant avoir un autre épilogue, en lui conférant un statut particulier lié exclusivement à l'application du principe de vengeance. Comment est effectué le *lembini*?

<sup>130</sup> Bonnafé, Nzo-lipfu, le lignage de la mort, 1978

Généralement le chef du lignage concerné par le décès d'un de ses membres ou un *Mvandé*-officiant prélève sur la victime un organe ou un objet symbolique (incarnant sa personnalité) à l'insu de la communauté. Il s'agit souvent d'une dent (surtout une molaire), d'une rognure d'ongle, d'une vertèbre, d'un bout de l'orteil ou d'un doigt ou d'une touffe de cheveux. Ce prélèvement est effectué impérativement avant le lavage du corps. Dans ces conditions, seules les personnes d'un âge élevé (pouvant garder le secret sur ces rites) sont autorisées à y participer. Par contre, pour le cas où le corps de la victime aurait subi une décomposition totale ou que l'on suppose qu'il a été neutralisé (cette opération rend ces éléments symboliques inefficaces) par les meurtriers, on utilisera simplement un morceau d'un vêtement de la victime (celui qu'il avait porté quelques jours avant son décès ou celui qu'il aimait porter de son vivant).

Outre les vestiges humains et les objets symboliques, les *Mvandé*-officiants ont recours à d'autres objets comme du piment (en poudre), des aiguilles ou des morceaux de bambou taillés en forme d'aiguille, des fourmis roses *ankéri* (dont la douleur de la piqûre peut durer toute une journée et même tuer les personnes fragiles), les crocs d'un léopard ou d'un autre fauve qui introduisent la force nuisible des génies cosmiques. Tandis que la feuille d'emballage du pain de manioc et d'autres éléments représenteront à la fois le travail humain, ses forces et ses faiblesses qui serviront comme un moyen d'affaiblir le meurtrier. Cette association de forces sera déterminante pour cet objectif. Enfin tous ces éléments sont emballés dans un paquet de tissu en raphia au cours d'une cérémonie particulière dans le *fouoyi*, supervisée par les *Mvandé*-officiants en présence du chef du lignage ou des différents protagonistes. Les incantations prononcées à cette occasion par les *Mvandé*-officiants et les membres du lignage auront pour objet de solliciter de la part des esprits du Ndjobi une sanction mortelle à l'encontre du meurtrier. Elles sont aussi caractérisées par leur virulence vindicative et excessive qui expriment à la fois la douleur, la rancoeur et la volonté de vengeance.

Cette cérémonie se déroule à côté d'un arbre appelé *ongomoua* dont la spécificité est d'abriter toujours une nuée de fourmis noires du même nom. Sa sève est très redoutée par sa toxicité. Et les Mbéti pensent que la vigueur du venin de ces fourmis provient de son absorption. Par conséquent ils confèrent aux fourmis *ongomoua* un rôle similaire à celui des objets suscités. C'est sur cet arbre qu'est accroché avec une ficelle ce paquet (c'est-à-dire le *lembini*) que ces fourmis rongeront au fil des jours. Elles y déposeront, pendant un temps donné, leur venin renforçant ainsi sa puissance. Il faudra alors que cette ficelle casse. Ce qui peut durer de trois semaines à six mois correspondant au temps passé à rechercher le coupable. Mais on peut aussi supposer que la ficelle casse sous l'effet conjugué de l'usure occasionnée par les fourmis et de son propre poids<sup>131</sup>. Cette hypothèse ne peut être envisagée par les *Mvandé*-officiants pour qui il s'agit de l'effet de la puissance du Ndjobi.

Cet événement est l'un des indicateurs probants de l'atteinte de la personne supposée. Au-delà de ce délai, l'incertitude gagnera à la fois les *Mvandé*-officiants et le chef du lignage éprouvé. Ils redoutent, en réalité, l'effet inattendu et inverse. C'est-à-dire

---

<sup>131</sup> Le fil casse lorsque la cible est atteinte. L'usure occasionnée par les fourmis et l'humidité sont alors considérées comme l'expression de la puissance magique du *lembini*.

le retournement du *lembali* contre le lignage. Deux hypothèses étayent cette situation: soit la mort fut naturelle, soit le sorcier a échappé au *lembali*. Les Mbéti excluent souvent cette seconde hypothèse parce qu'elle remettrait en cause la fiabilité du Ndjobi.

Revenons quelques instants sur les conséquences de la cassure de la ficelle. Dans le premier cas, le chef du lignage est averti par les *Mvandé*-officiants qu'il doit observer le comportement de ces membres pour déceler les éventuelles manifestations du *lembali* (surtout des maladies bénignes; des accidents de chasse, des morsures de serpents, des piqûres de fourmis et d'abeilles qui prennent une ampleur démesurée...). Autant d'indicateurs qui focaliseront l'attention sur quelques individus, permettront de les suivre et d'identifier le meurtrier. Par contre, si ce dernier se trouve par exemple à un millier de kilomètres du *fouoyi* ou de la résidence lignagère donc difficile à identifier, on se contentera du seul indice qu'est le déclenchement du piège mortel; sans pouvoir vérifier les résultats. Cet aspect du *lembali* suscite quelques interrogations sur la réalité des résultats. Le doute persistera dans le lignage éprouvé tant qu'il ne disposera pas de faits réels attestant l'atteinte du meurtrier.

Dans le second cas où le *lembali* a atteint le coupable, examinons ses conséquences. Elles sont de deux ordres: individuel (touchant uniquement les coupables) et collectif (concernant le lignage entier ou la communauté villageoise). Celui qui succombe d'une mort brutale à la suite soit d'un accident de travail (chasse, pêche...), d'une maladie bénigne aux multiples complications et au diagnostic difficile à établir par les médecins est désigné comme l'auteur de l'homicide; même les aveux circonstanciés faits au dernier moment ne modifieront pas la nature de la sanction. Ils permettront tout simplement au lignage éprouvé de savoir ses motivations. S'il s'agit d'un acte solitaire où le coupable cumule les fonctions de commanditaire et d'exécutant, le *lembali* s'attaquera ensuite à sa famille et à son lignage. Par contre, s'il s'agit d'un acte collectif, la sanction touchera tous les membres du groupe et s'étendra à leurs lignages respectifs.

Ainsi le recours à ce rite est exclusivement réservé aux cas de décès inopinés, inexplicables ou brusques et dans des conditions estimées atroces pour le Mbéti. L'interprétation de ces conditions appelle diverses hypothèses dont on exclut généralement le hasard et la conjugaison des facteurs objectifs, et où l'accidentel est toujours interprété comme la simulation d'une objectivité tendant à dissimuler l'acte criminel et maléfique. Le recours systématique au *lembali* est réservé à deux situations : la première est consécutive aux échecs des procédures divinatoires qui n'ont pu révéler le meurtrier. La seconde situation écarte d'office toute initiative préliminaire visant à rechercher le coupable. Elle est dictée par l'atrocité des conditions de décès (telles que les hématomes sur le corps de la victime, le sectionnement des organes, le décès par la foudre...). Cette démarche est en quelque sorte l'application systématique du principe de la vengeance. Sans état d'âme, ni remords, ni volonté de réconciliation, le *lembali* est perçu par les Mbéti comme une procédure d'exécution capitale sans qu'il y ait une possibilité d'intenter un recours, ni de faire d'appel de la sentence prononcée.

Mais les conséquences dramatiques de ce rituel vindicatif nécessitent toujours une concertation des dignitaires du lignage concerné avant le choix de son option. Ils doivent avant tout jauger ses conséquences. Car, au cas où cette mort brutale serait naturelle, donc sans interférence maléfique, le *lembali* se retournerait contre le lignage de la victime.

D'où les multiples concertations intra-lignagères avant cette prise de décision, l'attention particulière portée au délai prévu du déclenchement du piège funeste et l'observation rigoureuse de son environnement social afin de déceler les incidences de sa manifestation. C'est l'une des limites culturelles qui bloque l'extension du Ndjobi au-delà de la société Mbéti.

L'autre objectif implicite du *lembini* est d'inciter à une prise de conscience collective sur deux points: la vulnérabilité de l'être humain (quelle que soit l'efficacité des amulettes et d'autres objets magiques) et la relative connaissance des vertus des objets magiques dans la mesure où d'autres aspects sous-jacents des phénomènes magico-religieux demeurent méconnus. D'autant plus que la puissance du Ndjobi leur est supérieure parce qu'elle est la synthèse bien élaborée de diverses pratiques Mbéti en la matière. Il s'agit aussi de socialiser par la gravité de la sanction, de ses conséquences sociales et par la responsabilité individuelle et lignagère. Car, le *lembini*<sup>132</sup> s'en prend à la fois aux auteurs du crime et aux membres de leur lignage. Ainsi le chef de lignage, le chef du groupe domestique comme un autre membre du lignage (quel que soit son statut) partage responsabilité de l'acte commis par un autre membre de leur entité. Il y a donc un processus d'individualisation de la criminalité et d'élargissement du champ des droits et des devoirs des uns envers les autres. C'est de cette manière que le principe de la responsabilité collective intra-lignagère est appliqué.

Le *lembini* retrouve avec le Ndjobi contemporain l'une des fonctions essentielles (le pouvoir de sanction par des moyens appropriés) et indispensables à toute société pour sa cohésion interne. Mais malheureusement les Mbéti taisent son existence comme s'il s'agissait d'un rituel illégal dont les conséquences dramatiques seraient contraires à la philosophie du Ndjobi et à l'éthique Mbéti. En réalité, il faut lui donner un véritable statut dans la perspective d'une dynamique d'ensemble.

## 2.2- Les conséquences sociales du Lembini

A la différence des autres rites importants comme l'initiation, la phytothérapie, l'ordalie, le *lembini* se singularise par l'absence de diffusion des résultats au public villageois. Ils sont réservés exclusivement au chef du lignage concerné ou aux différents protagonistes. Mais une indiscretion de l'un d'eux pourra rompre ce silence et certains faits tragiques peuvent aussi être des indices significatifs pour certaines personnes avisées qui peuvent alors établir la causalité. Selon nos interlocuteurs (des anciens officiants du *lembini* et des Mvande du Ndjobi originel), il fallait, dès le départ, donner au *lembini* un caractère sacré pour que ses résultats soient incontestables et qu'il soit redouté. Cela pour donner à la sanction un caractère sacré et irrévocable

Je prends ici deux exemples qui montrent la complexité des phénomènes. Ils ont permis de lever les doutes sur l'âge des auteurs des homicides, et sur l'origine ethnique de d'autres meurtriers. Car les Mbéti avaient tendance à penser que les sorciers étaient généralement des chefs lignagers d'un âge avancé et qu'ils appartenaient toujours au même lignage ou de la même contrée que leur victime.

---

132 J'approfondirai l'analyse du *lembini* dans la deuxième section.

Le 18 février 1983, M. L. habitant village d'Otala à 10 km de Mbama (sous préfecture de Mbama) a été porté disparu. Les recherches entreprises par les habitants du village, la famille et la police aboutissent à la découverte de son corps déchiqueté, mutilé et immergé dans l'eau. L'observation du corps laissait supposer une lutte entre la victime et un fauve aquatique. Pêcheur confirmé et reconnu par ses pairs, M. L n'avait jamais connu une telle épreuve de son vivant; et dans la région, aucune mésaventure de ce type n'avait eu lieu. Sa pirogue et ses filets étaient détruits montrant l'âpreté de la lutte. Ce qui donnait à penser, au prime abord, à une rencontre malencontreuse avec un crocodile (*Ngando*) ou un hippopotame (*Ngoubou*). Mais les blessures qu'il portait et surtout le sectionnement du sexe enlevèrent toute crédibilité à cette hypothèse. Alors son frère cadet O. A. décida d'effectuer le *lombini* au *fouoyi* d'Engobé à une soixantaine de kilomètres d'Otala. Deux mois plus tard, les décès de ses meurtriers se succédèrent à un rythme effréné à Mbama et à Boundji. L'un d'eux reconnut sa culpabilité avant de mourir.

Le deuxième décès eut lieu à Madagascar (à Antananarivo) dans une Ecole militaire. B, d'origine Mbéti et major de sa promotion, succomba à un empoisonnement. Le corps rapatrié au pays fut inhumé dans son village natal, Mina. Son frère aîné décida alors de venger son frère cadet. Le *lombini* réalisé au *fouoyi* d'Akoua en juillet 1980, décima en moins de trois mois les auteurs du crime : tous congolais, d'origine Kongo et collègues d'école du défunt B. L'un d'eux avouera, avant son décès, s'être fait manipuler. Les raisons du crime se résumaient à la jalousie. Elle est liée à la probable promotion au grade supérieur pour tout élève-major à la fin de sa formation et à son leadership au sein de la communauté congolaise dans l'île. B aurait été promu au grade de lieutenant et ses collègues au grade d'Aspirants de l'armée dès leur retour au Congo. Ce dernier fait fut d'autant plus retentissant qu'il concernait une communauté étudiante et militaire à l'étranger. Et la succession des décès en un court laps de temps dans la communauté étudiante congolaise donna l'impression d'une conspiration contre elle dans l'île. Elle laissa une appréhension négative des études à l'étranger.

Ces deux faits mettent en évidence l'efficacité du *lombini*. Mais, ils suscitent diverses interrogations sur les 'moyens téléodynamiques' du Ndjobi pour atteindre ces cibles. Interrogations qui peuvent laisser entrevoir une manipulation des faits au profit des acteurs principaux représentant le Ndjobi. Sauf, si on se réfère aux caractéristiques que les Mbéti lui confèrent, à savoir l'ubiquité, la téléodynamique et son caractère multiforme. Il est l'eau, le vent, le fantôme, l'incarnation d'un esprit magique capable de se mouvoir à tout moment, dans tout milieu et en tout objet.

Hormis le décès des meurtriers, les conséquences sociales, surtout intra-lignagères (s'il y a implication d'un membre du lignage de la victime), vont de la rupture ou la fragilisation des liens intra-communautaires à la scission des diverses composantes d'une entité. Cette attitude est dictée par la gravité des faits reprochés au coupable et à son groupe domestique parce que la composante lésée du lignage se sent trahie et reniée par un des siens. Car, cet acte entame la cohésion lignagère et peut déboucher sur la remise en question des liens de parenté entre les deux composantes. En outre, l'on ne peut accepter, ni comprendre, que deux membres d'un même lignage s'entre-tuent. Aussi, l'animosité intra-lignagère s'installera, s'érigera comme norme de comportement des uns envers les autres et s'étalera au fil des générations.

Il s'agit d'un des facteurs de déstabilisation des villages qui aboutissent dans la plupart des cas à leur dislocation et à leur recréation dans d'autres lieux, souvent sous forme de hameaux constitués uniquement des membres d'un groupe domestique. Dans ces conditions, le contrôle de la circulation des membres à travers les mariages devient un élément déterminant dans la perspective de l'agrandissement du village. Ainsi, les mariages seront exclusivement virilocaux renforçant le contrôle social. Et comme la notoriété d'un lignage dépend à la fois de sa cohésion, de la solidarité de ses membres, du nombre élevé de ceux-ci et surtout de la probité, de la représentativité et de l'autorité de ces dignitaires, on mesure l'impact de ces conséquences dans l'organisation de ces groupes. Or, s'il y a formation des micro-entités, leurs dignitaires se marginalisent et amenuisent leur capacité d'influencer les options politiques. Le second aspect sera l'opprobre jeté sur des innocents, qui par leur simple appartenance lignagère porteront (quel que soit leur statut) cette lourde responsabilité de meurtriers potentiels. Ils sont touchés par une sorte d'ostracisme feutré et d'autres comportements. Ainsi, un homme appartenant à ce lignage ne pourra plus prendre en mariage une fille de son village, ni de la contrée voisine. Il sera obligé de se marier avec les femmes issues des groupes ethniques voisins ou des villages éloignés du sien.

Enfin l'extension de la sanction à toute autre personne (membre du lignage du coupable ou coauteur du délit) met en évidence le principe de la responsabilité. Elle fait des victimes innocentes qui ont le tort d'appartenir au lignage d'un meurtrier. C'est cet aspect qui a amené les fondateurs à limiter son usage à des cas précis et les *Mvandé*-officiants à arrêter sa dynamique à la demande de la famille dès que l'on constate les premières victimes. Car, il suffit de laisser faire pour que l'action du *lombini* devienne irréversible. Si par inadvertance, le rite de neutralisation n'est pas effectué à temps, le *lombini* se retournera contre la famille de la victime. Ce fut le cas en juillet 1974 dans le village Akoua pour Mme E, grand-mère d'une petite fille morte (N.A.) par noyade dans la rivière Lessebé. Le *lombini* effectué à cette occasion ne tarda pas à tuer les deux coupables (dont un K. A. appartenant au même lignage que la victime). Mais la stupeur suscitée par l'âge de la victime (sept ans et demi) et des auteurs (dix huit ans), et par les conditions du décès laissaient penser qu'il y avait des commanditaires plus âgés d'où le retard pris pour la neutralisation du *lombini*. Le retournement du *lombini* contre le lignage de la victime se manifesta d'abord par l'épidémie frappant le champ de manioc de Mme E; puis cette dernière constatera plus tard que ses vêtements rangés dans une malle métallique étaient réduits en poussière. Ces deux faits poussèrent les dignitaires de son lignage à demander aux *Mvandé*-officiants la neutralisation du piège funeste.

Lors du procès de sa neutralisation, les *Mvandé*-officiants utilisent une mixture composée essentiellement du chyme de caprin associé à d'autres éléments végétaux, animaux et de l'eau. Elle est déversée sur le *lombini* après diverses invocations révélant ses résultats et justifiant sa neutralisation. Puis suivra la délicate opération du retrait des vestiges humains du paquet symbolique par les *Mvandé*-officiants qui doivent les remettre au représentant du lignage pour qu'il n'y ait pas une utilisation abusive à leur insu. Au cours de cette première phase, le *Mvandé*-officiant sacrifiera un volatile, dont le sang apportera l'élément compensatoire interrompant la poursuite et les sanctions. Ce rite est ponctué, du début à la fin, par une litanie circonstanciée félicitant les génies justiciers de

leur action et de leur impartialité. Ces invocations tempèrent l'ardeur vindicative qui prévaut avant la réalisation du *lombini*. La satisfaction qui ressort des invocations contraste avec l'amertume et la volonté de vengeance manifestées lors de sa réalisation.

A la différence du *Kolèhère adjjami*, le *lombini* ne procède pas à la réconciliation entre les parties en conflit. Mais l'un de ses objectifs est de sensibiliser l'homme sur le caractère néfaste de cette déviance par la gravité de la sanction et ses incidences sociales (notamment la perte d'une personne et les dissensions intra-lignagères). Le *lombini* est socialisant parce qu'il soumet les membres du lignage ou du groupe domestique auquel appartient l'auteur aux mêmes interrogations sur les déséquilibres internes et aux mêmes implications dramatiques que le lignage de la première victime. Bien que très rare dans la quotidienneté des Mbéti, il est institué pour montrer sa capacité de sanctionner la déviance.

Enfin, par le *lombini* et le *kolèrèhè-adjjami* la société transfère le pouvoir de sanction des actes graves du lignage au Ndjobi qui est censé, par ses moyens magiques, assumer cette fonction avec rigueur, efficacité et impartialité. En outre la finalité du *lombini* est analogue à celle de l'épreuve du poison ou du *Béngé* des Azandé et des Mangbétu (E.E. Evans-Pritchard, op cit, 1972) ou au *Mompango* des Kouyou. Elle est une prérogative exclusivement masculine et l'un des principaux mécanismes de domination et d'affirmation de l'autorité masculine. C'est aussi l'expression des antagonismes des sexes et des générations parce que les femmes et les adolescents sont exclus de leur exercice. De la même manière, son rôle dans la thérapie poursuit cette stratégie de socialisation de l'homme par la sanction et par le respect des catégories normatives du Ndjobi.

#### IV-LA FONCTION THERAPEUTIQUE

---

L'absence de structures médicales fiables dans le pays Mbéti est telle que le système thérapeutique traditionnel y joue toujours un rôle très important. Ses domaines d'intervention sont très variés. Ils vont de la fièvre, de la fracture d'un os à l'hémiplégie ou aux vers intestinaux; d'où une sorte de spécialisation des guérisseurs. Certains ont même acquis une notoriété extra-ethnique qui attire beaucoup de personnes dans leur village. Pamaha Antoine du village Yaba-Mbéti, Antsomidia Valentin d'Engobé, Ahoussa J.B d'Akoua, Ndjora de Mina en sont quelques exemples célèbres qui ont longtemps valorisé ce savoir Mbéti. Mais leur tâche devient plus délicate lorsqu'il s'agit des attaques en sorcellerie qui nécessitent une autre approche et des connaissances dans le domaine magico-religieux. Alors les causes ou les agents pathogènes ne sont plus naturels dans la conception Mbéti.

Comme il est assez difficile de distinguer une agression sorcellaire d'une maladie naturelle ou d'une maladie liée, par exemple, au courroux des esprits ancestraux, c'est-à-dire une maladie naturelle d'une maladie mystique, les Mbéti ont institué un système divinatoire ou de diagnostic assez fiable appelé *Onga*. Là aussi on retrouve la rigueur et les connaissances dans l'interprétation des symboles, dans la mesure où il faut savoir décoder certains signaux pour pouvoir déceler l'étiologie et proposer une thérapie convenable. Dans le cas de notre recherche, il s'agit de déterminer la paternité ou non du Ndjobi dans une maladie donnée. Si elle relève du Ndjobi, nous distinguons deux types

d'étiologie: l'étiologie constante liée à la transgression d'une de ses normes fondamentales et l'étiologie variable liée aux faits divers. Cette distinction définira les stratégies thérapeutiques. Mais elle renvoie implicitement à la distinction entre le caractère maléfique et normal de la maladie. Elle est définie comme un dérèglement biologique du système fonctionnel du corps humain quand l'agent pathogène est microbien. Tandis qu'elle n'est pas normale lorsque sa cause est attribuée au sorcier. Dans ces conditions, elle apparaît comme une simulation du désordre biologique orchestrée par lui pour la rendre objective pour les profanes.

## 1 -Manifestation et etiologie de la maladie

### 1.1- L'Etiologie CONSTANTE

On ne peut pas dire qu'il s'agit d'une manifestation spécifique aux maladies imputées au Ndjobi. Mais l'observateur est frappé par leur soudaineté et par leur violence, suivie de diverses difficultés qui rendent souvent les diagnostics délicats à établir. Ainsi une morsure de serpent, une piqûre d'abeille ou d'une fourmi, par exemple, même bien soignée par les procédés traditionnels peut aboutir à une crise épileptique ou à de pénibles convulsions. Dans ces conditions, il s'agit d'un indice de la gravité de la faute commise par un individu donné qui permettra à son lignage d'envisager une démarche adéquate. C'est aussi la persistance de ce type de maladie et sa nature (souvent rare) qui semblent les différencier des maladies ordinaires. Il s'agit de l'incontinence, de la ménorragie, une hémiplégie, une fièvre intermittente, la perte de connaissance répétée, l'inertie, l'aphonie... qui incitent le lignage à vérifier leur hypothèse de départ. Si l'implication du Ndjobi est alors révélée, il faudra déterminer l'étiologie pour préparer une phytothérapie adéquate. Elle est plus complexe pour l'étiologie constante que pour l'étiologie variable.

En effet l'étiologie constante est liée à la transgression d'une des normes fondamentales du Ndjobi qui concerne son intégrité et sa fonctionnalité. Il s'agit de l'homicide, de la violation de l'intégrité du *fouoyi* par un homme qui a eu des relations sexuelles la veille de la réalisation d'un rite dans cet espace, de la tentative de neutralisation du *nkobè*... La nature de la sanction est généralement proportionnelle à la gravité de l'acte commis. Les exemples les plus cités dans la sous-préfecture de Mbama sont ceux d'A. K. (le 10 mars 1974) à Etoumbi dont les piqûres d'abeilles entraînèrent le décès. En réalité, il s'agissait des conséquences du *lembini* effectué au *fouoyi* d'Akoua quelques mois auparavant à la suite la mort par noyade de N.A. dans la rivière Lessébé à Andzoko; et de l'incontinence suivie de l'hémiplégie d'Okoua auxquelles il n'a pas survécu.

Par contre ce qui arriva au *Mvandé* E. P. du *fouoyi* d'Engobé permit de jauger la rigueur du Ndjobi. Car il s'agit d'un membre influent de la direction de ce sanctuaire qui est censé respecter à la lettre les règles d'organisation du Ndjobi. Ce dernier fut, en octobre 1978, terrassé à l'entrée du *fouoyi* par une crise foudroyante. Il perdit connaissance durant quelques minutes et fut réanimé par l'*Ondouono-adjalé*. On lui reprocha d'accéder au *fouoyi* sachant qu'il avait eu des relations sexuelles ( moins de 24h h) auparavant.

En réalité, l'étiologie constante concerne la plupart du temps les *Anga-ndjobi*, elle est la plus redoutée parce qu'elle laisse peu de marge de manoeuvre au malade, à son entourage et aux *Mvandé*-officiants. Et la soudaineté, la violence de ses implications souvent dramatiques et la complexité du diagnostic de son étiologie ont amené les *Anga-ndjobi* à instituer une procédure appelée **Onguénéhé**<sup>133</sup> qui permet de suspendre momentanément les effets de la maladie. L'habileté des *Mvandé* est aussi sollicitée pour déceler certains signaux distinctifs qui leur permettent d'identifier une maladie imputable au Ndjobi. Dans tous les cas, si la paternité du Ndjobi est confirmée, l'*Ondouono-andjalé* procédera d'abord par des soins préliminaires ou utilisera la procédure de l'*onguénéhé*.

C'est à partir de leurs comportements dans ces situations délicates que les Mbéti jaugent la capacité d'anticipation et le savoir-faire des *Mvandé*. Mais l'étiologie constante montre surtout aux Mbéti l'impartialité du Ndjobi à l'égard des initiés qui sont souvent lourdement sanctionnés lorsqu'ils commettent une faute. La sévérité du Ndjobi à leur égard est justifiée par le fait qu'ils sont censés être exemplaires dans leur comportement face aux *Enfouomo*. Par contre, l'étiologie variable qui concerne à la fois les non-initiés et les initiés, l'auteur de l'acte réprouvé que le membre de son lignage élargit le champ de compétence du Ndjobi et renvoie à la responsabilité collective.

## 1.2- L'ETIOLOGIE VARIABLE

L'étiologie variable concerne des actes de toute sorte touchant le vécu quotidien comme l'adultère, le vol, le mensonge ou la complicité dans une relation adultérine ou l'escroquerie et impliquant soit l'auteur, soit l'un des membres de son lignage. A la différence de l'homicide ou de la violation des interdits fondamentaux du Ndjobi, ces actes sont essentiellement moraux et facteurs de désordre social. On comprend dès lors l'insistance des *Mvandé* pendant l'*Okwandji* sur le rôle des chefs lignagers. En outre, il s'agit des faits courants qui tombent facilement dans l'oubli et dont les auteurs banalisent les conséquences sociales. La maladie-sanction révèle au public la nature du fait et rappelle la fonction du Ndjobi dans l'organisation sociale.

Comme pour l'étiologie constante, la manifestation est identique. Mais elle est lente et pernicieuse pour la victime et son lignage. Elle paraît souvent bénigne au point que les victimes semblent la négliger ou prennent peu de précaution pour la soigner. Nous prendrons pour exemple la maladie de Mme O. (du village d'A.) intervenue à la fin de décembre 1980. Elle entretenait, depuis plus d'une décennie, une relation adultérine avec M. O. du même village. Cette relation aurait commencé quand elle se rendit compte que son époux ne satisfaisait plus normalement à ses attentes sexuelles. Elle souffrait depuis plus de trois ans de cette maladie intermittente. Parfois elle recouvrait sa santé; puis elle avait une rechute. Les membres de son lignage essayaient d'expliquer ces rechutes par son manque de rigueur dans le suivi médical, alors qu'il s'agissait d'une maladie liée au Ndjobi. C'est le jour où elle tomba dans le coma (plusieurs fois dans la journée) que son lignage décida de consulter un devin. Ce dernier révéla la liaison adultérine avec son amant datant de plus de dix ans.

<sup>133</sup> Je reviendrai sur cet aspect dans la section réservée à la stratégie thérapeutique. Il s'agit du maintien artificiel en vie d'un malade en attendant que le procès divinatoire établisse un diagnostic viable ou que le lignage adopte une procédure de traitement.

Comme on ne peut préjuger d'un comportement individuel dans des circonstances données, ni contrôler quotidiennement chaque individu, les *Anga-fouoyi* incitent les chefs de lignage et de village à plus d'attention envers le comportement de leurs membres. Car cela anticiperait sur l'issue de certains événements et éviterait des procédures coûteuses et parfois humiliantes pour les lignages. Il faut souligner le fait qu'une reconnaissance de sa culpabilité par un aveu ou une confession jette l'opprobre sur tout le lignage; surtout que l'acte a lieu dans un terroir rural où les résidents se connaissent nommément. Les membres de ce lignage porteront ce fardeau. Si bien que certaines personnes préfèrent taire leurs actes et mourir sans qu'il n'y ait d'incidence de cette nature sur les leurs.

Enfin, par cette typologie, le Ndjobi ne hiérarchise pas les actes délictueux ou les comportements sociaux, mais on voit comment il les systématise, suscitant des stratégies thérapeutiques qui diminuent les tâtonnements pouvant mettre en danger la vie d'un individu. Il établit donc une distinction claire entre les maladies naturelles et celles relevant de sa compétence. Si bien que les Mbéti ont toujours recours à leur système de divination notamment la géomancie, la divination par le coq et d'autres moyens qui permettent de déceler l'étiologie des pathologies et de prescrire un traitement fiable. Dans ce cas, ils ne focalisent pas uniquement leur démarche sur le Ndjobi.

## 2 - Les stratégies thérapeutiques

Je désigne par stratégie thérapeutique toutes les procédures employées - allant du diagnostic à la thérapie- qui permettent à l'homme de recouvrer la santé. La réalisation de cet objectif majeur du Ndjobi est assez délicate parce qu'il doit vaincre les forces maléfiques et affirmer son efficacité dans ce domaine très sensible. Car, la maladie d'un membre du lignage ou de la communauté villageoise présuppose une fin tragique (aux conséquences multiples) et n'autorise pas de tâtonnements, tant dans le diagnostic que dans la thérapie. Et l'urgence ou la complexité des phénomènes ne laisse aucune marge de manoeuvre aux principaux acteurs des différentes procédures. L'importance de cette stratégie thérapeutique renvoie aux attentes ou à l'espoir qu'elle suscite.

L'analyse des stratégies thérapeutiques sera consacrée autour de quelques axes qui permettront à la fois de comprendre les différents mécanismes de diagnostic qui aboutissent à des thérapies différenciées selon les cas; à cerner la finalité socialisatrice et parfois pédagogique du Ndjobi. La maladie comme la mort participe, par les conséquences des épreuves endurées par les membres du lignage de la victime, à cette socialisation de masse. Elle donne à tout acte humain une dimension dont l'auteur sous-estime souvent les incidences sociales.

Comment réalise-t-on le diagnostic? Qui l'effectue? Comment aboutit-on à une procédure divinatoire et à une procédure spécifique au Ndjobi ?

### 2.1- Le recours au système traditionnel de divination

Pour déterminer la cause, l'agent pathogène d'une maladie et sa thérapie, les Mbéti ont - depuis des lustres- recours à plusieurs procédés divinatoires. La géomancie, la divination par le coq, la divination par des graines appelée *Onga* ou *Mbéndé* ou par un objet magique 'aimanté', *Komaga*.

Quand une maladie est pernicieuse et prend au fil des jours un tournant dramatique, surtout si les diverses tentatives de diagnostic et de thérapie échouent continuellement, les Mbéti font appel aux services du *Nga-mbèndé*<sup>134</sup> du village ou de la contrée. Cela suppose, de prime abord, que la cause n'est pas naturelle et nécessite l'emploi d'un système plus élaboré qui met en jeu des connaissances mystiques. Il arrive que ces procédés ne soient pas efficaces; c'est-à-dire que l'on n'arrive pas à déterminer les causes, ni les agents pathogènes de la maladie. Cet échec renvoie à d'autres stratégies, soit les aveux du malade, soit le procédé divinatoire du Ndjobi. Mais avant le recours au Ndjobi, le système Mbéti procède par étapes préliminaires : le *mbèndè* et le sacrifice du coq.

L'officiant du *mbèndè*, c'est-à-dire le *Nga-mbèndè* est souvent un statut héréditaire, transmis de père en fils ou d'oncle au neveu. Mais on peut aussi devenir *Nga-mbèndè* par cooptation ou par la volonté personnelle après un apprentissage auprès d'un *Nga-mbèndè* de grande renommée. Dans la première catégorie de Nga, on y trouve des femmes et des hommes d'un âge avancé appartenant aux différentes strates lignagères. Et dans la seconde catégorie, on y retrouve seulement des hommes. Le *Nga-mbèndè* peut être consulté à tout moment et pour n'importe quel type de maladie, jugé suspect par le lignage ou le groupe domestique. On peut le consulter pour n'importe quelle infortune : échec pour un chasseur ou un pêcheur, épidémie pour un agriculteur...

Ces devins n'ont pas de statut particulier dans la société Mbéti, ni dans leur lignage, ni dans leur village. Ils peuvent être pères de famille, chefs de lignage, chasseurs ou agriculteurs. La divination n'est pas un travail permanent. Elle est fonction des infortunes diverses des uns et des sollicitations des autres. Le devin peut demeurer trois à quatre mois en inactivité. Ceux qui en font une activité principale doivent effectuer des périple à travers la région ou s'installer dans des centres urbains où la demande est plus importante. C'est le cas de V. Antsomidia du village d'Engobé, qui s'installa successivement à Makoua (un an), à Etoumbi (six mois), à Brazzaville (plus d'une année), à Boundji (plus de six mois) et à Onga (Province du Haut-Ogooué au Gabon, pendant plus de huit mois) entre 1981 et 1984. Il est devin-guérisseur et exerce depuis plus d'une trentaine d'années. Il est d'ailleurs parmi les plus célèbres du pays Mbéti. Cette célébrité est parfois une source d'ennuis familiaux car les Mbéti assimilent toujours le devin-guérisseur au sorcier. Cette opinion repose sur une interrogation récurrente: Comment peut-on soigner une maladie imputée au sorcier ou lutter contre les attaques sorcellaires et maîtriser certains mécanismes mystérieux sans appartenir au monde sorcellaire?

D'ailleurs V. Antsomidia n'a pas été épargné par ce type d'accusation. Sa belle-famille l'accusait, en juillet 1988, d'être le meurtrier de l'une de ses épouses morte pendant l'accouchement.

Malgré la célébrité des leurs, les Mbéti effectuent souvent le voyage vers les terroirs Mbochi, Kouyou et Makoua pour consulter des devins-guérisseurs très connus au niveau régional (la Cuvette) et national, qui sont quasiment des professionnels. Notamment le défunt Essé de Linengué (à la périphérie d'Owando), Ossongo d'Ontogo (dans le District de Boundji), Otto à Makoua ou Ndoumakessa à Mbomo.

<sup>134</sup> *Koyila onga* : procéder à la consultation divinatoire.

Comment le *Nga-mbèndè* effectue-t-il la divination c'est-à-dire '*Koyila onga*'? En effet, tout devin doit posséder un '*okoča*' qui est une sorte d'objet magique (pouvant être assimilé à un reliquaire) constitué de divers éléments ayant une puissance divinatoire. Il s'agit essentiellement des graines séchées d'arbres sauvages, des plumes de coq, de perroquet, d'aigle, des griffes d'aigle et des ongles de gorille, certaines écorces de feuilles séchées, les argiles blanches et rouges, l'os crânien du jumeau... Ils sont par la suite enveloppés dans du tissu en raphia au cours d'un rituel organisé par un Nga de renom. Lors des actes publics de divination, les devins utilisent une simple réplique dans laquelle il n'y a que les graines et les argiles kaolin blanches et rouges.

Il faut souligner que le procès divinatoire est effectué en présence des membres du lignage du malade et d'un interprète chargé de transcrire en un langage clair le contenu diffus du message divinatoire. Il commence par quelques actes préliminaires qui permettent au devin de posséder des données suffisantes sur la personnalité du malade. Dans cette optique les consultants remettent au devin un objet appartenant au malade qui spécifierait sa personnalité et lui permet de s'orienter dans son travail. Tout comme il leur confiera une pièce de monnaie qui devra être donnée au malade qui devra dire explicitement ses attentes et de quoi il souffre. En réalité cet objet crée non seulement un lien entre les deux personnes, mais sera un véritable indicateur des contours de la pathologie. A la fin de cette procédure, l'objet est remis au devin qui le placera dans l'*okoča*. Mais il faut aussi noter que cette procédure est employée pour des situations non-urgentes. Dans des cas plus délicats, le devin l'écourte pour parer au plus urgent. Par contre, quel que soit le cas, la suite de la procédure du procès divinatoire est identique.

Le devin enclenche son mécanisme divinatoire par l'utilisation successive des argiles blanches et rouges avec lesquelles il trace sur ses avant-bras deux traits, puis il ajuste une plume de perroquet dans ses cheveux au-dessus du front. Il frotte les quatre graines séchées l'une contre l'autre, en y projetant- de temps en temps- de la salive, pendant cinq à dix minutes, psalmodiant quelques incantations jusqu'au moment où se déclenche la puissance divinatoire en présence des membres du lignage du malade. Dès cet instant, les mains lâchent les graines et les avant-bras se frottent l'un contre l'autre avec une telle force que cela laisse supposer une intention mystérieuse; puis s'ensuit un claquement des mains.

C'est la phase cruciale du procès divinatoire où les consultants doivent prêter attention aux faits et gestes du devin, et au cours de laquelle il décrit l'univers social du malade, révèle les causes de la maladie, les différents protagonistes du conflit. L'action du devin est souvent entrecoupée, dans son élan, par des questions des consultants pour élucider certains aspects confus. Cette séance divinatoire peut durer trente minutes à une heure. Par le jeu des questions-réponses, il peut aller au-delà de l'objet de la consultation. Prévenir, par exemple, de l'imminence d'une infortune concernant un membre du lignage consultant. Il s'avère qu'à ce moment là, il est envahi par une illumination divinatoire qui lui donne une possibilité de voir la réalité sociale d'un village ou d'une contrée entière. Selon M. Ossongo du village Ontogo, c'est un moment exceptionnel au cours duquel le devin se surpasse et acquiert une puissance surhumaine. Diverses énergies le traversent et se meuvent en lui. D'où la fatigue que l'on observe à l'issue de certaines consultations divinatoires. Ces graines et les autres objets ont ici un rôle de catalyseur.

En outre, les frottements des avant-bras et des mains s'apparentent à la transe observée dans des rites de possession. La différence réside ici dans le contrôle de soi dont fait preuve le devin, et surtout de son expression et de la manière de canaliser cette puissance interne et d'interpréter correctement les données de sa divination.

A la fin de la consultation divinatoire, le *Nga-mbèndè* devrait être en mesure de révéler les causes de la maladie, de dire si elle est naturelle ou non, de donner des orientations thérapeutiques, puis de conseiller aux consultants soit la thérapie ndjobiste (si elle relève du Ndjobi), soit le procédé traditionnel d'expiation de la faute commise. La dernière hypothèse est la plus courante chez les Mbéti habitant le monde rural. On aura recours à celle-ci plusieurs fois dans son existence. Il arrive aussi que le devin ne satisfasse pas les consultants ou que son diagnostic soit erroné. Dans ce cas le lignage devra reprendre cette démarche auprès d'un autre devin.

Le deuxième procédé traditionnel Mbéti est le sacrifice du coq. On y a recours souvent pour des maladies pernicieuses. Le sacrifice du coq peut être conseillé par le *nga-mbèndé* si sa tentative n'a pu élucider les faits. Dans ce cas on fait appel à un autre *nga-mbèndé* ou à un officiant spécialisé maîtrisant et interprétant bien les divers aspects de l'expression du volatile sacrifié. Voici comment s'effectue cette divination. Nous avons déjà décrit le sacrifice dans la section consacrée au gallinacé. Ce dont nous allons parler ici concerne uniquement le Ndjobi.

D'abord l'officiant procède publiquement à la délimitation du cercle selon les statuts des différents protagonistes en utilisant le kaolin blanc. Il s'agit de quelques membres du lignage ayant un statut social important, notamment les parents, les oncles et les grands-parents et parfois des amis (s'il y a des indices de leur probable implication). Ils sont ensuite disposés autour du cercle tracé sur le sol (soit à côté de la demeure familiale, soit devant l'*olèbè*) selon leur statut et selon les secteurs délimités par l'officiant.

Après cette phase préliminaire, le volatile est remis à l'officiant par le chef lignager qui, auparavant, psalmodie une incantation exprimant leur volonté de découvrir la vérité. Et l'officiant à son tour reprend le même rite avant de répandre sur le corps du volatile de la poudre de l'argile rouge; puis il frictionne la tête du volatile avec une potion d'herbes macérées. Enfin d'une voix intelligible, il évoquera, pour les puissances des esprits ancestraux et pour les génies cosmiques incorporés dans son *okocho* l'objet du rassemblement et la finalité de cet acte. C'est à la fin de ce rite, qu'il tranche le cou du volatile (assisté d'une personne qu'il a choisie) et asperge de son sang le centre du cercle. Dès qu'il amorce quelques mouvements, l'officiant le lâche au centre de la figure. Le coq va se débattre d'un point à l'autre du cercle esquissant souvent une trajectoire qui servira aux interprétations du devin.

Il faut préciser que le sacrifice du coq ne sert pas à déterminer la cause de la maladie mais son origine et l'agent pathogène. Si bien qu'il faut avoir recours à d'autres procédés pour découvrir l'étiologie. Revenons sur la suite du rituel.

Si le volatile suit une trajectoire rectiligne et finit sa course sous les pieds ou le siège d'un individu, il l'aura alors désigné comme l'auteur de la maladie. Prenons le cas d'un membre du lignage du malade. Ce dernier doit révéler les raisons de son acte. Puis s'ensuivra un procès thérapeutique intra-lignager. Quand le volatile emprunte le couloir

réservé au malade, sa responsabilité est mise en évidence. Il devra alors faire des aveux au cours d'une confession publique. Dans la plupart des cas, il s'agit d'une sanction consécutive à un mauvais comportement. Il suffira d'un conseil intra-lignager suivi d'un rite expiatoire et de l'administration d'une mixture spéciale pour soigner le malade. Par contre, si elle relève d'un ami (d'un ami aigri...), c'est-à-dire si le volatile finit son parcours sur la place réservée à cette catégorie de personne, la stratégie thérapeutique du Ndjobi sera privilégiée.

Quand le coq emprunte la trajectoire réservée aux anonymes (n'appartenant à aucune filiation), il désignera les jeteurs de mauvais sort et les sorciers. Elle peut renvoyer au Ndjobi tout comme au rite *koboma kombo*<sup>135</sup> qui est un rite à la fois thérapeutique et expiatoire. Il s'adresse dans l'anonymat à tous les habitants d'un village, aux génies cosmiques, aux esprits ancestraux et aux sorciers pour annihiler les incidences néfastes d'un acte non revendiqué. L'objet symbolique utilisé à cette occasion sera un morceau du tronc d'un jeune bananier, bien ramolli, sur lequel chaque habitant projeter sa salive en psalmodiant quelques paroles salutaires. Après ce premier rite, l'officiant l'utilisera avec de l'eau chaude pour masser les membres du malade.

Enfin si la trajectoire est tortueuse et prête à confusion, on reprendra l'opération avec un autre volatile. Il arrive aussi que le coq reste inerte au centre du cercle. Dans ce cas on reprendra l'acte divinatoire. Si le même scénario se reproduit, on conclura soit à une cause naturelle, soit à une difficulté majeure dépassant le cadre de cette procédure et renvoyant systématiquement à une autre forme de divination.

Ce type de divination dont l'issue peut paraître aléatoire, truquée pour certains ou vouée à être remise en question par la partie désignée coupable illustre bien la spécificité de certaines pratiques propres aux groupes ethniques. Voici l'exemple du *Komaga* spécifique aux Mbéti et redouté par les sorciers pour ses actions spectaculaires et publiques. Il s'agit d'un objet magique conçu uniquement pour traquer les sorciers et les esprits maléfiques, et les chasser hors de leur victime humaine ou des villages. Généralement, il est utilisé au cours d'une séance publique où le guérisseur-officiant le remet à un volontaire capable de résister à des épreuves pénibles similaires à celles d'un film de fiction: par exemple, marcher sur du charbon ardent (sans se brûler), marcher sur des épines (sans se blesser), poursuivre l'esprit maléfique (que personne d'autre ne voit), grimper dans un palmier (sans utiliser de ceinture), ouvrir une sépulture (afin d'en déloger le mauvais esprit qui s'y cache)... Autant d'actes qui nécessitent une capacité à toute épreuve.

Le porteur du *Komaga* ne réalisera l'énorme travail effectué que le lendemain, soit par la fatigue ressentie, soit par les écorchures sur son corps. Généralement il s'en sort sans aucune fracture ou lésion marquante. Il est en quelque sorte protégé par la puissance du *Komaga*.

Selon. Mon informateur V. Antsomidia, il y a dédoublement de l'être à tel point que tout s'effectue avec une grande facilité pour le spectateur. Or, la lutte est âpre entre le porteur du *komaga* et l'esprit maléfique. L'homme n'est qu'un simple intercesseur et le

---

<sup>135</sup> *Koboma kombo* : neutraliser la force maléfique d'un sorcier.

komaga utilise sa force psychique et physique pour atteindre son objectif : annihiler la capacité maléfique soit en confinant celle-ci dans un endroit où le guérisseur pourra alors la détruire, soit en la boutant hors de l'espace résidentiel du malade de telle sorte qu'elle n'y ait plus accès. Toutefois l'invisibilité du jeteur de mauvais sort ou du sorcier pour le public spectateur de l'événement suscite des interrogations sur la véracité des faits et l'opérationnalité du *Komaga*. Ne s'agit-il pas d'un simulacre tendant à faire d'une réalité fictive un fait concret? Comme le *Komaga* intervient dans la phase finale d'une procédure thérapeutique, ne serait-il pas une manipulation pour accréditer la thèse d'une action maléfique? Mais, en réalité, pour le Mbéti qui vit le phénomène de l'intérieur et connaît son importance, depuis des lustres, le *Komaga* est un mécanisme comme tant d'autres dont l'usage est à situer dans un système global.

Son usage le plus historique et mémorable concerna en 1963 un adolescent Ontsouma Sébastien de Tsama. Il avait été déclaré mort par les siens, à la suite d'une longue maladie. Mais quelques signes sensoriels faisaient planer un doute. Si bien que son oncle qui y voyait un coma profond, s'opposa à son inhumation et fit appel au guérisseur M. V. Antsomidia. Lequel réussira la prouesse de le sortir du coma et de chasser l'esprit maléfique par l'emploi du *komaga*.

Il est utilisé aussi pour retrouver des personnes égarées mystiquement dans des forêts. Celles-ci sont souvent sourdes, muettes, aphones et inertes donc incapables d'orienter vers elles ceux qui sont à leur recherche. Ce phénomène fut courant au milieu des années soixante après le périclitement du Souakanisme et concernait les zones d'Omboye, de Tsama, de Kelle et de Mina. Il a disparu avec le redéploiement du Ndjobi.

Enfin, les deux procédés divinatoires que nous venons d'étudier peuvent aboutir soit à une thérapie prescrite par le devin, soit à donner des orientations qui conduisent à mieux cerner les causes de la pathologie et renvoient à une confession ou à un aveu du malade (quand le devin est convaincu de sa responsabilité) et au Ndjobi (si le devin n'arrive pas à élucider les véritables données du fait ou si celles-ci relèvent du Ndjobi). La confession est à la fois tant dans le système thérapeutique Mbéti traditionnel que dans le Ndjobi un élément important parce qu'elle établit clairement les responsabilités, élimine les ambiguïtés et réduit les phases du procès thérapeutique. Par l'objectivité des faits révélés et avoués par le malade, le guérisseur précisera convenablement les remèdes à administrer. Ce sera soit l'échec de ses procédures, soit la révélation de l'implication du Ndjobi qui conduira à ces mécanismes spécifiques.

## **2.2- La thérapie du Ndjobi : ntsagui-è-ndjobi**

Le recours au Ndjobi intervient en trois circonstances précises: - La situation révélée par le diagnostic établi par un devin, la difficulté de déterminer la nature de la maladie, ses causes et l'agent pathogène, et l'aveu du malade renvoyant à cette thérapie. Cependant des situations exceptionnelles peuvent bouleverser ce schéma. Dans le cas de l'aveu et du diagnostic renvoyant au Ndjobi, le rituel thérapeutique sera amputé de quelques aspects. Tandis que pour le troisième cas, on procédera avec minutie et toutes les phases du rituel ne subiront aucune entorse.

Cette procédure s'appuiera aussi sur une distinction statutaire des malades: l'initié, le

non-initié, la femme et le nourrisson. De cette manière, on déterminera la stratégie thérapeutique à suivre. L'initié ayant accès au sanctuaire et pouvant s'y rendre n'aura pas les mêmes tracasseries. Tandis que le non-initié subit toute la procédure thérapeutique du début à la fin au village. Cela est d'autant plus frustrant pour le malade car il dépend de la responsabilité lignagère. Le sort de la femme est plus complexe parce qu'il dépend de plusieurs paramètres : sa non-initiation, sa morphologie, la manifestation de la pathologie (les menstrues continues, l'incontinence). Cela amène l'*Ondouno andjalé* à concevoir une phytothérapie spécifique. Et l'administration des remèdes doit respecter cette féminité. Ainsi, le massage du corps féminin, par exemple, reviendra soit à une femme du groupe lignager, soit à son époux. Autant d'aspects d'ordre culturel qui spécifient cette stratégie thérapeutique et subordonnent tout à l'organisation sociale.

Le procès divinatoire débute par une annonce publique (la veille au soir) de la procédure choisie par le lignage concerné. Celle-ci est faite par un *Mvandé*, par l'usage répété des *antsiémi* et des *amvouli* (deux ou trois fois dans la soirée et à des heures précises). Cette annonce correspond explicitement à une invitation des différents acteurs dans l'*olébé-à-ndjobi* où ils recevront des directives inhérentes à la fiabilité du procès thérapeutique. Mais en réalité, le procès divinatoire commence dans le *fouoyi* par l'évocation de la maladie et les raisons de la sollicitation du Ndjobi, suivi par le sacrifice du coq. Ce rite sacrificiel s'inspire de celui décrit précédemment (effectué au village par un Nkani ou un nga) et reprend quasiment les différentes phases. Mais la différence réside au niveau des acteurs et du lieu rituel.

Si le procès divinatoire confirme que la pathologie relève de la compétence du Ndjobi et définit la gravité de l'acte commis, la procédure thérapeutique est automatiquement engagée. Car pour les *Mvandé*-officiants, l'épreuve consiste surtout à vérifier la véracité des faits établis par le premier procédé divinatoire et il leur faut être en mesure de le procéder devant les esprits du Ndjobi. Si l'acte réprouvé s'avère grave, cela nécessitera le sacrifice d'un caprin pour l'expier et le processus pourra s'élargir à l'initiation du malade<sup>136</sup>. Par contre si l'acte ne prend pas cette ampleur, le procès thérapeutique se limitera à l'administration des remèdes appropriés. A la fin du procès divinatoire, l'*Ondouno-andjalé* -par rapport au type de maladie décelée et ses causes - concevra un remède. Celui-ci, constitué essentiellement de feuilles, d'écorces, d'herbes et d'autres éléments recueillis dans le sanctuaire ou aux alentours (très rapidement) aura pour finalité immédiate de soulager le malade dès son administration. Le véritable traitement - qui peut durer trois jours à un mois- se réalisera le lendemain. Il tiendra compte des diverses phases exigées par le procès divinatoire: le sacrifice d'un caprin, l'initiation ou le paiement d'une forte compensation financière selon la cause de la pathologie ou la responsabilité individuelle. La composition des mixtures et des breuvages nécessaires à celle-ci diffère totalement de celle administrée au sortir du procès divinatoire.

Il est intéressant de revenir sur une pratique qui s'apparente quelque peu à un acte médical moderne: le maintien artificiel en vie appelé **Kolo m'onguènèhè**. Pratique exceptionnelle et rare, car elle est employée dans des cas délicats où la personne tend

---

<sup>136</sup> Au cas où la maladie frappe une femme, un homme issu de sa famille ou son lignage (un frère, un neveu, un cousin, un oncle...) sera initié à la place de celle-ci si le fait relève de l'homicide.

vers le trépas et où sa survie dépend du procès divinatoire ndjobiste. Cette lourde responsabilité revient soit au *Mvandé-à-nkobé* ou à un *Mvandé-officiant* désigné pour la circonstance. Ainsi, ce dernier engage à la fois la responsabilité du Ndjobi en tant qu'institution, sa fiabilité (à travers les esprits tutélaires et les forces de la nature) et la sienne (en tant qu'initié maîtrisant et domestiquant certaines puissances surnaturelles). L'usage de ce procédé exceptionnel a eu lieu deux fois aux *fouoyi* de Bey-Mbolo en 1975<sup>137</sup> et d'Akoua en août 1977<sup>138</sup>.

Le rituel est empreint d'une intensité qui traduit son caractère dramatique; en même temps il constitue un défi. Parce que son échec remet en cause la fiabilité de l'institution dans sa base et sa représentation sociale. Ces enjeux dépassent alors le fait pathologique et ont un caractère de lutte entre le Ndjobi et les forces maléfiques à tel point que sa réalisation s'effectue avec une extrême minutie. Tout se passe exclusivement entre le *Mvandé-officiant* et le malade, soit dans sa demeure, soit dans *l'olébé-a-ndjobi*. On dit que le *Mvandé-officiant* prononce durant quatre à six minutes une litanie au cours de laquelle il demande la protection du malade aux génies cosmiques et aux esprits du Ndjobi; en même temps il les défie pour les pousser à agir.

Au cours de ce rite, le *ndjobi-a-ntsiana* est alors placé à côté du malade. La mâchure du *lembana* est pulvérisée dans la pièce, sur le malade et le *ndjobi-a-ntsiana*. La symbolique de cette invocation correspond à la quintessence sémantique de la parole et à la puissance des destinataires. Cette invocation conservera le malade dans un état de survie artificielle durant la période de réalisation du procès divinatoire. Et tant que le *Mvandé-officiant* n'aura pas levé l'*onguènèhè*<sup>139</sup>, il ne mourra pas. Si bien qu'on l'utilise exclusivement que dans des cas extrêmement graves. En somme, l'*onguènèhè*, le procès divinatoire, l'ordalie, le *lembini* et la phytothérapie sont des facteurs de fiabilité du Ndjobi. Ils montrent de manière objective ses capacités dans ces domaines très complexes où les tâtonnements des procédures ne sont pas admis.

Quant à la composition de la mixture thérapeutique, elle est frappée du sceau du secret. Mais, on constate que celle-ci, en dépit du caractère sacré que l'on veut lui donner, est constituée pour l'essentiel des espèces animales et végétales censées endiguer certaines pathologies. La différence avec la phytothérapie non-ndjobiste repose essentiellement sur l'aspect sacré, sur le contexte de pénalisation et de socialisation, sur le statut des acteurs principaux (le *Mvandé* ou l'*Ondouono-adjalé* au lieu du guérisseur ou du chef lignager), du lieu rituel et sur la symbolique (grave ou non) de l'acte posé selon

<sup>137</sup> Il s'agissait de sauver L. F résidant à Tsama qui luttait contre la mort et dont le procès divinatoire préconisait une initiation. Or, (Tsama distant de Bey-Mbolo village-*fouoyi* de 15 km), son transfert jusqu'au *fouoyi* nécessitait cette précaution usuelle et lui permettait de supporter la distance.

<sup>138</sup> Au *fouoyi* d'Akoua on l'avait utilisé non pas pour sauver O, mais pour le ramener mourir chez lui à Mbama. Car la mère des victimes s'était opposée à son traitement.

<sup>139</sup> Ainsi à Mbama (après le transfert de O. d'Akoua à Mbama) B. qui l'avait placé sous l'*onguènèhè*, avait omis de le lever dès l'arrivée. Le mourant demeura dans cet état durant plus de quatre heures avant que ses parents rappellent au *Mvandé-officiant* son oubli. Dès que la levée de l'*Onguènèhè* fut effectuée, O. succomba quelques minutes plus tard.

l'opinion des Mbéti.

Dans la procédure thérapeutique traditionnelle Mbéti, on demande à la fois les esprits ancestraux et les génies cosmiques. Tandis qu'ici, on se réfère exclusivement à la puissance du Ndjobi. Selon les *Endouanandjalé* des *fouoyi* d'Omboye, d'Akoua et d'Engobè, la composition des mixtures thérapeutiques varie selon le type et la manifestation de la pathologie. Dans certains cas assez délicats, les officiants associent les vestiges humains et se réfèrent souvent aux pratiques des sorciers pour pouvoir neutraliser l'agent pathogène.

Prenons le cas de la ménorragie ou de la métrorragie de Mme O. (qui ont eu lieu à Brazzaville en juin 1984) à la suite d'un adultère. Après ses aveux, l'époux et sa belle-famille firent appel à un *Mvandé*-officiant résidant dans la ville. Ce dernier commença sa thérapie par l'évocation de l'étiologie, suivie d'une invocation des esprits tutélaires du Ndjobi. Au cours de ce rite thérapeutique, la malade est présentée comme une immature incapable de jauger les risques encourus par son comportement. Plaidant sa cause auprès des esprits bienfaisants, le *Mvandé*-officiant doit s'assurer aussi de la réalité des faits. Ce n'est qu'après ces invocations qu'il fera avaler une partie de sa mixture appelée *antonga*<sup>140</sup> à la malade. Puis il lui massera les membres (inférieurs et supérieurs) le dos, le cou et le bas ventre. Enfin, il insistera sur les articulations qui constituent non seulement le support de la mobilité de l'homme mais surtout la partie la plus sensible aux effets d'une maladie imputée au Ndjobi.

Voici le texte de l'une des invocations prononcées au cours de ce rite.

- Wè Ndjobi, wè éganguili éngouono mépoli okassi ékoba ognini otaba!
- /Toi/Ndjobi/ toi/l'indomptable/des champs/qui enleva/la femme/le cache-sexe/la laissa/nue/
- Wè adjoint lèmère, wè mvoula, wè lémpibi,
- /Toi/l'adjoint/de lèmère/toi la pluie /toi l'obscurité/
- Bissi kouoni okali Oossa hokoulou!
- /Nous/ici/le femme/a fait/l'adultère/
- Ndè okoura olomi!
- /Elle/a trompé/son mari/
- Wè Ndjobi wè okora ndè!
- /Toi/Ndjobi/tu/a attrappé /la/
- Ndè okora wè étoumou kouomi!

---

<sup>140</sup> *Antonga* est une mixture magique en forme de poudre provenant des écorces râpées de l'arbre *Onga* mélangées à l'eau et au sel.

- /Elle/a fermé/toi/les dédommagements/dix/
- Wè Ndjobi wo dja étoumou mékori ndè!
- /Toi/Ndjobi/tu dois manger/les dédommagements/ fermés/elle/
- Wè Ndjobi okoula ndè!
- /Toi/Ndjobi/laisse/la/
- Yia dja émiwa! **Reprise en chœur des initiés:** hèèè
- /Cette /affaire/est terminée/

Traduction

- -A toi Ndjobi, toi l'indomptable des champs qui a déshabillé une femme !
- Toi l'alter ego de la mère, toi la pluie, toi l'obscurité !
- Nous sommes réunis ici parce que tu as fais une victime!
- Mme O. pour l'adultère qu'elle a avoué!
- C'est un acte que nous réprouvons!
- Mais tu n'ignores pas qu'elle se comporte comme une enfant tâtonnant pour se frayer un chemin. Elle sous'estime toujours l'impact de ses actes!
- Pardonne-lui, elle a payé dix fois son acte, de ses souffrances corporelles!
- Nous te supplions, lâches-la et soignes-la pour qu'elle reprenne ses occupations quotidiennes!
- Cette affaire est terminée : **Reprise en chœur des initiés:** hèèè!

Généralement les résultats sont immédiats. Le malade, dans les heures qui suivent l'acte thérapeutique, recouvre peu à peu ses fonctions sensorielles. Si la pathologie était récente, dès l'administration du remède, le malade reprend normalement ses activités. Par contre, si la pathologie était longue et pernicieuse, il faut attendre deux semaines à un mois pour que le malade recouvre peu à peu toutes ses fonctions sensorielles et retrouve son train de vie normal. A la différence des autres rituels, la thérapeutique est moins spectaculaire. Les habitants du village-*fouoyi* en sont informés à partir du moment où la cause de la pathologie relève de l'homicide, de l'adultère et d'une transgression d'un principe fondamental du Ndjobi; et aussi si le sacrifice d'un volatile, d'un caprin ou l'initiation sont déterminants dans la procédure thérapeutique. Il s'agira de préciser la responsabilité lignagère ou individuelle. Ce compte rendu a pour objet, comme pour l'ordalie et le *lembali* de susciter une intériorisation des normes du Ndjobi et responsabiliser individuellement les Mbéti.

Dans la conception Mbéti, la pathologie relevant du Ndjobi est comparable à l'effet

occasionné par une blessure d'épine ou une écorchure. Elle est spectaculaire et parfois terrifiante dans certains cas (notamment la paraplégie, l'évanouissement...) mais ne dure pas longtemps si elle est très tôt décelée et soignée. Tandis qu'elle prend une ampleur dramatique dans l'hypothèse contraire et deviendra complexe à juguler; il faudra alors utiliser les différents mécanismes divinatoires et thérapeutiques du Ndjobi. L'impact social dépassera le cadre lignager et l'environnement villageois pour atteindre la contrée. Ici l'impact social confère à la société initiatique (à travers la maladie et son traitement) une dimension particulière qu'aucune pratique magico-culturelle Mbéti n'a acquise. L'être juge par cette sanction son omniprésence, sa fiabilité et en tire les conséquences à la fois individuelles et collectives. Dans cette optique, la prudence devient une des caractéristiques du comportement individuel et collectif. Et la maladie participe à la socialisation de masse.

Mais le Ndjobi a connu aussi des échecs dans ce domaine précis. Surtout si les *Mvandé*-officiants n'arrivent pas à déceler par le procès divinatoire l'étiologie de la maladie, même si la maladie relève du Ndjobi. Ainsi à Mbama, en août 1988 mourrait M. O. à la suite d'une longue maladie dont les manifestations cliniques brouillaient les approches médicales. Elle commença par une diarrhée, puis s'enchaînèrent des hématomes sur le dos, le ventre; la paraplégie fut la dernière phase qui entraînait son décès. Sa maladie était trop compliquée pour que les devins fassent un diagnostic effectif. Dans les cas où les *Mvandé*-officiants constatent que la maladie dépasse leur compétence, ils conseillent aux parents d'entreprendre d'autres démarches pouvant déboucher sur une thérapie efficace. C'est le cas aussi pour des maladies relevant du Ndjobi auxquelles la médecine est associée surtout à la fin pour conforter la thérapie précédente au niveau physiologique. Les *Mvandé*-officiants traiteront les aspects liés au Ndjobi et les structures hospitalières ceux qui sont naturels comme la déficience immunitaire, les hématomes...

Cette complémentarité entre la médecine moderne et la phytothérapie ndjobiste est récente. Auparavant, les médecins n'accordaient pas de crédit à la phytothérapie traditionnelle la jugeant moins performante et fantaisiste. En réalité, cette perception est liée à la méconnaissance des faits et à la sous-estimation de l'efficacité des pratiques thérapeutiques ethniques. La multiplication des échecs de la médecine moderne dans certains types de maladies, l'inexactitude ou l'approximation, l'incohérence des diagnostics (surtout pour des maladies dites naturelles) ont amené les autorités médicales, surtout politiques congolaises à prôner une complémentarité entre les deux modes de thérapie. Depuis 1988, les phytothérapeutes sont autorisés à relayer l'effort des médecins dans un cadre officiel. Cette mesure poursuit deux objectifs: tenter de réduire la prolifération des pseudo-phytothérapeutes et valoriser la médecine traditionnelle.

En 1984, M. L. M. N. (fonctionnaire au ministère du commerce) perdait peu à peu ses cheveux. Les médecins avaient conclu à une insuffisance hormonale touchant son cuir chevelu, donc une calvitie normale. Il s'agissait plutôt d'une maladie maléfique appelée *mouandza*. Elle se manifeste sous diverses sortes: soit par des oedèmes et des hématomes, qui se transforment en des blessures incurables, soit par une décoloration de la peau ayant les mêmes conséquences que les précédentes, soit par une perte continue des cheveux, soit par une prolifération d'abcès sur le corps qui fragiliseront le système

immunitaire du malade. Le procès divinatoire effectué au *fouoyi* d'Akoua<sup>141</sup> établit un diagnostic clair et révéla l'étiologie. Il fut initié au Ndjobi et suivit un traitement pendant deux semaines. Puis il poursuivit un autre traitement lié à son affaiblissement physique et à celui de son système immunitaire lui permettant de recouvrer rapidement sa santé et surtout sa pilosité en peu de temps. Enfin son retour à Brazzaville coïncida avec le décès accidentel de l'auteur de son mauvais état de santé, qui était son collègue de travail; confirmant ainsi le double caractère du système thérapeutique du Ndjobi.

Or la complexité de ces pathologies (attribuées aux sorciers), la facilité apparente (du système thérapeutique) du Ndjobi à les soigner, la rapidité de récupération de certains malades, la relative convalescence d'autres et surtout la mort de l'auteur présumé de l'acte maléfique ont amené certains observateurs à assimiler le Ndjobi à une association de sorciers d'une part; et à voir en ces pathologies une orchestration machiavélique de certains initiés et des chefs de *fouoyi* d'autre part. Dans cette optique, les maladies imputables au Ndjobi (cf Chap IV) ne seraient que la manifestation de la cupidité des *Anga-fouoyi*, comme le suppose une partie de l'opinion publique. Une telle interprétation des faits illustre leur méconnaissance des mécanismes et stratégies thérapeutiques du système Mbéti. Elle traduit une ignorance de la distinction établie ici entre les maladies maléfiques et les maladies naturelles, entre les maladies relevant du Ndjobi et d'autres. Il y a, à travers cette interprétation, la transposition probable d'une réalité spécifique à un groupe humain donné à un autre sans pour autant établir les similarités ou les divergences; d'où une identification d'une réalité à une autre occultant ainsi les singularités spécifiques.

Outre cet aspect polémique, le système du Ndjobi connaît quelques limites dans les domaines de la socialisation et de la protection des acteurs sociaux contre les agressions sorcellaires. En effet, la socialisation de masse est trop généralisante c'est-à-dire qu'elle ne vise pas une catégorie sociale donnée et aborde divers aspects en un temps trop court sans pouvoir les approfondir. Elle est aussi épisodique, événementielle et ne permet pas une intériorisation régulière des catégories normatives du Ndjobi. C'est pourquoi les membres des lignages poursuivent ce travail de socialisation dans leur foyer. Ainsi les femmes (surtout les grands-mères, les tantes... d'un âge avancé), qui ont une certaine expérience et beaucoup de connaissances sur la dynamique du système magico-religieux, jouent un rôle très important dans l'explication et l'intériorisation des catégories philosophiques du Ndjobi. Elles les traduisent en des termes clairs, accessibles aux adolescents : ce qu'il faut faire et ne pas faire, ce qui est admis et n'est pas admis, ce qu'il faut dire et ne pas dire, ce que l'on peut voir et que l'on ne peut pas voir, ce qu'il faut croire et ne pas croire, ce qu'il faut respecter et ne pas respecter, ce qu'il faut transgresser et ne pas transgresser... Ce mode d'apprentissage est répétitif donc plus performant que le mode d'action ponctuel des *Mvandedé*-officiants.

La fiabilité du mode protection par le Ndjobi à tout Mbéti résidant dans le terroir contre les attaques en sorcellerie peut être sujette à caution, à partir du moment où on note la perpétration par les sorciers (selon les ndjobisants et la population locale) d'actes maléfiques extrêmement mortels dans le pays Mbéti. Notamment la foudre qui tua en

<sup>141</sup> L'acte eut lieu au village d'Akoua le 24 juillet 1984.

novembre 1985 Mme Méya dans son épicerie à Mbama, le sabotage des bâtiments du collège de Tsama, les crises épileptiques touchant souvent les jeunes gens... Pour certains, la faiblesse du Ndjobi tiendrait à différents faits : soit les initiés sont les seuls à être réellement protégés par cette puissance magique, soit les sorciers seraient de connivence avec certains d'entre eux pour organiser ces actes en toute impunité, soit cette puissance magique de la société initiatique est trop surestimée par les Mbéti et ne peut pas véritablement éradiquer certaines formes d'agressions sorcellaires. Cette dernière semble la plus plausible si l'on admet le principe de faillibilité de tout instrument conçu par l'homme et la capacité des sorciers. Et cela ne remet pas fondamentalement en cause la fonctionnalité de cette société initiatique.

J'ai pu observer ce sentiment de sécurité et même d'assurance que le Ndjobi donne aux Mbéti au travers de leur comportement quotidien qui montre une sérénité face aux éventuelles agressions sorcellaires et aux difficultés inhérentes de la vie, comme s'ils avaient acquis une confiance spéciale excluant une défaillance de leur système. Ce comportement des Mbéti, allié à la fiabilité du Ndjobi dans certains domaines, expliqueraient l'essor de la société initiatique et ses incidences socio-politiques à la fois dans le pays Mbéti, dans la région de la Cuvette et au Congo.

## CHAPITRE VI : LES incidences DE L'essor DU NDJOBI

L'essor du Ndjobi est indissociable à la fois de son rôle dans la réhabilitation du système institutionnel et de l'éthique Mbéti et surtout de la fiabilité de ses rituels (dans divers domaines du vécu des Mbéti). Son impact intra-ethnique se développera dans ses manifestations extra-communautaires. Comme cet essor va de pair avec les installations des *fouoyi* (et de leur activité) sur l'ensemble du territoire, il est intéressant d'analyser sa cartographie afin de situer quelques lieux et axes de sa diffusion, de suivre ce mouvement depuis la zone frontalière gabonaise jusqu'à la partie méridionale du pays Mbéti. Car se dessinent, au travers de ce mouvement, à la fois une adhésion de la population à une philosophie, à un mode d'action, à des catégories normatives... et une redéfinition des rapports entre les Mbéti et les autres groupes humains de la Cuvette, entre le Ndjobi et les Eglises, les structures étatiques et les sectes. D'où la multiplicité de ses interventions qui, souvent, l'éloignent de sa vocation initiale.

### I - L'IMPACT REGIONAL DE L'essor DU NDJOBO

---

#### 1- L'expansion du Ndjobi dans le pays Mbéti : les lieux et les axes de sa diffusion

Dans la note introductive sur le Ndjobi contemporain, j'ai souligné que M. Okouèlè-a-Ntsaha l'a créé dans son village d'Otala (dans la province du Haut-Ogooué au

Gabon) qui devint dans un premier temps son principal centre de diffusion. Progressivement d'autres villages-*fouoyi* ont pris le relais. Depuis la fin des années soixante, il s'est diffusé d'abord dans le Haut-Ogooué (Gabon), puis dans les Régions de la Cuvette et de la Lékoumou (Congo). Dans la Cuvette, ce seront d'abord les villages frontaliers (Oyabi, Entsoko, Omboye...) qui l'acquerront vers 1966; puis, à partir de 1972, le mouvement s'intensifiera à l'intérieur du pays Mbéti<sup>142</sup>. On relève ainsi trois axes d'expansion:

1er axe : Oyabi -Yémbèlèngoyi- Kelle- Ontchouomo

2è axe: Ngoua- Tsama- Olloli- Etoumbi

3è axe : Omboye- Yaba-Mbéti- Ossérantsiènè- Akoua- Mbama

LISTES DES VILLAGES-FOUOYI DANS LE PAYS MBETI

Nom du Village-Fouoyi Nombre de Fouoyi

AKOUA 1	1.
BEYI-MBOLLO 1	2.
ENGOBE 1	3.
ENTCHOKO 1	4.
ESSOURA 1	5.
ETOUMBI3	6.
KELLE 2	7.
LESSIA 1	8.
MBAMA2	9.
NGOJA 1	10.

<sup>142</sup> Je n'analyserai pas ici l'expansion du Ndjobi dans les régions de la Lékoumou, du Niari et du Haut-Ogooué pour les raisons déjà évoquées dans l'introduction.

OBALA I1	11.
OBALA II1	12.
OKOBA I1	13.
OKOBA II 1	14.
OLOLI I1	15.
OMBOYE I 1	16.
OMBOYE-CARREFOUR1	17.
ONTCHOUOMO1	18.
ONTOGO1	19.
OPORI1	20.
OSSERANSSIENE 1	21.
OTABA I1	22.
OYABI 1	23.
TSAMA1	24.
YABA-MBETI2	25.
YEMBELENGOYI 1	26.
Total : 32	

La tripolarisation du pays Mbéti met en évidence une concentration des *fouoyi* et donc de l'activité du Ndjobi dans sa partie centrale au détriment des zones septentrionale et méridionale. Ainsi il n'y a aucun *fouoyi* dans les axes suivants: Kélé- Ndjouono (au Nord) ou Mboma-Okouélé, Endéké-Okalé-Mina- Doubandjo (au Sud). On peut avancer deux hypothèses qui nous semblent les plus vraisemblables pour expliquer cette situation:

d'abord l'absence d'une personnalité charismatique et réellement convaincue de l'importance d'un *fouoyi* dans sa zone d'influence. L'installation d'un *fouoyi* comme l'initiation semble être d'abord un acte individuel avant de répondre à d'autres contraintes ou attentes sociales. Mais les motivations des futurs *Anga-fouoyi* variant d'un individu à un autre et d'une situation sociale à une autre (Cf. les attributions fonctionnelles dans le Chapitre IV) montrent que la complexité de ce type d'option dépasse en fait la détermination individuelle.

En outre, cette personnalité doit être capable de fédérer autour de son projet d'autres personnes de son environnement. Il s'agit d'un domaine très délicat qui exige certaines facultés dont la collaboration de plusieurs personnalités du futur village-*fouoyi* et de sa contrée, car les incidences débordent rapidement sur la communauté entière. Il faut aussi s'assurer de la compétence d'autres initiés pour le fonctionnement du sanctuaire; d'où les multiples concertations nécessaires au niveau très élevé des chefferies villageoise et lignagère. Si elles échouent, le projet sera abandonné par son initiateur. Par contre, si le résultat est l'adoption consensuelle du projet, son initiateur s'attellera aux démarches requises pour l'implantation du *fouoyi*. Cette démarche a pour objet d'impliquer les diverses personnalités d'une contrée pour que le *fouoyi* ait une assise publique et apparaisse comme un choix collectif pour l'intérêt public. En fin de compte, l'implantation d'un *fouoyi* devient un acte collectif qui souscrit à plusieurs engagements et conditions. Ce qui explique son absence dans certaines parties du territoire Mbéti où ces conditions préalables n'ont pas été réunies. Il faut préciser que ces conditions sont toujours nécessaires pour les *fouoyi* imposés. Cependant l'absence de *fouoyi* dans certaines zones contraint leurs résidents à effectuer le déplacement vers d'autres villages-*fouoyi* (proches ou éloignés) pour leur initiation au Ndjobi.

J'évoquerai ici deux exemples diamétralement opposés qui mettent en évidence la diversité des situations des futurs *Anga-fouoyi* et leur adaptation aux normes du Ndjobi. Le premier exemple concerne R. Ollolo<sup>143</sup> qui, malgré son initiation ne jouissait pas d'une bonne réputation parmi les siens et dans son village d'Engobé à cause de son comportement jugé ostentatoire, un peu urbain (selon l'opinion des ruraux) et peu responsable par rapport aux normes ethniques. En outre, il n'a jamais eu d'enfant. C'est certainement pour ces raisons que ces neveux préféraient son cadet F. Ekonda, marié (à deux femmes) et père d'une douzaine d'enfants. En plus il avait assumé pendant plus d'une quinzaine d'années la responsabilité de chef lignager à l'absence de son frère parti travaillé au Gabon. Malgré ces caractéristiques et la proximité du village-*fouoyi* de Lessia (distant de 5 km environ du village d'Engobé), R. Ollolo avait pu obtenir l'assentiment des influents chef de lignages comme M.M. F. Apénda, A. Nguinda, Eménga et de ses neveux pour l'implantation du *fouoyi* à Engobé.

Le deuxième exemple découle d'une situation conflictuelle. Mvouaré du village de Lessia fut pendant longtemps accusé d'être le sorcier qui décimait les membres de son

<sup>143</sup> R. Ollolo était un gendarme retraité qui avait séjourné pendant plus deux décennies au Gabon où il travaillait. D'ailleurs l'aménagement de sa maison au village suscita souvent des soupçons erronés en raison de la présence d'une statuette, des poupées et d'une chambre d'amis (rarement occupée), des cure-dents et divers objets. Or la symbolique de certains de ces objets comme la statuette ou le cure-dent est intimement liée aux pratiques sorcellaires chez les Kouyou, Makoua...

auteur lignage et contraint à l'initiation au Ndjobi par ses neveux au *fouoyi* du village d'Entchoho. A la suite de celle-ci, il fut innocenté. Malgré l'opprobre qu'il avait subi pendant des années et les conséquences intra-lignagères du conflit qui l'avait opposé à quelques membres de son lignage, il avait obtenu le soutien de ces anciens accusateurs et d'autres chefs lignagers du village pour l'installation du *fouoyi* à Lessia.

Ces deux exemples dont les principales caractéristiques (la conflictualité, l'opprobre jeté sur un individu, la suspicion...) pouvaient être considérées comme des facteurs de rejet du projet de l'implantation du *fouoyi*, de discrédit de son initiateur et de désistement des personnalités sollicitées. Au contraire, on constate qu'elles ont été minimisées ou reléguées à l'arrière-plan pour privilégier un certain intérêt collectif. Derrière cette tendance à présenter le Ndjobi comme une institution publique et l'implantation d'un *fouoyi* comme une nécessité collective se profile toujours cette volonté d'impliquer tout le monde dans le pays Mbéti.

Outre ces aspects, revenons sur l'absence des *fouoyi* dans certaines parties du pays Mbéti. En effet la dangerosité du Ndjobi pour les sorciers est un argument important si l'on se réfère aux causes de la création du Ndjobi contemporain. Surtout si les personnalités les plus charismatiques sont des sorciers. Dans ces conditions, l'inutilité du *fouoyi* est prônée par ces derniers ou ils s'opposent à une telle initiative par divers procédés pour dissuader ceux qui auront de tel projet en vue. Dans cette perspective, on comprend la situation de l'axe composé des villages d'Endéké, d'Andingou, de Mina, parce qu'il implique deux personnalités influentes en raison de leur charisme et leur double statut de devin-guérisseur et sorcier. En effet M.M Ndjora (du village Mina) et Kiba (du village Endéké) ont été, durant des décennies, les éléments de déstabilisation de cette contrée. Ils avaient reconnu leur culpabilité<sup>144</sup> dans plusieurs homicides concernant cette zone et plusieurs actes de sabotage des bâtiments administratifs du chef lieu de la sous-préfecture de Mbama de 1963 à 1980.

Ce premier élément semble être relayé par des aspects historiques. Nous avons constaté que la plupart des villages-*fouoyi* (comme Oyabi, Yaba-Mbéti, Tsama, Olloli, Omboye, Entchouho...) sont d'anciens chef-lieux de terre de l'administration coloniale ou ceux qui ont toujours été, dans le passé, des village-*fouoyi* pour les différentes sociétés initiatiques et secrètes antérieures au Ndjobi. Et les affinités entre un *Nga-Ndjobi* et le *fouoyi* où il fut initié seront déterminantes dans l'optique de l'installation d'un sanctuaire; c'est-à-dire que les futurs *Anga-fouoyi* ont souvent recours au *fouoyi* de leur initiation. Nous citerons ici quelques exemples pour montrer à la fois cette évidence et la non-influence de la proximité géographique des villages dans cette démarche. Ainsi le *fouoyi* d'Engobé (installé le 14 janvier 1974) à 5 kilomètres de Lessia (village-*fouoyi*) provient de la commune d'Akiéni (dans le Haut-Ogooué au Gabon, située à plus de 100km d'Engobé) ou celui de Tsama (installé le 14 janvier 1974 situé à 10 km toujours de Lessia) qui vient du village d'Omboye (à 50 km de Tsama)... Leurs *Anga-fouoyi* furent initiés pour le premier à Akiéni et pour le second à Omboye.

A travers l'installation d'un *fouoyi* apparaissent d'autres enjeux sociaux dans une

---

<sup>144</sup> Selon leurs aveux à la police régionale au cours d'une opération organisée par cette dernière en 1974. Kiba mourut en prison pendant qu'il purgeait sa peine.

contrée, comme s'il s'agissait de l'installation d'une structure à haut risque comme l'est une unité de production chimique en France qui doit obtenir les agréments administratifs et techniques requis. En réalité, il s'agit de la conquête d'un pan du pouvoir, de prestige social et surtout de la domestication par l'homme de cette puissance magique et de la relation symbolique entre les vivants et les esprits ancestraux, gémellaires et les forces cosmiques dont personne ne sous-estime les implications socio-politiques pour son village à l'échelle d'une contrée ou de l'ensemble du terroir. Car diriger un *fouoyi*, c'est explicitement participer à la structuration des relations entre les hommes et les esprits du Ndjobi et concilier des forces souvent antagoniques dans la perspective de la cohésion sociale et de l'intérêt collectif. Ce rôle ressemble à celui des anciens chefs claniques, villageois et des Ankani. C'est pourquoi le statut d'Onga-fouoyi dans le système institutionnel Mbéti montre l'importance du Ndjobi dans l'organisation sociale. Ainsi le Ndjobi n'est pas seulement une société initiatique mais aussi une structure du pouvoir. Même si cette caractéristique est très souvent occulté par les *Mvandé* ou les *Anga-fouoyi*. La notoriété de certains *Anga-fouoyi* fit que leurs villages sont devenus au fil du temps des centres de diffusion par le nombre élevé des initiés venus d'autres villages. C'est ainsi que les villages-*fouoyi* ont acquis une réputation de centre de pouvoir magique et d'inviolabilité.

En effet, l'analyse de la cartographie des installations des *fouoyi* dans l'ensemble du terroir fait apparaître leur concentration dans le périmètre constitué des villages d'Omboye, de Yaba-Mbéti, d'Ossérantsiénié, d'Olloli, de Lessia, de Ngoua, d'Omboye-Carrefour, d'Oyabi soit 16 village-*fouoyi* pour 20 villages proches. Ce phénomène peut être expliqué, d'une part, par les diverses motivations pour l'initiation et l'acquisition d'un *fouoyi*; et d'autre part, par les conflits intervillageois et la perception par certains acteurs sociaux du rôle de cette société initiatique dans l'organisation sociale. Ce sont probablement ces facteurs qui firent que l'expansion du Ndjobi ait été rapide. Il couvrira l'ensemble du pays Mbéti en une décennie et eut deux conséquences prévisibles, la stagnation du nombre de *fouoyi* et la rareté des initiations intra-communautaires du fait de la saturation du Ndjobi. Phénomènes identiques chez les Tégué, les Ombamba, et les Wandji. Ils sont liés à la faiblesse dimensionnelle et démographique de leurs territoires et à l'interdiction officielle d'installer un *fouoyi* dans une zone non-Mbéti, non-Tégué, non-Wandji...

La rareté des initiations des Mbéti rend les *fouoyi* tributaires des demandes extra-ethniques et recentre leurs activités sur la thérapie, la socialisation, la sécurisation, les règlements des conflits sociaux... qui constituent la trame de la vie quotidienne du Mbéti. Dans ces conditions, seuls les *fouoyi* situés aux frontières des territoires ethniques comme ceux d'Etoumbi, de Mbama et d'Akoua (à l'intersection des pays Makoua, Mbéti, Mboko et Ngaré) sont les plus sollicités par les non-Mbéti et connaissent une forte activité.

Enfin on peut estimer à 90% la population masculine initiée dans l'ensemble du pays Mbéti. Ce pourcentage avoisine souvent 99% de la population masculine dans les villages-*fouoyi*. Cependant il atteindrait seulement 50% de la population masculine dans la commune d'Etoumbi qui est cosmopolite. Ces pourcentages montrent ici l'ampleur du mouvement d'adhésion et surtout le caractère non catégoriel du Ndjobi contemporain par rapport au Ndjobi originel. C'est en cela que ces pourcentages sont des indicateurs

intéressants pour l'analyse des facteurs de son expansion, de sa légitimation sociale et de sa représentativité identitaire. D'ailleurs quelques éléments statistiques des villages-*fouoyi* illustrent cet essor intra-communautaire.

Population en 1984

Village-*fouoyi*

**Engobé** 318 habitants 144 hommes 174 femmes

Sur les 144 hommes dont il faut exclure des enfants en bas âge (10 enfants), nous n'avons relevé qu'un seul non-initié Ossandza (âgé de plus de 70 ans aujourd'hui). Auquel, il faut ajouter un haut-fonctionnaire et deux militaires en formation à l'étranger.

**Obala I et II**

201 habitants 103 hommes 98 femmes

La quasi-totalité des hommes est adepte du Ndjobi sauf cinq adolescents.

**Omboye I**

277 habitants dont 199 hommes et 158 femmes. Sur les 119 hommes recensés, nous avons noté neuf absences justifiées par leur présence dans les lieux de travail (au Gabon). Les 110 présents étaient tous initiés.

**Akoua:** 106 habitants dont 41 hommes et 65 femmes. Tous les résidents masculins ont adhéré au Ndjobi depuis l'implantation de leur sanctuaire y compris ceux qui résident dans les centres urbains.

Dans les premiers villages-*fouoyi* comme Oyabi, Omboye, Entchoko, l'engouement de la renaissance fit que la quasi-totalité des hommes de ces localités a été initiée. D'ailleurs, ces initiés ont longtemps servi de 'missionnaires' pour l'installation de nouveaux *fouoyi* et ont créé autour d'eux une sorte de légende pour leur connaissance supposée des différents paramètres du fonctionnement de la puissance magique du Ndjobi. MM Mvouoni, Opéba et Barangolo incarnèrent, durant plus d'une décennie, ce modèle parfait *Nga-ndjobi*. Ils furent l'objet d'un attrait particulier auprès des jeunes attirés par le spectacle des danseurs lors de *l'odjoho-onènè*, contribuant ainsi au changement de l'image du Ndjobi souvent caricaturée par certaines personnes. Et l'implication très active des initiés trentenaires dans la dynamique des *fouoyi* fut un atout considérable dans la mesure où ces derniers constitueront dorénavant un lien entre les générations (des pères, des grands-parents et celles des enfants et des petits-fils) dans le système Mbéti. Leur travail avait permis au Ndjobi de connaître un essor sans précédent tant par les installations de *fouoyi* que par les adhésions massives dans l'ensemble du territoire Mbéti. Cet essor accroît son influence dans diverses couches sociales et lui confère un statut d'institution publique et impartiale (au service des initiés et des non-initiés).

Cependant, il n'eut aucune implantation de *fouoyi* dans les territoires Kouyou, Makoua, Mbochi... Cette absence est certainement liée aux caractéristiques culturelles, au manque d'intérêt manifesté par les initiés issus de ces groupes pour l'implantation d'un sanctuaire et d'un principe officieux qui interdit une telle perspective. Ce principe dissimule la crainte de voir le pouvoir magique du Ndjobi détourné à des fins funestes par les initiés étrangers (dont les motivations sont, dans la plupart des cas, focalisées sur des

faits ponctuels comme le règlement d'un conflit de suspicion de sorcellerie ou le traitement de maladie maléfique et qui n'ont manifesté aucune volonté d'intégrer la direction d'un *fouoyi*, ou de l'intégrer dans leur système) sur lesquels le *fouoyi* de son initiation ou l'*Onga-fouoyi* n'a aucun pouvoir de contrôle. Cette méfiance des *Anga-fouoyi* et des *Mvandé* à l'égard de ces initiés est liée aux comportements de certains d'entre eux lors du rite initiatique qui laissent supposer cette seconde hypothèse.

Ces mesures préventives limitent donc leur accès aux données essentielles (comme la fonctionnalité et la composition des substances magiques thérapeutiques ou du *nkobé* et du *ndjobi-à-ntsiana...*). C'est pour cela que leur initiation répond exclusivement à leurs motivations et reste limitée à ces seules fins. Ils sont certes initiés mais ne peuvent faire un autre usage de la puissance du Ndjobi. Il convient aussi de relever la volonté des chefs des *fouoyi* de protéger l'une des institutions les plus identitaires (en dehors du pays Mbéti) qui affirme, au fil des décennies, sa supériorité face à certaines pratiques magico-religieuses non-Mbéti.

Le manque de confiance à l'égard des initiés non-Mbéti ne dissimule-t-il pas à la fois l'absence réelle d'une force immanente capable de contrôler leur comportement (qui sanctionnerait leur déviance) et la supériorité magique des pratiques maléfiques existant dans ces communautés par rapport au Ndjobi (qui sous-entend donc leur capacité à le transformer en une association de sorciers, surtout que sa multifonctionnalité s'y prête). Percevoir cela, c'est empêcher son expansion extra-ethnique et le confiner à une expression exclusivement intra-communautaire. Cela limiterait aussi la vulgarisation de sa philosophie, de ses catégories normatives, de son organisation, et de ses modes d'action... dans ces groupes où l'on continue à l'identifier à une association de sorciers et à ignorer ses fonctions, sa nature... Mais au contraire, il faut inscrire ce comportement dans l'esprit du Ndjobi qui proscrie la stratégie de prosélytisme employée par les religions universalistes ou les sectes dont l'expansion cherche à dissimuler la stratégie hégémonique tant sur le plan politique que culturel

Malgré ces observations, on peut jauger son impact sur les autres groupes humains de la Cuvette à partir de l'initiation de leurs membres, de leur perception du Ndjobi, de son rôle dans les affaires de sorcellerie et dans les rapports interethniques dans la Cuvette.

### **1.1- L'impact extra ethnique du Ndjobi au niveau régional**

Il faut distinguer ici les incidences régionales des incidences nationales (quelles soient sociales ou politiques) parce que les cadres géographiques, les acteurs, le contexte social, le niveau de leur portée, les enjeux et les motivations sont différents. Ainsi la fiabilité des rites ordaliques et vindicatifs, par exemple, est un facteur déterminant dans une perspective régionale; tandis qu'elle n'a aucune incidence sur le pouvoir politique au niveau national qui, dans l'optique de la recherche de la cohésion nationale et de sa légitimation par les groupes humains, focalisera son attention sur leur représentativité symbolique, non pas dans ses structures sociales, mais à travers ses appareils de propagande. Dans le premier cas, les acteurs sont des ruraux et l'attente sociale est la résolution des problèmes liés à leur vécu quotidien; tandis que dans le second cas, il s'agit des hommes politiques, des intellectuels surtout citadins dont la visée demeure la

conservation d'une position acquise ou une promotion professionnelle ou politique à l'échelle du pays ou d'une administration.

Cette distinction spécifie non seulement les enjeux régionaux des enjeux nationaux mais surtout elle confère à certains facteurs une portée singulière dans des situations précises qu'ils perdent lorsqu'ils sont placés dans un autre contexte social. Il y a là une production référentielle qui singularise les cadres géographiques et culturels. En même temps s'établit une différenciation symbolique qui reproduit certains schèmes dans les représentations sociales.

L'analyse de l'impact régional du Ndjobi nécessite une mise en perspective historique qui circonscrit la problématique au niveau régional et la situation qui prévalait entre 1969 et 1977: la prolifération des attaques en sorcellerie à travers certaines pratiques comme l'*andjimba*, le *mombandzi*, le *mouandza*..., la systématisation des actions répressives des autorités judiciaires régionales contre les auteurs des actes déviants, l'action du devin-guérisseur **Oto** entre 1970 et 1973 et celle des groupes anti-*andjimba* dans les préfectures de Makoua et d'Owando à partir d'Octobre 1975<sup>145</sup>.

Le climat délétère créa un sentiment d'insécurité généralisée au niveau régional qui engendra divers comportements: le soupçon d'appartenance à un groupe de sorciers, la méfiance vis à vis des voisins, et le renforcement du système de protection individuelle et lignagère. Et l'ampleur du phénomène fut telle que certains chefs des villages (à l'instar des chefs lignagers et familiaux) Mina, Oka-Bambo, Oyabi, Omboye, Ontchouomo, Tsama, Yaba-Mbéli... prirent l'initiative individuellement de protéger l'ensemble des habitants contre d'éventuelles agressions sorcellaires extérieures qui rappelaient l'ère des razzias. Certains villages acquièrent même la réputation d'invulnérabilité de leurs espaces qui s'apparentait à une sorte de fortification invisible et magique érigée autour des habitats. Ces mesures préventives n'ont pas pour autant éradiqué les attaques en sorcellerie dans le terroir. Paradoxalement, cela laissait supposer qu'elles étaient perpétrées par les habitants de ces villages en connivence avec ces chefs villageois. Cette hypothèse se confirma dans certains villages tels que Tsama ou M. L F, Mboma ou M. K, Yaba-Mbéli ou M A P...avaient reconnu quelques années plus tard leur culpabilité. Elle donnait l'impression t d'impuissance des Mbéli face à la sorcellerie.

C'est dans cette optique, il faut évoquer l'initiative de M. Ongolo l'un des anciens chefs du village de Tsama vers 1950. A l'occasion de l'officialisation du nouveau site du village, il avait rendu public un acte qu'il avait conçu et réalisé à l'insu des autres

---

<sup>145</sup> Les autorités judiciaires décidèrent l'incarcération de tous les sorciers après avoir obtenu leurs aveux lors des rituels divinatoires publics effectués par le devin-guérisseur Oto; qui devait aussi déposséder les sorciers de leurs objets magiques maléfiques et les neutralisait. Cette action s'achevait toujours pour chaque sorcier par l'absorption d'une potion magique. Et la récidive était, de facto, sanctionnée par la mort du sorcier. Nombreux furent condamnés à de lourdes peines de prison par le tribunal d'Owando. Sur cette lancée fut créé officieusement dans la commune de Makoua (entre 1975-1977) un 'groupe de justiciers' chargé de traquer et d'exécuter les *adjimba* déjà identifiés. Il les enlevait la plupart du temps la nuit à leur domicile. Ces derniers étaient, dès leur arrestation, enfermés dans de gros sacs (fabriqués en fibres ) auquel les justiciers accrochaient des gros cailloux pour qu'il atteigne facilement le lit du fleuve Likouala-Mossaka. Ensuite ils les jetaient à l'eau sous une pluie diluvienne vers 4 heures du matin pour qu'il n'y ait pas de témoin à cette sorte d'exécution sommaire. A cela, il faut ajouter les exécutions publiques par pendaison ou par décapitation.

dignitaires lignagers (c'est-à-dire le collège des sages). Il s'agissait de la protection magique de cet espace contre tout acte maléfique. Et pour signifier sa détermination et la portée de son acte, il avait juré devant les siens que la foudre ne s'abatrait jamais sur Tsama. Et que si cela arrivait un jour, les habitants verraient Ongolo nu (qu'il soit vivant ou mort) traverser son village; et l'auteur de cet acte succomberait dans les jours suivants son acte quel que soit son lieu de résidence<sup>146</sup>. Mais ce pacte d'invulnérabilité de l'espace de Tsama a été rompu en avril 1988 par les effets concomitants de la foudre et de la tornade. En effet, la foudre s'est abattue sur le bâtiment central du Collège dont la toiture fut, quelques minutes plus tard, emportée par la tornade. Ongolo a-t-il apparu dans le village? L'auteur de cet acte est-il mort ? Personne à Tsama n'a la preuve de cette apparition mystérieuse, ni des conséquences supposées sur l'auteur de cet acte. Ne s'agissait-il pas d'un acte visant à rassurer les habitants de cette localité ou à montrer son charisme pendant la période coloniale où les chefs de lignage et de village étaient de plus en plus sollicités par les leurs ?

Le sentiment d'insécurité et cette nécessité de sécurisation accroissent dans d'autres communautés le recours à des amulettes ou d'autres objets magiques. Mais certains d'entre eux se trouvent floués par les concepteurs d'amulettes. En effet, il arrivait que le concepteur de l'amulette soit aussi un sorcier. Selon son gré, il pouvait pendant sa conception soit introduire une composante mortelle, soit subtiliser un élément symbolique de la personnalité du sollicitant (tel que les cheveux ou les rognures des ongles) pour un autre usage. Ainsi l'amulette ne protégera le lignage ou la famille que pendant deux ou trois ans, pour devenir mortelle plus tard. Un malien nommé M.T.<sup>147</sup> profita de la naïveté de certaines personnes dans la ville d'Etoumbi et ses environs. Or ce comportement n'est pas de nature à rassurer les sollicitants dupés; mais plutôt à créer un sentiment de suspicion sur tous ceux qui prétendent maîtriser certains phénomènes magico-religieux.

A ce premier facteur d'instabilité, il faut ajouter la conflictualité souvent vive ou latente entre les groupes ethniques, consécutive à certains comportements qui ont touché leurs membres ou leur personnalité collective à un moment donné de leur existence, pour jauger la nature des rapports interethniques et saisir réellement l'impact du Ndjobi chez les Kouyou, Makoua, Mbochi, Likouba... Quelques faits suffiront pour dégager la complexité des rapports interethniques dans la région de la Cuvette malgré les apparences d'une cohabitation pacifique entre des groupes ethniques.

<sup>146</sup> L'un des petits-fils d'Ongolo et actuel chef du village de Tsama m'avait raconté certains actes effectués lors de son règne. Par exemple, on lui attribua, pendant la colonisation, la disparition du village au moment où les administrateurs coloniaux venaient effectuer le recrutement des futurs militaires pour les guerres mondiales ou pour les travaux de construction du C.F.C.O, des ports de Brazzaville et Pointe-Noire... Le village de Tsama disparaissait souvent de la carte dès que ces derniers l'approchaient; sans qu'ils n'arrivent à expliquer ce phénomène. Si bien que Tsama n'a pas eu d'anciens combattants, ni d'ouvriers pour les grands travaux effectués au Congo à cette époque.

<sup>147</sup> M. T, habitant Etoumbi, fut expulsé du Congo en 1976. Il serait l'auteur de funestes manoeuvres ayant abouti à de multiples naissances d'enfants handicapés dans cette commune. L'acte qui révéla aux habitants d'Etoumbi sa puissance magique fut la sanction qu'il infligea à l'amant de son épouse. Le sexe de ce dernier resta en érection après l'acte sexuel durant 48 heures. Il a fallu que M.T.(qui avait reconnu sa responsabilité dans cet acte) administre une potion sur l'organe affecté pour que le malade recouvre, quelques heures plus tard, sa santé.

Comme il existe quelques structures administratives et industrielles dans cette région, les populations des préfectures où elles sont installées les considèrent comme un patrimoine collectif au point que, malgré leur vétusté, elles sont prêtes à tout pour les conserver sur leur terroir contre certaines décisions administratives de délocalisation; même si leur répartition territoriale privilégie certaines zones au détriment d'autres. Ainsi la tentative très maladroite des autorités nationales de regrouper les directions régionales des diverses structures administratives à Owando (Chef-lieu de la région de la région de la Cuvette) fut à l'origine de diverses tensions entre les groupes ethniques censés tirer profit de cette mesure et ceux qui étaient lésés.

La première décision de transférer la direction régionale des travaux publics et la sécurité sociale de la commune de Makoua à Owando en 1973 déclencha une tension entre les Kouyou et les Makoua. Les seconds accusant les premiers, à travers le Chef de l'Etat<sup>148</sup> (d'origine Kouyou), de vouloir affaiblir la position administrative (datant de l'ère coloniale)<sup>149</sup> de leur préfecture. La population de cette préfecture s'était alors mobilisée pour manifester sa désapprobation en séquestrant les fonctionnaires et en menaçant de les exécuter en cas d'application. Ensuite l'un des coups d'Etat manqués contre le régime l'année suivante, organisé par quelques officiers d'origine Makoua, détériora totalement les relations interethniques au point que même les rencontres sportives opposant les équipes appartenant aux deux préfectures s'achevaient souvent par des disputes impliquant les sportifs et les populations locales.

Toujours la même année 1973, les autorités décidèrent de délocaliser l'huilerie de la commune d'Etoumbi vers Owando. Là encore la mobilisation des habitants notamment les Mbéti, Tégué, Kota, les Ngaré et les Mboko et les barricades érigées dans les rues menant à l'huilerie par les ouvriers armés de machettes et de haches firent échec à cette tentative. Là encore la responsabilité des détenteurs du pouvoir de l'époque est mise en cause. Si bien que lors d'une de ses visites dans la préfecture de Kellé, ils ont dû se justifier publiquement sur cette affaire sans pouvoir convaincre les habitants de ces localités. Selon ces derniers, se profile toujours la stratégie hégémonique des Kouyou sur la région à travers cette tentative pour rassembler les structures économiques et administratives dans leur pays.

Enfin l'un des faits graves qui illustre la détérioration des rapports entre les Kouyou et les Mbéti sera l'assassinat de deux fonctionnaires Mbéti par un groupe d'hommes Kouyou à Owando en août 1976 en représailles, semble-t-il, de l'assassinat politique du caporal chef de la police Ongoka (d'origine Kouyou) à Etoumbi. En réalité, il s'agissait déjà des débuts de la lutte pour le pouvoir entre les Kouyou et les Mbochi. Et l'assassinat de ce caporal chef fut transformé en règlement de compte entre le chef et son adjoint par le

---

<sup>148</sup> Il faut souligner que de 1968 à 1977 le Président de la République Marien Nguabi était d'origine kouyou, suivi d'un autre Kouyou M. Yhombi Opangault de 1977 à 1979. Ce règne Kouyou prit fin avec l'arrivée au pouvoir de Sassou-Nguesso, d'origine Mbochi de 1979 à 1992, originaire de la région de la Cuvette comme ses prédécesseurs.

<sup>149</sup> En effet le seul Lycée à l'époque est celui de la commune de Makoua. Il y a aussi le séminaire catholique, deux collèges, les directions régionales de la sécurité sociale et des travaux publics, un dispensaire, une supérette de l'Etat, un aéroport, une ferme et une unité de transformation de manioc faisant de cette commune la mieux équipée du Nord-Congo.

pouvoir politique pour justifier la vengeance des Kouyou sur les deux fonctionnaires Mbéti à Owando; l'auteur désigné de cet acte avait été, en effet, un caporal de la police d'origine Mbéti.

Ces quelques exemples illustrent la conflictualité existant entre quelques groupes ethniques; mais cela ne revient pas à dire que cette situation est généralisée à l'échelle régionale. Certaines relations interethniques sont très bonnes au point que la cohabitation pacifique dynamise les échanges. C'est le cas entre les Ngaré et les Makoua, les Ngaré et les Mbéti ou les Tégué et les Mbochi, les Mbochi et les Likouba...

Pendant ce choix d'exemples conflictuels vise à montrer le climat d'hostilité qui prévalait à l'époque entre certaines communautés de la région pour mieux saisir l'important rôle joué du Ndjobi dans un contexte de lutte hégémonique. Et ce contexte fait que chaque groupe ethnique cherche à affirmer son identité, sa force ou sa supériorité à la fois par des moyens naturels et magiques, institutionnels ou officieux. Ceux qui détiennent réellement les instruments du pouvoir étatique peuvent, par exemple, les utiliser pour montrer leur supériorité tandis que ceux en sont dépourvus emploieront souvent ces moyens occultes.

Ces faits peuvent paraître anodins pour certains observateurs. Mais ils ont ici un sens particulier parce qu'ils transcrivent de manière explicite la nature des rapports interethniques. Ce contexte fait que l'impact du Ndjobi ne peut être analysé qu'à travers quelques variables comme la fiabilité des rites ordaliques, vindicatifs et thérapeutiques, la mort des initiés non-Mbéti (qui étaient des sorciers très redoutés dans leur milieu) quand ils tentent de récidiver ou refusent d'admettre leur culpabilité pour des homicides confirmés par le rite ordalique, l'éradication des différentes attaques en sorcellerie d'origine étrangère perpétrées et utilisées par les Mbéti dans leur pays, la fiabilité de la protection magique du Ndjobi pour certains initiés contre les tentatives des sorciers membres de ces groupes ethniques, la mort des assassins des deux fonctionnaires Mbéti à Owando.

En effet les chefs de *fouoyi* du pays Mbéti avaient constaté que les initiations au Ndjobi des membres des communautés voisines (notamment Makoua, Kouyou, Mbochi...) avaient pour objet primordial la recherche de la vérité dans des affaires de sorcellerie, d'homicide ou de guérison pour une maladie maléfique qui leur était difficile à guérir. Souvent les rituels du Ndjobi étaient le dernier recours lorsque leurs propres procédures avaient échoué. Et l'importance de ces affaires nécessitait obligatoirement la présence des différents protagonistes pour qu'il n'y ait pas de subterfuge, permettant de nier sa culpabilité ou l'innocence de la partie adverse. Cette exigence amenait à prendre toutes les précautions et à révéler le résultat aux protagonistes pour qu'il n'y ait pas de dissimulation des faits.

Certains *Anga-ndjobi* citent souvent l'exemple du père d'un ancien dignitaire du régime congolais (de 1977 à 1992) qui fut initié en août 1984 parce que pesait sur lui le soupçon de sa culpabilité dans le décès de son épouse. Le rite ordalique avait alors confirmé sa culpabilité qu'il nia. Comme le prescrivent les normes du Ndjobi dans ce cas de figure, les *Mvandé*-officiants du *fouoyi* lui ont accordé six mois d'observation. Mais il mourut deux mois après son initiation. Et l'un de ses acolytes contraint à l'initiation reconnut les faits pour échapper au même destin.

Pour la recherche de la guérison des maladies attribuées aux sorciers, la fiabilité de la thérapie ndjobiste attire beaucoup de malades non-Mbéti dans les village-*fouoyi*. Souvent ces derniers sont orientés par leurs devins-guérisseurs ou par des personnes ayant été soignées par ces procédés. Et la particularité de ces rituels est non seulement la guérison du malade mais aussi le décès de l'auteur de l'acte maléfique. Ce qui est à la fois rassurant pour la victime qui n'aura plus à redouter son bourreau et accroît dans ces communautés la confiance en la fiabilité du Ndjobi. La mort, par exemple, au village d'Etouomi d'un de ses habitants en 1985 (qui était soupçonné d'être l'auteur d'agressions sorcellaires sur les adolescents scolarisés) après l'initiation au *fouoyi* d'Akoua d'une de ses victimes ou celle des assassins des deux fonctionnaires Mbéti à Owando consécutif à la réalisation du rite vindicatif (*lombini*) effectué dans un *fouoyi* du pays Mbéti (avec l'aval de tous les *Anga-fouoyi* du pays Mbéti), sont symptomatiques de la capacité du Ndjobi à sanctionner les déviants en dehors du pays Mbéti.

Dans le même ordre, j'avais analysé précédemment (cf. Chapitre IV le *lombini*) la mort des auteurs de l'empoisonnement d'un élève-officier (d'origine Mbéti) de l'Ecole Militaire de Madagascar. Il s'agit de montrer l'efficacité répressive du Ndjobi sur les meurtriers sur les Mbéti quelque soit leur résidence ou le lieu où l'acte était commis de. Ce qui suppose la maîtrise de plusieurs paramètres qui affaiblissent la protection de son auteur.

Enfin la fiabilité de la protection des initiés Mbéti en dehors de leur terroir qui s'inscrit dans la perspective d'une lutte pour l'hégémonie territoriale entre le Ndjobi et les *andjimba* est une des données essentielles. En effet, beaucoup d'initiés avaient été l'objet de multiples tentatives d'empoisonnement mystérieuses ou d'attaques en sorcellerie de la part des non-Mbéti qui visaient souvent à tester leur capacité de protection. Et on constatait que dans la plupart des cas, leurs auteurs mouraient après leur échec ou tombaient malades. Le devin-guérisseur A.V.(d'origine Mbéti) qui, durant près deux ans, avait travaillé dans la commune de Makoua reconnaissait qu'il avait d'abord subi des tentatives d'intimidation physique de la part des sorciers de la localité. Mais son obstination avait amené ces derniers à changer de tactique en procédant par plusieurs agressions sorcellaires qui échouèrent. L'un d'eux tombé malade avouait publiquement sa participation à une tentative d'agression contre lui. D'autres affaires de même type concernant certains fonctionnaires initiés ont été signalées à Owando, Boundji, Ewo, Brazzaville...

Ces faits mettent en évidence la fiabilité ou plutôt la supériorité de l'efficacité magique attribuée au Ndjobi par rapport aux pratiques maléfiques répandues et redoutées dans ces communautés. Ces pratiques sont connues au niveau national comme l'*andjimba*, le *mouandza* ou le *mombandzi*. Et certains membres de ces groupes ethniques, au comportement ostentatoire, ne s'offusquent pas de les utiliser contre les éventuels ennemis. Tandis que le Ndjobi est perçu, au contraire, dans ces groupes ethniques comme un antidote universel contre les diverses pratiques maléfiques. Cette perception confère aux Mbéti même non-initiés une invulnérabilité supposée par rapport aux membres d'autres communautés de la région. Cette opinion découle d'une idée très répandue qui fait du Mbéti ipso facto un initié au Ndjobi. Ce qui est d'ailleurs erroné. Il en est de même pour la fiabilité du Ndjobi ou du *mouandza*. L'un et l'autre échouent dans

certain cas.

Néanmoins cette identification réciproque entre Ndjobi et Mbéti et la qualité d'antidote universel qui lui est attribuée rectifient certaines idées préconçues qui surestimaient les capacités de nuire, par les moyens surhumains, des uns par rapport aux autres. Le Mbéti est donc redouté au tant que le Makoua, le Mbochi, le Kouyou... sur le plan magico-religieux. Par conséquent le Ndjobi contemporain devient, à l'instar de l'*Ompiélé* et du *Gaulle* (les deux principales versions du Ndjobi originel qui ont jadis marqué les rapports entre les Mbéti et leurs voisins), l'une des variables qui incarne mieux l'identité Mbéti. Et l'identification du Mbéti au Ndjobi confond la personnalité de l'individu avec la puissance magique de la société initiatique. Cette double perception (du Ndjobi et du Mbéti) établit une sorte d'équilibre des forces dans la région dans la mesure où les Makoua, les Mbochi, les Kouyou... ne sont plus les seuls capables d'actes mortels, ostentatoires ou répressifs.

Il s'agit là, en réalité, de nouveaux phénomènes qui résultent de l'urbanisation et de l'intensification des relations interethniques qui caricaturent certaines fonctions des systèmes magico-religieux et les fondent dans l'univers des pratiques maléfiques. Et pourtant, elles sont devenues, de ce fait, un moyen pour chaque groupe humain dans un monde de plus en plus concurrentiel et conflictuel, d'affirmer son identité et de valoriser son habitus. Et de cette manière, aucun système n'échappe de quelque manière que ce soit à une sorte de prosélytisme diffus. L'expansionnisme culturel, au travers de la vulgarisation des catégories normatives, des modes d'action... devient une stratégie générale; même si ces systèmes n'ont pas encore atteint le niveau des religions universalistes. Il semble influencer le comportement des autorités politiques locales.

## **1.2- La reconnaissance de fait du Ndjobi par les autorités politiques locales**

Si au Gabon, le Ndjobi est reconnu comme une société initiatique (P.Péan 1983, p 35) qui joue un rôle dans l'organisation sociale, sa marginalité au Congo relève d'une sorte d'acculturation idéologique liée à l'option marxiste-léniniste et des préjugés défavorables résultant eux de l'impact additionnel de l'évangélisation chrétienne et de la colonisation. Selon cette doctrine, la religion (ici, ce sont les systèmes magico-religieux) est considérée comme un des écueils au développement socio-économique. Quant aux préjugés défavorables, ils ont dévalorisé les systèmes ethniques au point de les rendre désuets dans la configuration du système étatique actuel. Cette conception est reproduite aujourd'hui par les hommes politiques congolais. Et pourtant l'observation du vécu des groupes ethniques au Congo fait constater leur importance. A contrario de cette tendance, on remarque que l'organisation des sociétés latines repose à la fois sur leurs coutumes, leurs religions, les institutions scolaires, judiciaires... sur l'adaptation progressive aux évolutions technologiques et aux nouveaux phénomènes sociaux...

Même s'il y a une séparation affirmée entre la religion et le pouvoir politique, celle-ci joue toujours un rôle dans l'organisation de ces sociétés. Quelles seraient les conséquences sociopolitiques d'une interdiction de la religion chrétienne et la religion juive en France, en Italie, en Espagne, au Portugal... La simple évocation de cette question peut paraître saugrenue à un européen parce qu'elle signifierait une remise en cause des fondements de leur système institutionnel. Ce qui permet de saisir l'intérêt

accordé à l'évangélisation imposée des populations non-européennes par les missionnaires chrétiens en dehors de l'Europe. Et celle-ci ne pouvait s'effectuer normalement qu'en stigmatisant les systèmes magico-religieux ou les religions ethniques et en leur donnant un statut péjoratif. C'est dans cette optique que les missionnaires les assimilaient à la barbarie. Cette conception marquée idéologiquement a façonné beaucoup d'intellectuels et d'hommes politiques congolais qui ont été formés (à l'époque coloniale) dans les structures scolaires des missions. Ils continuent à reproduire cette image péjorative et négative sur les systèmes magico-religieux et sur d'autres éléments des systèmes ethniques. Ainsi les langues ethniques, par exemple, sont de moins en moins utilisées par les intellectuels, les hommes politiques, les ouvriers... en villes dans les échanges commerciaux ou dans l'administration nationale au profit des langues universalisées (comme le français). Quant aux sociétés initiatiques, secrètes et aux rituels dont les caractéristiques ésotériques en font, selon eux, des groupuscules de sorciers, leur rôle social dans l'organisation est désuet.

A partir de ces considérations négatives, il faut analyser les relations entre le Ndjobi et les pouvoirs publics au Congo en dehors du schéma des religions universalistes et des sectes. Rappelons que l'article 18 de la Constitution du Congo qui stipule que ' l'Etat garantit la liberté de conscience et de religion dans le cadre prévu par la loi. Il est interdit d'user de la religion à des fins politiques', la loi N°21/80 du 10/10/1980 relative à l'application de l'article 18 et le décret N° 84/154 du 7/02/84 portant application de cette loi (Cf., annexes) ne font aucune allusion aux systèmes magico-religieux.

Leur contenu essaie uniquement d'organiser les activités des religions universalistes et des sectes. D'ailleurs certaines dispositions législatives ne peuvent pas correspondre à l'organisation et aux activités des systèmes magico-religieux dans la mesure où elles sont inspirées essentiellement du modèle de la religion chrétienne et des religions du livre. Il s'agit, par exemple, de l'article 4 de la loi N° 21/80 du 10/10/1980 dans ses dispositions dans lesquelles les responsables des associations religieuses doivent déclarer ' les lieux exacts où seront fixés les établissements' (2) et les ' Statuts et livres de culte' (4) ; et de l'article 5 qui stipule que ' les cérémonies du culte doivent être publiques'.

C'est l'article 3 qui montre l'incompatibilité de la loi avec la dynamique des groupes ethniques, des systèmes magico-religieux et de la méfiance envers l'administration à partir des précédents coloniaux (cf. le Ngo ou le Ndjobi originel). Il stipule que ' Toute personne ou toute association se proposant soit d'établir un culte, soit de d'ouvrir ou de construire un édifice consacré au culte ou à des activités religieuses en République Populaire du Congo, est tenue d'en faire la déclaration préalable au Gouvernement. Cette déclaration adressée au Ministère de l'Intérieur ainsi qu'à l'administration de la région et du district de la situation du culte ou de l'édifice cultuel ou religieux, sera signée par le ou les dirigeants du culte pour l'ensemble du territoire congolais'. On sait que les lieux de culte ou les sanctuaires sont toujours cachés et que les rituels importants sont ésotériques ; ou qu'il n'existe pas de livre, ni d'édifice, ni de statuts... En somme, il s'agit des systèmes exclusivement oraux et ésotériques.

Et pourtant leur existence est connue des hommes politiques, des intellectuels appartenant aux groupes ethniques qui les pratiquent ou de leurs voisins. Le Congolais qui a vécu dans la Cuvette, dans la Lékoumou et dans le Niari ou qui s'est intéressé au

système magico-religieux des Tégué, des Téké, des Bambamba, des Mbéti, des Nzabi, des Kota ne peut ignorer le Ndjobi, l'Onkéra, l'Onkira, Pascal Souaka avec le Piqué ou celui qui a vécu dans le Pool et s'est intéressé aux Kongo et aux Lari ne peut ignorer l'existence du Kindoki<sup>150</sup> ou les Minzoula.

L'un des arguments qui sous-tend ces considérations négatives sur les systèmes magico-religieux est, semble-t-il, la leur variété et leur tendance systématique à privilégier les aspects morbides et mortels dans leur fonctionnement. C'est au regard de ces caractéristiques qu'ils sont assimilés à une sorte de barbarie ou considérés comme des groupuscules de sorciers, tantôt comme des fétiches et rarement comme des sociétés initiatiques ou des rituels. Dans l'acception de fétiches ou d'association de sorciers, ils jouent un rôle négatif dans la société. Cette acception trop courante dans l'opinion publique est contraire à celle des ethnologues, des anthropologues... des populations qui les pratiquent. Partant des éléments qui précèdent, il est difficile à un homme politique et dans le contexte du parti unique et marxiste-léniniste d'aller à l'encontre de l'idéologie dominante. Dans ces conditions, la reconnaissance officielle du Ndjobi relèverait d'une chimère ou d'une utopie ; mais elle sera plutôt un fait accompli

Lors de mes des recherches dans le pays Mbéti, la question des rapports entre le Ndjobi et les pouvoirs politiques n'a jamais été évoquée par les initiés du milieu rural. Elle semblait intéressé quelques membres des comités du parti dans les communes de Kellé, d'Etoumbi et de Mbama. Même si elle n'apparaît pas clairement dans l'esprit de certains acteurs des deux systèmes, il est intéressant d'analyser les rapports entre le Ndjobi et les acteurs politiques locaux. C'est en posant cette question aux membres des comités du parti communaux que je me suis aperçu qu'il y avait deux tendances opposées. J. Tonda l'avait déjà relevée dans un article publié en 1988. Pour certains 'c'est une association de gens dangereux. Ils sont très dangereux et il faut toujours être prudent avec eux. Ils n'interdisent les fétiches que pour être les seuls à les posséder et à être puissant...' D'autres, par contre, reconnaissent que le Ndjobi est nécessaire pour diverses motivations. L'un des informateurs (chef de Ndjobi) de J. Tonda (p 79) justifiait sa position en signifiant que ' le parti ne protège pas contre la sorcellerie et les fétiches. La protection contre ces choses relève du domaine de Ndjobi. Personne n'est à l'abri des sorciers, tout le monde peut avoir besoin d'aller se protéger dans le Ndjobi. Il s'agit d'une question de protection contre la sorcellerie et les fétiches. Si vous voulez vous protéger et protéger votre famille, cela ne peut aller à l'encontre du parti'. Nombreux des partisans de cette thèse sont soit des initiés, soit ont des membres de leurs lignages initiés ou encore des Mvandé ou des Anga-fouoyi, soit ont eu recours au Ndjobi.

C'est le cas de B. A, l'ancien chef de P.C.A d'Etoumbi au milieu des années 70 qui me déclarait que ' ses frères sont des Mvandé, son oncle est Onga-fouoyi et plusieurs de mes neveux sont initiés. C'est pour te dire que je ne vais les abandonner à cause de mes fonctions politiques ; ni remettre en cause le bien-fondé de leurs décisions'.

En outre j'ai observé que la plupart des comités de parti des village-fouoyi sont dirigés par des initiés (notamment de Tsama I dont le président est un co-Onga-fouoyi,

---

<sup>150</sup> Mankambila, Croyances et pratiques magiques des Kongo-Lari de la République populaire du Congo : kindoki, Thèse de Doctorat, Bordeaux, 1976.

d'Akoua, d'Okoba I, d'Engobé, d'Omboye...) et que de nombreux initiés étaient des membres des comités du parti des communes d'Etoumbi, de Kellé et de Mbama. Et la bipolarisation des opinions sur le Ndjobi dans les comités du parti communaux dans le pays Mbéti traduit la perplexité des hommes politiques. Cette perplexité est aussi perceptible au niveau national à propos des sectes et d'autres mouvements religieux à Brazzaville et à Pointe-Noire. Elle est surtout révélatrice des difficultés à définir une position claire et unique face à l'essor de ces mouvements religieux au Congo. Chose qui n'est pas facile lorsqu'on observe les mêmes difficultés rencontrées par les pays industrialisés ayant une réglementation assez rigoureuse en la matière. Les nombreuses affaires qui impliquent en France, en Suisse, au Canada et aux U.S.A. l'Eglise de Scientologie, par exemple, montrent la difficulté de circonscrire l'activité de ces mouvements religieux.

Cette difficulté est intéressante d'analyser dans le cadre des rapports entre le Ndjobi et les acteurs politiques locaux en raison de l'ambiguïté de leurs intentions, de leurs discours, de leurs pratiques et surtout d'une sorte de complémentarité diffuse et structurelle pour ceux qui sont impliqués dans les deux pouvoirs. Elle renvoie à une sorte d'aveuglement culturel propre aux acteurs politiques qui, dans l'exercice de leurs fonctions, ont une logique pragmatique ; c'est-à-dire qu'ils arrivent à concilier certaines caractéristiques des systèmes ethniques avec celles du système étatique.

Avant de poursuivre cette analyse, il importe de préciser que la question du rapport entre le Ndjobi et le pouvoir politique local s'est posée à partir du moment où les fouoyi ont été installés dans les communes d'Etoumbi, de Kellé et de Mbama et que certains hommes politiques, pour diverses motivations, ont cru trouvé en lui un facteur de déstabilisation de leur pouvoir. Tant que le Ndjobi a été pratiqué dans les villages, les hommes politiques ne s'intéressaient guère. Soulignons qu'en tant que structure du système Mbéti, il n'a jamais eu un conflit avec les pouvoirs publics. Mais des initiés ont eu des différends avec des fonctionnaires et parfois avec des membres des exécutifs locaux. Ces différends d'ordre privé ou professionnel ont vite pris une dimension politique devenant de fait des conflits entre le Ndjobi et le pouvoir politique local. J'évoquerai ici deux exemples concernant le village-fouoyi d'Akoua.

Le premier est le procès intenté contre M. Ahoussa (*l'Onga-fouoyi* d'Akoua) au Tribunal d'Owando par J. A, le fils d'un initié décédé quelques mois après son initiation. Cet initié avait été reconnu coupable d'homicide lors du rite ordalique en 1980 au fouoyi d'Akoua. Mais il réfuta sa culpabilité. La direction du *fouoyi* lui accorda, comme le stipulent les principes du Ndjobi, six mois de réflexion pour se confesser. Il mourut avant l'expiration de ce délai. Cette mort est pour la direction du fouoyi la preuve de sa culpabilité. Or pour le fils de la victime, il s'agissait d'un homicide organisé par les membres du *fouoyi* d'Akoua où fut initié son père; d'où sa plainte. Il fut débouté par le jugement du 15 avril 1983 pour manque de preuve. C'est le premier intenté contre un Onga-fouoyi. Selon O. J, actuel président du comité du village et initié, ' ce procès a été une occasion pour les membres du comité du parti d'Ewo de me mettre à l'écart des décisions ou des invitations. Je vais dire une chose. Mes prises de position contraire à la plupart des autres présidents des villages les embêtaient lors des réunions. Je te dis que j'étais le plus jeune et celui qui sait lire et écrire. Les autres ont l'âge de mon père. Notre

village était devenu le siège des sorciers. Et ce problème était devenu l'affaire du Ndjobi contre le parti'.

Le second différend opposait en février 1980, la direction de la coopération agricole du même village au responsable du programme agricole du P.C.A. de Mbama. Ce dernier avait essuyé le refus de la direction de la coopérative de donner gratuitement les plants aux habitants du village voisin d'Oka-Mbambo. Le fonctionnaire ignorait les conflits intervillageois et la symbolique du don d'un plant chez les Mbéti et la crainte que celui-ci soit utilisé à des fins maléfiques. Cette affaire essentiellement agricole va prendre une dimension politique démesurée opposant, non pas le chef de la coopérative et le fonctionnaire, mais les initiés et le représentant de l'Etat. Le chef de la coopérative agricole m'expliquait qu' 'à Owando, on m'a présenté comme l'Onga-fouoyi d'Akoua et non comme le responsable de la coopérative. Et nous habitants d'Akoua étions devenus des ennemis de la politique agricole que le parti et l'Etat mettaient en place. Heureusement pour moi, dans le bureau où le problème devait être réglé, il y avait notre président (le responsable régional des coopératives) qui savait ce qui s'était réellement passé entre nous et le responsable agricole. Grâce à son intervention, l'adjoint du commissaire politique avait pu régler correctement le problème'.

Si l'on tient compte de la dimension politique prise par ces deux affaires et de la dangerosité affirmée du Ndjobi, on peut poser cette question banale et importante. Pourquoi ne pas l'interdire pas ? ' La réponse du président du comité exécutif est édifiante, commente J. Tonda. Ce n'est pas facile, vous savez. C'est comme les sectes religieuses à Brazzaville, ce n'est pas facile de les empêcher comme ça du jour au lendemain de ne plus fonctionner. Et puis nous sommes en Afrique et il faut toujours faire attention avec ces choses-là'. La réponse du président du comité exécutif est révélatrice de l'embarras des hommes politiques face au Ndjobi. Leur perplexité semble être liée aux facteurs suivants : l'importance de cette société initiatique, l'initiation de hauts fonctionnaires et hommes politiques Mbéti (résidents à Brazzaville) et leur influence sur les décisions ou le choix des dirigeants des comités des exécutifs locaux et surtout l'absence de la moindre infraction de la loi commise par le Ndjobi concernant, par exemple, l'ordre public et la moralité publique. Dans ces conditions, il est difficile à un homme politique de prendre la décision d'interdire le Ndjobi dans le pays Mbéti. ' Le responsable de l'exécutif local qui essaiera de prendre une telle décision écourtera sa carrière politique' analysait l'ancien Maire d'une grande ville.

La perplexité des hommes politiques amène la plupart d'entre eux à adopter une position médiane<sup>151</sup> et objective. Celle-ci est liée au rapport de force sur le terrain qui leur est souvent défavorable. Car bien qu'investi officiellement comme représentant de l'Etat

<sup>151</sup> Le chef du P.C.A. d'Etoumbi (entre 1979-1983) avait obtenu un accord avec les chefs des *fouoyi* selon lequel l'organisation des rituels nocturnes d'initiation (en pleine ville) aurait lieu uniquement le samedi et le dimanche; que ces derniers s'abstiennent d'utiliser l'espace urbain comme ils le font dans les villages, que l'activité du *fouoyi* soit circonscrite au domaine dans lequel est situé *l'olèbè-a-ndjobi*. Ces dispositions limiteraient les effets nuisibles d'une telle kermesse sur les autres habitants d'Etoumbi. L'initiative du chef de P.C.A. d'Etoumbi est reprise, plus tard, les chefs de district de Kellé et du P.C.A. de Mbama. De toute façon une action répressive contre le Ndjobi nuirait à leur carrière politique dans la mesure où leur nomination obéissait plus à des critères de représentativité ethnique que de compétence.

dans la circonscription, le chef de P.C.A et de district a une étroite marge de manoeuvre.

La dépendance de certaines autorités locales des influences intra-communautaires est l'une des caractéristiques du système politique congolais. Elle limite ses perspectives d'élaboration de projets sociaux qui risqueraient de fragiliser des équilibres précaires. Elle se traduit par leur impuissance qui fait regretter l'ère coloniale à ceux qui l'ont connue. Ces derniers reconnaissent qu'à cette époque les diverses infrastructures étaient fiables ; et que l'autorité administrative ne subissait pas les influences pernicieuses des originaires d'une région. Dans cette perspective, le Ndjobi est-il devenu un support de l'activité des hommes politiques locaux comme le sous-entend J. Tonda (p 78), a un réel pouvoir sur les autorités locales. ' Ndjobi joue un rôle important dans la mobilisation des masses, c'est grâce à lui que nous mobilisons maintenant une grande partie de la population'. Cette thèse paraît invraisemblable lorsqu'on observe la faiblesse du pouvoir local dans divers domaines, la monopolisation des activités politiques par les membres des comités du parti (de secteur, de quartier, de village), l'absence d'un projet politique mobilisateur, la distance entre les hommes politiques et les populations et la méfiance de ceux-ci à l'égard des Mvande influents. D'ailleurs leur méfiance apparaît clairement dans les arguments des informateurs de J. Tonda (p. 80). Donc le Ndjobi en tant que structure ne peut participer aux activités pour des raisons déjà évoquées. Et la mobilisation des ' militants' relève de la compétence du chef du comité du parti et non d'un Onga-fouoyi (qui ne peut être membre du parti).

En définitive, l'absence d'une décision administrative sur le Ndjobi légitime une situation de fait ; et ce malgré les considérations négatives des tenants d'une conception qui fait de lui une association de gens dangereux. Cette situation semble replacer les structures ethniques et étatiques chacune dans sa sphère de compétence ; et légitimer une complémentarité de fait entre elles. En ce sens les relations entre le Ndjobi et les pouvoirs reflètent la conception de plusieurs initiés. Mais sur ce même plan, la présence depuis 1988 des sectes du Saint-Esprit et du Salut dans le pays Mbéti modifie le rapport de force focalisé uniquement entre le Ndjobi et les pouvoirs publics. Avec les sectes, les enjeux ne sont plus seulement locaux et ne se situent plus les mêmes questions.

## **II - LE Ndjobi ET LES SECTES DANS LE PAYS MBETI DES 1988**

---

Longtemps le pays Mbéti s'est tenu quelque peu en marge de l'activité et de la prolifération des sectes. Et aucun Mbéti n'a jamais dirigé, ni créé un mouvement religieux de grande envergure et s'inspirant du christianisme tant dans son territoire qu'au Congo. Souvent les sectes qui ont tenté de s'y installer vinrent de l'extérieur et furent dirigées par des non-Mbéti. Considérées comme étrangères par les autochtones, elles ne purent pas s'implanter, n'eurent ici aucun impact social. Ce fut le cas des Témoins de Jéhovah (en 1972), du Ngounza, de l'Eglise Pentecôtiste (entre 1974 et 1976). D'ailleurs le Matsouanisme (d'origine Lari) installé à Kellé en plein pays Mbéti depuis 1963 concentre son activité sur la dizaine des membres de la communauté Lari; même les Eglises catholique et protestante installées ici au début du XX<sup>e</sup> siècle voient leur influence s'étioler au fil des décennies, comme si les Mbéti rejetaient tout syncrétisme religieux ou que ces mouvements religieux ne correspondaient pas à leurs attentes, ni à leur culture.

Mais l'installation de la secte du Saint-Esprit (avec le Pasteur E. Ambeni) à Okoba I (dans la sous-préfecture de Mbama) et la création du mouvement prophétique (de Mme Otokawa) à Oponga (dans la sous-préfecture d'Etoumbi) à partir de 1988 modifieront totalement les données de la coexistence habituelle entre le Ndjobi et les religions universalistes dans le pays Mbéti. Est-ce l'appartenance au groupe ethnique Mbéti de la prophétesse Otokawa et du pasteur Ambéni, leur connaissance de leur environnement social, leur démarche contraire à celles des religions universalistes qui expliqueraient une adhésion massive des femmes et des jeunes gens à ces sectes ? Ce phénomène inédit est d'autant plus intéressant à analyser qu'il met en évidence un nouveau type de rapport de force dans le pays Mbéti entre le Ndjobi et les sectes, entre le Ndjobi et le pouvoir politique.

### **1- La Secte du Saint-Esprit<sup>152</sup> et le pasteur EMILE AMBENI**

Elle est créée au Zaïre au début de 1970 sous le nom de l'Eglise du Saint-Esprit. Elle revendique son appartenance au protestantisme. Mais J.F Makaya (1992) pense qu'elle s'inspire plutôt du Kibanguisme en raison de la similitude des pratiques religieuses et thérapeutiques. Cependant cette secte s'installe au Congo, au début des années 80, et fait parler d'elle dès 1985. Elle s'illustra, sans être reconnue officiellement par les autorités congolaises, par une pratique thérapeutique efficace et des révélations divinatoires et oniriques qui ont correspondu à la réalité notamment la prédiction concernant un Chef d'Etat Africain en 1987. Ce fut l'assassinat du Président Thomas Sankara du Burkina-Faso. Cette fiabilité accroît son essor à Brazzaville surtout dans les quartiers occidentaux (Mikalou et Ta nkombo). Et son exportation en terroir Mbéti sera l'oeuvre du Pasteur E. Ambeni en décembre 1987. A partir de cette date commencera son expansion dans la contrée et dans le Haut-Ogooué (province du Gabon voisin). Okoba, le siège de la secte, triplera sa population en moins de six mois. Qui est le pasteur E. Ambéni?

#### **1.1- Quelques éléments biographiques du Pasteur Ambéni**

Le pasteur E. Ambéni Bakali est né le 29 décembre 1959 à Andzoho à 10 km environ de la commune de Mbama (Capitale de la sous-préfecture de Mbama). Il est issu d'une famille de six enfants, quatre filles et deux garçons. Au niveau scolaire, il n'a pu franchir le seuil du Collège. Son enfance fut marquée par l'état de santé très précaire de sa mère et d'une de ses soeurs qui l'obligera à assumer une lourde responsabilité sociale après le décès de son père et en l'absence de son frère aîné travaillant à Brazzaville. Cette situation l'amènera à s'initier au Ndjobi pour un double but: protéger les siens contre d'éventuelles attaques en sorcellerie et s'affirmer l'acteur principal du lignage.

---

<sup>152</sup>

Lors de mes séjours de recherche au Congo, les sectes du Saint-esprit et du Salut n'étaient pas encore reconnues comme des associations religieuses par l'administration congolaise. La secte du Saint-Esprit, selon le pasteur Ambéni, avait déposé un dossier dès 1989 au Ministère de l'Intérieur pour son officialisation. Depuis 1994, la secte est reconnue sous le nom suivant : Association des Fraternites du Saint-Esprit au Congo sous le N° 542/94/MENICSDRRP/DGAT/DOR/SAG. Malgré le changement de statuts et de règlements intérieurs (Cf annexe), sa finalité et ses objectifs sont demeurés les mêmes.

Malheureusement cette initiation ne suffira pas à épargner la vie de sa mère et de sa soeur. Il eut une vie professionnelle inconstante. Autodidacte, il se fera couturier durant une décennie et se taillera une réputation dans la contrée (PCA de Mbama). En 1980, l'Entreprise de construction de bâtiment K.G. l'emploie comme apprenti-maçon jusqu'à la fin des travaux du dispensaire de Boundji (Boundji distant de 160 km d'Andzoko). De Boundji, il vint à Brazzaville où il obtint en août 1985 son permis de conduire. Il travailla successivement comme chauffeur chez un ancien Premier Ministre du Congo, puis au garage de l'A.T.C.<sup>153</sup> et chez une dame américaine. Ces expériences professionnelles tourneront court en raison soit de l'incompréhension entre l'employeur et l'employé, soit de la modicité du salaire.

C'est au cours de ce séjour brazzavillois qu'il adhère à la secte du Saint-Esprit suite à une conjonction d'événements dramatiques suscités dans sa famille. D'ailleurs la maladie de sa soeur cadette, puis celle de son frère furent une nouvelle fois des épreuves pénibles auxquelles il dut faire face. Comme les symptômes de leur pathologie s'éloignaient du diagnostic des médecins, il orienta ses recherches vers la secte du Saint-Esprit. Tous les deux furent soignés et guéris. Cela fut suffisant pour qu'il persévère dans cet engagement. Celui-ci connaîtra trois moments importants. D'abord, le 12 mars 1986, quand une partie des adhérents de la secte à Brazzaville effectua un premier voyage religieux à Kinshasa (Zaïre). La rencontre avec les personnalités supérieures de la secte du Saint-Esprit à Kinshasa - notamment le Pasteur Zola- permettra aux nouveaux adhérents d'apprécier la dimension de leur engagement.

Deux semaines plus tard le même groupe effectuera un deuxième voyage à Ngabé (au Congo) dans les montagnes du pays Batéké. Le 25 mars 1986 marquera un tournant décisif pour Ambéni. Car, au cours d'une prière publique qu'il dirigeait, l'assistance vit descendre, puis s'élever dans le ciel une flamme<sup>154</sup>. Ces deux événements consécutifs accéléreront quelque peu la carrière pastorale d'Ambéni qui, jusque-là, n'était qu'un simple membre de la chorale de l'Eglise.

De retour à Brazzaville, son travail qui consistait à inculquer aux nouveaux adeptes les principes religieux de la secte s'intensifiera. C'est au cours d'une prière publique (vers deux heures du matin) qu'Ambéni entra en transe et fit des révélations sur le futur malade qui viendrait le lendemain en consultation chez eux. La transe est perçue ici comme une véritable imprégnation par les puissances magiques et surtout comme une expression divine. D'où leur portée symbolique dans le système des sectes. La multiplication de ces révélations prémonitoires qui correspondront souvent aux faits aboutira à sa promotion statutaire. *Du Djimbi* (simple adepte), Ambéni sera promu *Bigoudi* c'est-à-dire le Pasteur-devin<sup>155</sup>. Il rejoindra alors trois autres pasteurs : Pascal, Grégoire et Sylvain. Mais

<sup>153</sup> A. T. C : Agence Transcongolaise de Communication

<sup>154</sup> Ces faits contés par le Pasteur Ambéni Emile ont été confirmés par ses collègues Sylvain et Mme Colette Mvouoni.

<sup>155</sup> Au cours d'une transe (entre 21 h et 1 h en octobre 1987) le Pasteur Ambéni déterra dans une parcelle voisine de leur église d'énormes fétiches enfouis au pied d'un arbre. La même nuit, il annonça la mort d'un (jeune) chef d'Etat africain tout en précisant que ce ne sera pas celui du Congo. Le lendemain, la radio nationale congolaise annoncera la mort de Thomas Sankara, Président du Burkina-Faso.

l'acte majeur et révélateur, selon le Pasteur Ambéni, se réalisa lors d'un rêve où 'il fut en contact avec Jésus-Christ qui le mit à l'épreuve. On lui présenta une foule humaine (dans laquelle se trouvait sa soeur cadette avec une jambe fracturée) qu'il fallait sauver de ce péril. Jésus lui indiqua la procédure à suivre et le procès thérapeutique à effectuer, tout en ayant recours à la bible et à la prière. Il passa le test avec succès'<sup>156</sup>.

A partir de ces éléments, son itinéraire religieux recoupe celui de William Wade Harris, le fondateur du Harrisme en Côte-d'Ivoire. Car ce dernier, matelot et maçon, brillant orateur et animateur de plusieurs manifestations populaires eut une influence manifeste sur ces concitoyens, ce qui lui valut d'être incarcéré à plusieurs reprises. 'C'est à l'occasion d'un séjour en prison en 1910, que l'Ange Gabriel lui apparut dans sa cellule et lui ordonna d'accomplir sa mission terrestre'(J. Girard, 1974, pp 427-432). On note aussi une autre similarité entre les principes fondamentaux des deux mouvements religieux, notamment la croyance en un dieu unique, l'abandon et la destruction des fétiches, la prohibition de l'adultère, du vol, de l'escroquerie et de l'alcoolisme, l'affirmation que le profit personnel s'acquiert par le travail et une bénédiction donnée par Dieu.

Mais la marginalité de leur secte dans la capitale, la prolifération d'autres sectes qui induit inévitablement une lutte pour l'hégémonie territoriale et sa volonté de s'affirmer et d'être reconnu par les siens dans son terroir, et quelques raisons familiales, l'inciteront à revenir au village natal Andzoho. Ce sera à Okoba (à 60 km environ de son village natal) qu'il installera le siège de la secte du Saint-Esprit dont il est devenu depuis le 30 janvier 1989, le représentant régional. Cette structure embryonnaire est devenue au fil des années une institution dynamique qui rivalise avec les Eglises protestante et catholique dans la région et un facteur de déstabilisation du pouvoir politique local. Cette force résulte probablement de sa dynamique.

## 1.2- Dynamique de la secte du Saint-Esprit

L'installation de ce mouvement religieux dans le village d'Okoba serait un hasard selon le Pasteur Ambéni. En effet, il était venu dans ce village pour rendre visite à sa famille (qu'il n'avait pas revu pendant deux ans de pastorale). Mais au deuxième jour de son séjour, il réalisa qu'un adolescent souffrait d'une hémiplégie pour laquelle les parents désabusés par les multiples échecs des consultations divinatoires et procès thérapeutiques avaient perdu tout espoir de guérison. Ce sera donc le premier test dans son terroir. Le désespoir des parents n'autorisait pas un échec, d'où l'extrême précaution prise pour sa tentative thérapeutique. 'Il vint au chevet de l'enfant, commença à discuter avec lui en présence de sa soeur; marmonna un psaume précis (qui a pour lui certainement une vertu curative). A la fin de ce rite, il demanda de l'eau qu'il bénit discrètement. Le pasteur massa d'abord les membres inférieurs et supérieurs de l'adolescent, puis lui fit avaler quelques gorgées d'eau et lui nettoya le visage. Quelques minutes plus tard, l'adolescent demanda à manger. Constatant le manque d'empressement de sa soeur, il se leva et alla jusqu'à la cuisine pour se servir'<sup>157</sup>.

<sup>156</sup> Entretien du 10 avril 1989 avec le pasteur Ambéni dans son église.

<sup>157</sup> Ce récit a été raconté par le Pasteur Ambéni lors d'un entretien le 10 avril 1989.

Le pasteur venait de signer son premier acte thérapeutique à Okoba dont l'impact fut immédiat dans la contrée. Comme la plupart des devins-guérisseurs avaient échoué, certaines personnes s'interrogèrent sur la pratique du nouveau pasteur. C'est à partir de cet événement que se créa autour du Pasteur, de sa famille et de celle de l'adolescent, l'embryon de la future église de la secte à Okoba. Peu à peu les autres villageois, plus tard ceux des villages voisins s'y associeront. Mais le manque d'adeptes confirmés pour constituer un clergé correspondant aux attentes du milieu rural incita le pasteur à opter pour une évangélisation de masse assez active et rapide.

Cependant sa stratégie d'évangélisation ne procédera pas de la même manière que celle des missionnaires du début du siècle qui devaient effectuer des déplacements dans divers villages pour convertir les nouveaux chrétiens; puis les faire venir à l'église. Pour cela le pasteur s'appuiera sur ses origines et sa connaissance des motivations principales des Mbéti (comme la sécurisation des acteurs économiques, la protection contre le maléfique, la socialisation...) et il confiera cette tâche de sensibilisation aux premiers fidèles surtout aux parents de l'adolescent. C'est aussi sa pratique thérapeutique qui va accroître le nombre d'adhésion. Ainsi, en moins de trois mois, la population du village avait triplé. On y comptait plus de malades que de personnes valides. Cette affluence humaine occasionnera d'énormes problèmes de logement; d'où la construction d'un grand *Olébé* en forme de chapiteau qui servira à la fois d'église et de dortoir pour certaines personnes.

Malgré le dénuement matériel, l'organisation et le fonctionnement de la secte qui reprennent le modèle du protestantisme ascétique. A cette différence notable que localement le pasteur est considéré comme l'incarnation du pouvoir divin. Mais en raison du manque d'expérience des nouveaux adeptes, le clergé est composé de quatre personnes. Le pasteur coordonne toute l'activité de la secte; secondé par un fidèle chargé des problèmes religieux, un autre du domaine divinatoire, thérapeutique et le dernier s'occupant de l'intendance et de l'organisation. Et cet aspect de l'organisation de la secte fit qu'elle orienta son action sur trois domaines qui touchent directement le vécu des paysans. Il s'agit du traitement de certaines pathologies délicates, la moralisation de la vie publique et la lutte contre les agressions sorcellaires. Le premier domaine attirera beaucoup de personnes. C'est celui auquel toutes les sectes congolaises et zaïroises dans les villes et villages accordent beaucoup d'intérêt dans la mesure où la fiabilité de leurs pratiques devient un des facteurs d'adhésion et de leur crédibilité sociale. Car la vétusté des structures hospitalières au Congo, l'escroquerie ou l'inefficacité des procédés thérapeutiques de certains devins-guérisseurs, la cherté des produits pharmaceutiques, l'absence d'un suivi psychologique des patients... sont autant de facteurs de résignation et de recours aux sectes, même si toutes les sectes ne guérissent pas les diverses pathologies. Si bien qu'il est assez difficile d'estimer le nombre réel d'adhérents et d'établir une distinction entre celui qui adhère par la foi et celui qui y vient par nécessité vitale.

Cependant nous n'analyserons pas le fonctionnement de la secte mais quelques actes de sa pratique thérapeutique qui lui ont permis de marquer l'opinion publique dans le pays Mbéti comme à Brazzaville, et plus tard dans la province du Haut-Ogooué. Lors d'un de nos séjours au Congo, (du 13 avril au 18 août 1989), nous avons assisté à

Okoba, à Mbama et à Brazzaville, à plusieurs reprises, aux actes thérapeutiques ayant eu lieu dans l'église ou au domicile du malade.

L'acte thérapeutique se subdivise en trois phases: la prière, la transe divinatoire et la phytothérapie<sup>158</sup>. La prière collective est un des moments déterminants de l'acte thérapeutique - selon le Pasteur- parce qu'elle permet de concentrer, de juguler toutes les énergies et de faire participer Dieu, le Christ et les Anges à l'acte salutaire. Elle est une mise en condition pour les autres moments. C'est au cours de celle-ci qu'ont lieu les révélations et les trances divinatoires. Celles-ci prennent un relief particulier, non pas par leur caractère spectaculaire ou événementiel, tantôt collectif, tantôt individuel; mais parce qu'elles constituent en elles-mêmes un mécanisme singulier dans les rapports entre l'acteur social et la puissance divine, par lequel le premier ne contrôle aucun acte de son comportement durant un temps donné et est guidé par ce pouvoir divin. En réalité, il interprète les données divines. Dans ce cas, l'adepte choisi établira un diagnostic de la pathologie ou indiquera la thérapie adéquate et souvent désignera l'auteur de l'acte maléfique. Au clergé reviendra la responsabilité de traduire en acte ces indications.

Il faut souligner que la secte utilise aussi des éléments de la pharmacopée Mbéti comme l'huile de palme, le sel, les écorces, les racines et des feuilles d'arbres ou d'arbustes, les herbes et les lianes<sup>159</sup> qu'elles associe à de l'eau bénite, aux bougies et à la prière. A cela s'ajoute le massage des membres et de certains organes censés contenir des toxines. En outre tout acte thérapeutique commence et s'achève par une prière collective qui a la vocation d'associer la puissance divine aux efforts humains.

Voici deux exemples qui ont révélé la capacité thérapeutique de la secte et ont contribué à son essor dans le pays Mbéti et dans le Haut-Ogooué.

C'est au cours d'un séjour dans la province du Haut-Ogooué (Gabon) en mars 1988 (entre le 18-25 mars), que le Pasteur reçut en consultation divinatoire un commerçant gabonais qui souffrait d'une maladie pernicieuse depuis plus de six mois. Il avait été hospitalisé dans des cliniques, avait consulté des guérisseurs sans succès. La consultation du Pasteur révélera un empoisonnement mystérieux dont l'auteur était un concurrent jaloux de sa réussite professionnelle. La secte réussira à neutraliser l'évolution du poison et à l'éradiquer complètement. En reconnaissance de cet acte salutaire, le commerçant offrira un véhicule tout terrain de marque Toyota au Pasteur Ambéni.

Comme pour le premier cas, M. B. (transporteur routier) à Brazzaville souffrait d'énormes douleurs lombaires depuis quelques mois. Les examens radiologiques effectués au C. H. U de Brazzaville ne décélèrent aucune lésion capable de déclencher un malaise d'une telle ampleur; d'où l'approximation des diagnostics, des traitements et leur inefficacité. Et son état se détériorait au fil des jours. C'est sur la pression de sa soeur aînée qu'il acceptera la consultation divinatoire dans la secte du Saint-Esprit. Le Pasteur Ambéni révéla la nature et les causes du mal qui le rongait. Il souffrait du *mombandzi*<sup>160</sup>

<sup>158</sup> Il ne s'agit pas de faire ici une description détaillée de ces trois phases, mais de donner quelques éléments qui permettront de saisir la portée des actes thérapeutiques dans la dynamique des sectes.

<sup>159</sup> Les écorces, les feuilles et les herbes servent à la composition de mixtures et de breuvages. On les utilise pour le massage, les ablutions. La manière de composer ces décoctions, le nom des herbes, feuilles et écorces demeurent protégés par le secret.

orchestré par un concurrent transporteur-routier. M. B. recouvrera la santé au bout de quelques séances thérapeutiques. Au sortir de cette dure épreuve, il offrira à la secte en guise de récompense la moitié de sa parcelle qui sera désormais le siège officiel de la secte à Brazzaville.

J'ai choisi ces deux exemples (du Gabon et du Congo) par leur symbolique tant par la personnalité des consultants que par la nature de leurs dons. Le véhicule Toyota valait en 1989 près de 100 000 FF (au Gabon), et une demi-parcelle en plein Brazzaville avoisinerait sensiblement 30 000 FF à 40 000FF.

Outre ces deux faits, j'ai assisté entre le 1<sup>er</sup> avril et le 18 août 1989 à plusieurs séances publiques de désenvoûtement ou de thérapie de groupe par la secte. La simplicité du rituel thérapeutique frise l'amateurisme. Et en observant les trances, on est amené à s'interroger sur la fiabilité des révélations divinatoires. Mais la spontanéité, l'incontrôlabilité de leurs faits et leurs gestes durant les trances, la jeunesse et la crédulité de certains acteurs dissipent tout soupçon de manipulation ou de préméditation. Leur état au sortir de ces trances, leur fragilité poussent aussi à s'interroger sur leur état physique et moral. Car certaines trances durent plus d'une trentaine de minutes. Les contorsions et les chutes brutales sont tellement spectaculaires qu'on peut s'attendre parfois à des fractures des membres. Ce qui n'arrive jamais; sauf s'il s'agissait d'un acte simulé. Et cette endurance des adeptes résulterait, semble-t-il, de leur profonde foi en ce qu'ils font et de la puissance divine selon le Pasteur Ambéni qui les protège efficacement de tout accident corporel.

Enfin, les trances divinatoires et les révélations oniriques qui sont devenues un des moyens privilégiés dans l'activité des sectes d'obédience chrétienne en Afrique Centrale comportent en réalité un syncrétisme qui leur donne un visage africain.

## 2- La secte du salut de la prophétesse Otokawa

### 2.1- Historique et dynamique de la secte<sup>161</sup>

A la différence de la secte du Saint-Esprit plus ancienne, le mouvement prophétique de la prophétesse Otokawa est plus récent. Ces dirigeants et adeptes n'ont pas eu ce profil pastoral similaire à celui de la première secte. D'ailleurs il est une transformation d'une prophétie en un mouvement religieux, d'où le l'imprécision que l'on observe à certains moments dans son fonctionnement.

La secte du Salut est surtout l'oeuvre de Mme Otokawa (épouse Ngangui) qui, jusqu'à la date du 26 janvier 1988 n'était qu'une ordinaire épouse-mère. Elle s'inscrit dans

---

<sup>160</sup> La mort du malade intervient lorsqu'une côte est cassée par des procédés magiques. Le *mombandzi* est une sorte d'empoisonnement maléfique qui s'effectue à travers des objets symboliques utilisés par le malfaiteur pour atteindre sa victime (une poudre éparpillée devant l'entrée d'une demeure familiale... et le simple contact suffit pour déclencher la réaction maléfique).

<sup>161</sup> Ses adeptes la désignent par mouvement du Salut. Mais le comportement et les premiers actes de Mme Otokawa correspondent plutôt à la dynamique d'un mouvement prophétique ou millénariste. Je la désignerai ici à la fois par la secte du Salut et par le mouvement prophétique.

la tradition de quelques femmes célèbres qui ont marqué la vie religieuse et l'histoire africaine comme Kimpa Vita (dont le nom chrétien fut Béatrice du Congo) qui 'prédissait l'avenir et annonçait le jour du jugement dernier' et fut brûlée en 1786 comme hérétique avec son bébé (C. Coquery-Vidrovitch, 1994), Bagué Honoyo (de son véritable nom Guigba Dahonon) fondatrice du **Déïma** en Côte-d'Ivoire (J. Girard, 1974), Nehanda du pays Shona dans l'actuel Zimbabwe, de grande renommée religieuse, qui s'opposa aux expropriations des Noirs décidées par les Blancs. Elle fut exécutée en 1887 dans un lieu tenu secret afin qu'il ne devînt pas le lieu de culte (C. Coquery-Vidrovitch, 1994)...

La prophétesse Otokawa est née vers 1954 à Avouoyi (dans le P. C. A. d'Etoumbi) dans une famille de quatre enfants dont elle sera la deuxième. Elle se convertit au Protestantisme très jeune pendant son cycle scolaire primaire. Malgré les conditions de vie rurale et conjugale souvent difficile, elle demeure une protestante pratiquante. Les messes dominicales et les fêtes religieuses sont les seuls moments d'expression de cette foi.

Mariée à monsieur Ngangui et mère de quatre enfants, Mme Otokawa n'avait jamais attiré l'attention sur elle dans ses rapports avec les trois autres co-épouses, ni avec son entourage familial ou villageois. Mais elle vit le cours de sa vie changée radicalement le 26 janvier 1988 au cours d'une partie de pêche à la corbeille en compagnie de la deuxième épouse de M. Ngangui. Elle fut prise de transes intermittentes et d'hallucinations terrifiantes qui ne lui permettaient plus de continuer la pêche en raison des risques physiques qu'elle encourait. Les deux dames décidèrent donc de rentrer au village. Dès leur arrivée, Mme Otokawa demanda à son époux que leur maison soit vidée de tout objet encombrant y compris toutes les amulettes (familiales et lignagères) et décida d'observer un jeûne de six jours (26 au 31 janvier 1988). Cette décision contraire aux représentations collectives suscita beaucoup d'inquiétudes dans sa famille; mais ne surprit pas son époux qui avait observé les débuts de sa vocation. Auparavant, elle avait eu des révélations oniriques et fait des prédictions qui coïncidaient étrangement avec certains événements se produisant dans la contrée. Mais elles avaient été tenues secrètes par les siens pour ne pas s'attirer des rancoeurs des personnes citées en cas d'une erreur<sup>162</sup>. Ce comportement des siens résulte du fait que les femmes Mbéti ne s'étaient pas encore illustrées dans ce domaine.

Pendant le jeûne, Mme Otokawa fit un rêve. Elle vit apparaître un grand homme qui s'approcha d'elle et lui massa la cage thoracique. Puis le bas-ventre en lui disant: 'je t'apporte le souffle, la puissance divine qui te permettra de sauver la vie des êtres humains. Tu incarneras dorénavant cette puissance spirituelle et morale dans ton environnement'. A la fin du rêve, elle ressentit une chaleur intense, remonter son corps des pieds à la tête. Selon elle, ce grand homme était Dieu. Cette période de jeûne fut consacrée aux prières pour mieux canaliser cette énergie divine. La prophétesse Otokawa multiplia pendant son jeûne des révélations sur l'état de santé de certains villageois, leur déviance maléfique, la prédiction des faits qui allaient se produire dans certains villages environnants. Leur objectivité et leur correspondance avec la réalité

---

<sup>162</sup> Il s'agit du témoignage de son entourage familial, de l'autre épouse de Ngangui, de quelques adeptes du mouvement et les propos de la prophétesse que j'ai recueillis lors de nos entretiens du 28 juin, 06, 11, 13 juillet 1989 à Oponga.

renforceront sa position et sa crédibilité au point que certains habitants du village redoutaient d'être mis en cause par cette dernière. Pour elle, il fallait prier pour endiguer la déviance humaine.

Au fil des jours sa détermination fit que son entourage familial la rejoignit et constituera autour d'elle un groupe de prière qui, peu à peu, prendra la dimension d'une association. Ce groupe s'élargira quelques semaines plus tard aux autres protestants du village d'Oponga qui renouèrent avec la pratique religieuse quotidienne; réhabilitant ainsi cette localité dans son statut d'ancienne paroisse à l'époque de l'évangélisation protestante du pays Mbéti. Les habitants des villages voisins comme Engobé, Lessia, Owando et Okoba II s'y associeront et intensifieront l'impact du mouvement naissant. C'est cette évolution rapide du mouvement religieux dans la contrée qui amena le Pasteur Essié de la paroisse d'Etoumbi<sup>163</sup> à effectuer le déplacement à Oponga. Cet empressement du Pasteur Essié à le consacrer et à créer une relation officielle entre les deux structures religieuses répondait à l'inquiétude suscitée par l'impact considérable de la secte du Saint-Esprit au détriment des Églises catholique et protestante dans le territoire Mbéti; et à une volonté de légitimer un mouvement plus proche de sa démarche.

Malgré cette reconnaissance par le clergé local de l'Église protestante, la secte du salut doit surmonter un écueil culturel majeur : la sous-estimation par les hommes de la capacité des femmes dans le domaine magico-religieux où elles sont reléguées souvent à des fonctions subalternes. D'où le regard très attentif de certains initiés du Ndjobi sur ses actes afin de déceler une faille susceptible de remettre en cause sa fiabilité. A cet écueil culturel s'ajoute le précédent de la secte du Saint-Esprit qui est devenu une référence néfaste pour les sectes. Mais sa détermination et la foi qu'elle porte en son action, l'appui des habitants d'Oponga et des membres de son lignage, l'objectivité des actes posés et la fiabilité de ses rituels lui ont permis de surmonter ces réticences masculines et d'imposer ses catégories normatives et son approche des phénomènes sociaux.

C'est probablement pour ces raisons que ses premiers adeptes furent avant tout des femmes, des jeunes et des protestants et que son action se focalisa essentiellement sur le vécu quotidien. Ainsi 'nos mouvements, souligne la prophétesse Otokawa, doivent répondre avant tout aux attentes sociales, aux préoccupations du vécu quotidien plutôt que de répandre une idéologie inadaptée à la réalité sociale. Notre crédibilité tout comme notre discrédit viendront de notre capacité ou non à satisfaire ces attentes. Ma mission, poursuit-elle, ne fait pas de l'évangélisation de masse une priorité mais m'autorise à déployer tous mes efforts pour lutter contre la déviance de mes semblables, pour canaliser leurs énergies vers des tâches plus nobles pour les leurs et la communauté. Ainsi la réaffirmation du principe de la sacralité de la vie humaine, par exemple, doit s'inscrire dans un processus de socialisation, de ressocialisation, de repentir et non d'humiliation, de valorisation des capacités naturelles de l'humain. Pour cela, il faut arriver à démontrer la nocivité de cette déviance sur les rapports sociaux, sur la démographie du lignage et du village et voir montrer qu'il s'agit d'un assujettissement de l'homme par rapport à des mécanismes qu'il ne maîtrise pas totalement et qui a ses limites à un moment donné de son usage<sup>164</sup>. Cette démarche se différencie de celle de la secte du

---

<sup>163</sup> La région ecclésiastique comprend aussi Tcherré, Kellé et Oponga.

Saint-Esprit et fait que ce mouvement prophétique s'intègre facilement dans l'environnement Mbéti.

Le manque d'expérience des acteurs principaux de la secte les a amenés à organiser leurs activités en trois domaines: les activités religieuses, les activités thérapeutiques et l'intendance. Dans cet organigramme, la prophétesse, qui est considérée comme un messie, n'occupe pas de fonction. L'action de coordination des trois divisions revient à son époux Ngangui. Il faut souligner la similarité des stratégies thérapeutiques des deux sectes, alors qu'une différence apparaît au niveau du comportement des acteurs. Dans la secte du Salut la discrétion est ici une vertu. Elle épargne, par exemple, d'humiliation certaines personnes lors de la neutralisation de leur objet magique en l'organisant en privé.

Le principe de la gratuité des soins dans les sectes pose un réel problème par rapport à l'éthique Mbéti qui lie la fin de l'acte thérapeutique à un paiement soit en nature, soit en argent. Car ce paiement rompt le lien symbolique entre le malade et le guérisseur; et supprime toute la pression psychologique sur la personne soignée et guérie. Tandis que le non-paiement d'un acte thérapeutique ne la sécurise pas psychologiquement. Ce qui peut être une cause de rechute. On a là une négation totale de la culture locale par les sectes. C'est comme si on déniait aux guérisseurs le droit de travailler et d'être rémunéré. Les guérisseurs ont ici le même type de relations avec les malades que le médecin consulté occasionnellement. Il n'est pas semblable à celui d'un médecin appartenant à une association humanitaire (qui est rétribué par la direction de celle-ci). En réalité, on peut dire qu'une stratégie de mise sous tutelle des personnes soignées, guéries et sécurisées par les sectes se dissimule derrière cette gratuité des soins. Elles subissent une subtile pression morale et psychologique. Elles sont parfois obligées pour les riches commerçants, par exemple, à rétribuer leurs services en dons d'une valeur très élevée. Ainsi certains ont donné des voitures ou d'autres biens à leurs guérisseurs. On oublie que la guérison est l'oeuvre de Dieu et donc inestimable.

Le principe de la gratuité des soins thérapeutiques utilisé par les sectes est contraire par ses objectifs et sa philosophie au principe de rétribution des soins du Ndjobi. Mais dans la perspective de l'expansion de ces mouvements religieux, de la lutte hégémonique entre eux et le Ndjobi, certains de leurs adeptes utilisent l'argument de rétribution des soins thérapeutiques comme une caractéristique probante de la collusion entre cette société initiatique et les groupuscules de sorciers. La maladie liée au Ndjobi étant perçue par ces adeptes comme une sorte de leurre orchestré par les initiés dans un but essentiellement mercantile. La percevoir ainsi c'est sembler ignorer que la maladie liée au Ndjobi est consécutive à une déviance de l'homme. C'est aussi les principes et la dynamique de cette société initiatique. La perception contradictoire du principe de paiement et de gratuité des soins thérapeutiques entre le Ndjobi et les sectes est une des caractéristiques de leurs divergences tant au niveau philosophique qu'au niveau du mode d'action et du système référentiel. Cette perception contradictoire est déjà en soi symptomatique de la nature des rapports entre ces systèmes religieux.

---

<sup>164</sup> Entretien du 28 juin 1989 avec la prophétesse dans sa maison qui fait office de lieu de prière.

### 3- Des rapports ambigus entre le Ndjobi et les sectes

L'originalité de la coexistence entre le Ndjobi et les sectes (qui sont installées) dans le pays Mbéti tient à la diversité de leurs approches des problèmes sociaux, des solutions, des systèmes référentiels, l'apparition de nouveaux statuts ou de fonctions donc de nouveaux acteurs, la complexité des rapports entre eux (les mouvements religieux) et leurs incidences sur les rapports sociaux.

#### 3.1- La complémentarité

Bien qu'il n'existe pas de relation officielle entre eux, on observe une convergence sur les thèmes abordés et une complémentarité de fait dans certains domaines et objectifs qui relèguent en arrière-plan leurs divergences sur le plan philosophique, sur les références bibliques, mythiques, ancestrales ou divines et les catégories normatives. D'ailleurs l'observation de la réalité sur le terrain nous a laissé perplexes sur le contraste entre la dimension discursive des sectes, du Ndjobi et leur pratique. Il nous semble que ce contraste est surtout une illustration de la lutte pour l'hégémonie territoriale (sur laquelle nous reviendrons dans la section suivante).

Par exemple, les thèmes suivants sont abordés indistinctement par le Ndjobi et les sectes au cours leurs séances publiques de socialisation: le vol, l'adultère, le mensonge, la trahison, le respect d'autrui, des biens d'autrui et surtout du système lignager, la sacralité de la vie humaine... Et le mode d'action privilégié dans ce cadre précis par les deux systèmes est souvent une sorte de cours magistral et public étayé par des références bibliques pour les sectes et par des références mythiques ou ancestrales pour le Ndjobi, et animée soit par le pasteur, soit par un adepte pour les premières; soit par un *Mvandé* pour le second; les trances divinatoires et les révélations oniriques pour les sectes et l'ordalie pour le Ndjobi dans le cadre du diagnostic ou la détermination de la phytothérapie...

Ainsi dans le cadre de la lutte contre les agressions sorcellaires, les sectes ont introduit un mode d'action courant dans le Vaudou (A.Métraux,1977), le Kibanguisme et les diverses sectes: la transe divinatoire et la fouille des domiciles privés et des lieux publics à la recherche des fétiches. Ce dernier procédé qui a été déjà utilisé en 1974 par le devin Oto dans la région de la Cuvette permet à la fois d'empêcher un acte sorcellaire, de sécuriser la victime et de mettre un terme à la déviance de l'auteur. Tandis que le Ndjobi focalise son action sur le rituel initiatique avec une variable déterminante: l'ordalie. La complémentarité de fait se situe à ce niveau d'action dans la mesure où le Ndjobi ne peut empêcher un acte, ni prolonger son action de neutralisation des sorciers par la fouille de leur domicile, se fiant uniquement à leurs aveux et à leur volonté d'apporter leurs objets magiques; et les sectes ne peuvent pas sanctionner de manière efficace (par exemple par la mort) un récidiviste d'homicide et neutraliser réellement la puissance sorcellaire d'un individu.

Un sorcier peut, par exemple, reconnaître sa culpabilité dans un homicide au Ndjobi sans pour autant remettre les objets mléfiques pour la neutralisation. Mais cette action inachevée peut avoir un dénouement au travers les révélations d'un adepte suivies de la

fouille du lieu où ils sont dissimulés. Dans ce cas le caractère fortuit des événements est un atout indéniable pour ce genre de phénomène. L'illustration de cette complémentarité eut lieu à Okoba en mai 1988 par la découverte (par les adeptes de la Secte du Saint-Esprit) d'un fétiche enfoui sous les racines d'un arbre en plein coeur de ce village.

En somme, cette complémentarité a permis surtout de réduire la capacité de nuisance des sorciers vivant dans les centres urbains éloignés du pays Mbéti qui peuvent échapper aux mécanismes de sanction du Ndjobi. Ainsi le 25 mai 1988 dans le village d'Okoba, le pasteur Ambiéni avait réussi à convaincre une femme d'annuler son voyage pour Brazzaville (à 15 Km du lieu de départ) dans un véhicule transportant plus d'une trentaine de personnes. Selon lui, l'enfant de cette femme était en danger de mort s'ils arrivaient à Brazzaville à la date prévue du 30 mai. Pour cela, il a fallu qu'il fasse une sorte de portrait robot de l'enfant, qu'il donne des précisions sur l'état de santé de la femme et de son enfant et certains éléments déterminants sur son statut matrimonial. L'enfant souffrait d'une fièvre intermittente qui l'affaiblissait au fil des jours; tandis que la mère avait un cycle menstruel perturbé qui, malgré les soins reçus dans son village, n'avait eu aucune amélioration. Le Pasteur lui expliqua que les sorciers (sa tante et son cousin) utilisaient la maladie comme moyen de pression sur elle afin qu'elle rejoigne son époux enseignant à Brazzaville, là où ils opéreraient librement loin de la base du Ndjobi. La femme et l'enfant furent soignés par la secte durant plus d'une semaine, puis poursuivirent leur voyage à Brazzaville. A la fin de son traitement, le pasteur lui recommanda de révéler l'affaire en conseil lignager à Brazzaville afin de susciter une action intra-lignagère et rendre public le comportement des deux personnages.

Toujours dans cette perspective, le second acte du Pasteur eut lieu dans la commune d'Ewo où il déterra plusieurs objets maléfiques qui -selon lui- étaient à l'origine des décès survenus au dispensaire et des troubles psychiques frappant spécifiquement les élèves du collège. Il s'agissait, selon lui, d'un facteur considérable de déstabilisation de cette commune en raison de son impact sur les fonctionnaires qui redoutaient le pire pour leur famille et certains s'abstenaient d'y venir travailler.

Cette complémentarité est aussi significative dans le domaine thérapeutique. Souvent on constate un mouvement réciproque entre le Ndjobi et les sectes pour des maladies diverses. Ainsi l'hémiplégie frappant un adolescent dans le village d'Okoba qui fut à l'origine de la célébrité du pasteur Ambéni dans la contrée avait longtemps été soignée, sans succès, par les *Mvandé* du *fouoyi* et le centre médical d'Ewo. C'est le pasteur qui, par un rituel désespéré, avait réussi à endiguer l'évolution de cette maladie. Tout comme la démence d'une femme venue du village d'Entchoho que la prophétesse Otokawa soigna en une seule semaine. Cette dernière avait été rendue à la famille par un neurologue chinois officiant au Centre Hospitalier de Talangaï à Brazzaville (jugant son cas désespéré) et le *fouoyi* de son village natal avait également reconnu son impuissance.

Certains malades vont de la secte au Ndjobi. Le cas le plus significatif est celui d'un adolescent originaire du village d'Obala et adepte de la secte du Saint-Esprit qui souffrait d'un *mouandza* foudroyant lui faisant perdre énormément les cheveux. Il avait suivi assidûment et en vain un traitement dans la secte. Il a dû se résoudre à consulter les *Mvandé* du *fouoyi* de son village. Son initiation et le traitement avaient réussi à endiguer

sa maladie.

Ces exemples esquissent une complémentarité de fait entre le Ndjobi et les sectes qui s'oppose à leurs stratégies contradictoires et donne l'impression d'une alliance possible. En réalité, elle est suscitée par les nécessités vitales des Mbéti. De fait cette complémentarité esquisserait les contours d'une coexistence harmonieuse entre le Ndjobi et les sectes n'eut été rendue toutefois impossible à cause du comportement de certaines personnes et de l'activité réelle de ces structures. Elle n'utilise pas une approche exclusive des phénomènes sociaux, et ne suppose pas la surimposition d'un système sur un autre. Par ailleurs l'absence de liens institutionnalisés rappelle la situation qui prévalait, dans les années 1970, entre l'appareil judiciaire et les systèmes ethniques concernant les attaques en sorcellerie au Congo.

L'appareil judiciaire a longtemps sous-estimé la fiabilité des procédures divinatoires et ordaliques concernant les agressions sorcellaires; sans pouvoir endiguer le phénomène, ni établir au terme d'une instruction une quelconque responsabilité des individus soupçonnés. Aucune affaire de sorcellerie n'a jamais été entièrement élucidée par la procédure judiciaire. Car, la simulation des faits maléfiques en données objectives engendre souvent une confusion de telle sorte qu'elle réduit la probabilité d'établir avec certitude la culpabilité des auteurs. Ce sont l'ampleur du phénomène et ses incidences négatives sur l'ordre social qui ont conduit les autorités congolaises (à partir des années 80) à revoir leur position à propos des *andjimba* pour finalement associer dans les procédures judiciaires les divinations et les ordalies. Cette situation dissimule souvent une conflictualité sous-jacente entre les institutions qui apparaît sous différentes formes au travers du comportement de certains acteurs, occultée par l'imbrication de certaines variantes du système ethnique.

### 3.2- De l'expectative à la conflictualité

L'analyse du double aspect des relations entre le Ndjobi et les sectes doit commencer par la prise en compte de quelques variables importantes comme le caractère inédit de la création d'une des sectes dans le pays Mbéti, l'origine ethnique des acteurs principaux (la prophétesse Otokawa et le pasteur Ambéni), la méconnaissance de leur philosophie, de leur mode d'action, de leur stratégie et de leurs objectifs par les initiés du Ndjobi, le comportement des futurs adeptes de ces mouvements religieux à l'égard du Ndjobi et de ses initiés et surtout le statut d'initié du pasteur Ambéni. En effet, pour la première fois des Mbéti créent et dirigent des sectes dans leur propre terroir. Généralement celles qui ont tenté de s'implanter ici venaient de l'extérieur et étaient dirigées par des non-Mbéti. Elles conservaient donc leur caractère étranger à l'univers ethnique; éloignées des attentes collectives et elles n'avaient pas eu une réelle incidence sur le système Mbéti. Tandis qu'avec les deux sectes, le changement de données et de conjoncture placent les acteurs principaux (initiés comme adeptes) dans une position prudente.

Un *Onga-fouoyi* nous avouait sa perplexité devant la prophétesse Otokawa qu'il a connue comme une épouse modèle et d'une moralité irréprochable. Comme sa puissance émane des esprits de la forêt donc des esprits ancestraux, gémellaires... de l'univers Mbéti, il y a là une pérennisation de l'esprit traditionnel qui stipule que les génies doivent l'obtenir par une révélation onirique, une transe divinatoire ou une maladie. Ce

phénomène révèle de manière explicite, selon lui, la transcendance de ces esprits. Dans ces conditions Mme Otokawa apparaît comme le Messie à qui tout être doit le respect. C'est pour cela que ses prophéties inspirées, poursuit-il, par les ancêtres sont fiables. Tandis que le pasteur est un personnage équivoque et soupçonné par certains Anga-fouoyi d'avoir des intentions dangereuses contre le Ndjobi.

En réalité, la nature des relations entre le Ndjobi et les sectes évoluera au fur et à mesure que s'affirmeront les conceptions philosophiques, les stratégies et le comportement des sectes à l'égard du Ndjobi (en tant qu'institution) et des initiés (en tant qu'acteurs principaux d'un système normatif). Ce seront donc la fiabilité de leurs actes sur le plan thérapeutique, la lutte contre les agressions sorcellaires, la moralisation de la vie publique et le comportement de leurs adeptes à l'égard des initiés et du Ndjobi... qui esquissent de prime abord leur philosophie et la nature des rapports avec les structures du système ethnique et par lesquels ces derniers se détermineront. Peu à peu les chefs de fouoyi réalisent qu'il s'agit de mouvements ayant une stratégie de déstabilisation du Ndjobi. Surtout qu'elles sont actives, par exemple, dans des domaines quelque peu délaissés par la société initiatique comme le suivi psychologique des personnes fragilisées par les maladies et d'autres problèmes sociaux ou le traitement des cas de démence, la responsabilisation des jeunes gens et des femmes dans le domaine religieux... Or ce dernier domaine est généralement le maillon faible des systèmes ethniques et où on note une marginalisation de ces deux catégories sociales. Tandis que dans les sectes, elles jouent un rôle déterminant dans la vulgarisation de leurs catégories philosophiques et normatives; traduisant par des actes la nouvelle philosophie.

Les relations sont devenues de plus en plus conflictuelle à partir du moment où la secte du Saint-Esprit et quelques membres de la secte du Salut adoptent une stratégie très agressive contre le Ndjobi et les initiés. D'abord le Ndjobi est assimilé à une association de sorciers; et les initiés aux sorciers ou 'aux exécuteurs des oeuvres sataniques". Ensuite ils leur attribuent la responsabilité de multiples homicides dans leur terroir. Certains d'entre eux ressortent d'anciennes affaires impliquant quelques initiés avant leur adhésion au Ndjobi (faisant fi du serment de la clause de non-récidive dans le Ndjobi). Ils citeront pêle-mêle les homicides attribués au défunt F.L. ou le décès brutal d'une femme attribué à son époux initié...

Dans les débuts de ce conflit, la prophétesse Otokawa tient une place singulière dans la mesure où elle proscrit tout comportement belliqueux, l'usage des préjugés ou des qualificatifs (diabolique ou satanique) affabulatoires à l'égard des ndjobisants ou tout excès de zèle, toute déviance contraire à l'éthique religieuse qui tendent à une remise en cause du système ethnique. Elle prône plutôt le respect d'autrui. La secte doit, selon elle, être complémentaire au système ethnique par l'appréhension différente des phénomènes sociaux. Mais sa neutralité est quelque peu ébranlée par l'agressivité verbale de certains de ses adeptes (surtout les plus jeunes) qui souhaitent la dissolution du Ndjobi et l'adhésion forcée à leur mouvement religieux des *Anga-fouoyi* et des initiés influents du système. Cette distorsion à la règle est probablement consécutive à divers facteurs notamment la jeunesse du mouvement, l'inexpérience des adeptes dans la définition de la nature des rapports interconfessionnels, l'expression d'un sentiment de révolte longtemps étouffé par la génération des aînés, l'absence d'un mécanisme de contrôle à l'intérieur de

son mouvement religieux. En somme, le fonctionnement de cette secte révèle une réelle distance relationnelle entre les jeunes hommes, les femmes et les initiés du Ndjobi.

Deux événements majeurs marquent la dégradation des relations entre le Ndjobi et les sectes autour de la boucle constituée par les villages-*fouoyi* d'Akoua, d'Ossérantsiénié, d'Okoba I, de Yaba-Mbéti, de Tsama I, d'Engobé. Il s'agit d'abord de l'accusation portée par le pasteur Ambéni contre deux initiés du village d'Okoba pour tentative d'empoisonnement. En effet l'un des deux initiés avait offert une conserve de sardine<sup>165</sup> au Pasteur pour lui témoigner son hospitalité quelques mois après son implantation dans leur village. Cet offre se transforma en élément à charge contre cet initié.

Tandis que le second fait aussi grave que le premier est la mise en cause de M. O. R. d'Engobé (*Onga-fouoyi* du village d'Engobé à une vingtaine de kilomètres du village d'Okoba) pour les dégâts matériels causés par la foudre et l'incendie du bâtiment (le 7 Octobre 1988) faisant office d'Eglise pour sa secte. Au cours de cet incendie l'autel et quelques objets religieux furent totalement détruits. Dans les deux cas, ces accusations ne sont pas étayées par des preuves convaincantes. Leur finalité étant, selon le pasteur, de le déstabiliser, de contrecarrer son action contre la collusion Ndjobi-sorcier dans la contrée.

Malgré l'accumulation des accusations contre les initiés et l'affirmation au fil des mois de la stratégie de la secte du Saint-Esprit contre le Ndjobi, aucune action concertée entre les différents *Anga-fouoyi* de la zone concernée n'est envisagée. La tendance générale est de minimiser leur caractère insidieux. Le mépris et l'infantilisation du comportement du pasteur et de ses adeptes semblent être la ligne de conduite adoptée par les personnes visées par ces accusations. Or ce comportement est perçu par le pasteur et les adeptes comme une reconnaissance tacite de ces faits. Donc il fallait poursuivre cette campagne pour affaiblir la position de la société initiatique dans le système Mbéti. Cette stratégie recoupe celle des missionnaires et des marxisants.

Mais le véritable *casus belli* sera la tentative de désacralisation du *fouoyi* du village de Yaba-Mbéti, le 15 mars 1988, organisée par le pasteur Ambéni. Elle avait pour objectifs principaux de montrer sa supériorité face au Ndjobi, de porter atteinte à son intégrité et surtout prouver que le *fouoyi* est un lieu de conspiration machiavélique des initiés contre les non-initiés à travers l'usage des vestiges humains dans la composition du *nkobé* et des rituels fondamentaux interdits aux non-initiés. Il menaçait aussi de révéler au public non-initié la constitution du *nkobé*, l'organisation des rituels importants (comme l'initiation, l'ordalie, le *lembali...*) et certaines délibérations à caractère mortel ayant eu lieu dans certains *fouoyi* de la contrée. Malheureusement sa tentative pour désacraliser le *fouoyi* du village Yaba-Mbéti fut déjouée. Un de ses adeptes (initié), évaluant le danger mortel pour les non-initiés, en informa le chef du *fouoyi* et les Mvande de cette localité. Ces derniers prirent la précaution de retirer tous les objets magiques qui y étaient et de désacraliser le lieu cultuel, de neutraliser leur puissance magique à son insu. Le lendemain, il effectua son opération en compagnie d'une cohorte de femmes, d'adolescents, transgressant l'interdiction d'entrée au *fouoyi* aux non-initiés. Ils ne

---

<sup>165</sup> M. A avait offert au Pasteur Ambéni une boîte de conserve pour lui témoigner son hospitalité. Et parce que ce dernier occupé par ses activités religieuses ne pouvait pas aller à la chasse, ni à la pêche.

trouveront que des objets sans portée symbolique<sup>166</sup>.

Cette sorte de chantage résume le climat délétère qui règne entre les sectes et le Ndjobi. Il me semble qu'elle visait un double objectif: rassurer ses fidèles sur sa puissance divine en révélant le cynisme des initiés du Ndjobi en cas de mesure de rétorsion, et légitimer son approche des problèmes sociaux. La réaction des *Anga-fouoyi* mit en cause fut immédiate. Ils décidèrent l'exclusion des adeptes des sectes de leur *fouoyi* et le refus de les soigner en cas de maladies attribuées à cette société initiatique. Tandis que les villages de Tsama, d'Engobé, de Beyi-Mbolo... interdiront l'installation d'une église des sectes sur leur territoire. Ces mesures concertées des *Anga-fouoyi* montrent une coordination de leur action. Ce qui n'est pas le cas pour les sectes. Or s'il y avait une dynamique complémentaire entre elles, il est probable que les incidences sur le fonctionnement du Ndjobi et du système institutionnel Mbéti seraient plus significatives.

Malgré la dégradation des relations entre le Ndjobi et les sectes, cette conflictualité n'a pas eu d'incidences majeures comme dans certaines régions du monde (Inde, Liban, Iran, Grande Bretagne, Irak...) où les affrontements meurtriers se succèdent au fil des années; et où les problèmes religieux ont acquis une dimension politique caricaturant très souvent le rôle de la religion dans le système institutionnel en général. Néanmoins elle met en évidence à la fois ce hiatus entre les mouvements d'inspiration chrétienne et le système ethnique, et surtout un conflit de générations. Elle révèle aussi les forces et les handicaps des uns et des autres dans l'organisation, la stratégie et leur mode d'action. Mais le tâtonnement et l'absence de charisme de certains acteurs principaux ont énormément contribué à la pérennisation du statu quo dans le système structurel Mbéti. D'où l'impression d'un conflit spécifiquement religieux sans réelle incidence sur le vécu Mbéti.

Dans cette perspective, on peut établir une corrélation entre les incidents opposant certains *Anga-fouoyi*, les autorités administratives locales (des sous-préfectures d'Etoumbi, de Mbama et de la préfecture d'Ewo), de la région de la Cuvette et le pasteur Ambéni, son incarcération dans les geôles de la police à Brazzaville et sa rapide promotion (dès sa sortie de l'emprisonnement préventif) dans le **Conseil oecuménique congolais** et comme pasteur principal d'une Eglise à Brazzaville. Comme si les péripéties de son aventure pastorale dans le pays Mbéti lui avaient servi de tremplin ou avaient été sciemment organisées par lui pour parvenir à son ambition nationale et à un niveau très élevé ou elles sont perçues par ses pairs comme la preuve de son charisme et des résultats probants de son travail d'évangélisation ou de lutte contre le système magico-religieux Mbéti. Toutefois, le caractère délétère de ces rapports fait resurgir un phénomène récurrent dans diverses sociétés : le conflit de générations.

### 3.3- Le conflit aînés / cadets

Il s'agit d'un double conflit qui oppose, de manière diffuse et générale, les hommes aux

<sup>166</sup> Deux fidèles (une femme d'une cinquantaine d'années et un adolescent) mourront quelques semaines plus tard. Ils auraient été les premiers à franchir la barrière sacrée limitant l'enceinte du *fouoyi* à l'univers profane, à toucher les vestiges qui s'y trouvaient avant leur 'neutralisation' par le pasteur. Cet acte du pasteur suscita l'indignation des parents des victimes qui lui reprochèrent d'avoir sacrifié les leurs pour ses ambitions personnelles.

femmes et la génération des aînés<sup>167</sup> à celle des cadets. Il s'agit aussi d'un phénomène inhérent à toutes les sociétés; qui est différemment perçu selon leurs systèmes philosophiques et institutionnels. Ce double problème met souvent en évidence les inégalités sociales et statutaires entre les catégories sociales et les générations dans une même société. Celles-ci doivent être analysées à travers la stratification sociale, les différents mécanismes de contrôle social, de promotion, de reproduction des catégories normatives et des modes d'organisation en vigueur.

Tous ces paramètres d'inégalité sociale sont admis comme inhérents à la cohésion du système. Comme s'ils n'étaient pas à proprement parler des écueils à l'épanouissement des individus. D'ailleurs ils placent certains d'entre eux dans des conditions de subordination perpétuelle; et d'autres doivent attendre longtemps une promotion... Par exemple une femme ne sera jamais chef de lignage quelques soient son âge et son charisme, et un homme doit attendre le décès de son père ou sa déchéance physique et mentale pour accéder au rang de chef lignager; fut-il l'aîné de la lignée... Ces inégalités apparaissent chez les Mbéti dans le système politique et le système magico-religieux où les femmes et les jeunes hommes ont soit un rôle figuratif, soit un rôle déterminant mais occulté par les mécanismes du système ou en sont totalement exclus. Mais la cohérence des agencements du système fait qu'elles ne sont pas facilement observables.

Or le double conflit entre les générations et catégories sociales pose, de manière explicite, le problème de la reconnaissance de la compétence, et de la valorisation du rôle des femmes et des cadets dans l'organisation lignagère et villageoise Mbéti. Autrement dit, il pose celui de la sous-estimation de leurs compétences acquises au fil des années dans divers domaines qui font d'eux des acteurs importants. Il illustre aussi leur frustration, même quand ils sont devenus des acteurs principaux dans leurs familles ou lignées et surtout dans les sectes. Mais ce double conflit revient implicitement sur celui, plus fondamental, de leur accès au pouvoir donc aux responsabilités supérieures dans les chefferies lignagères et villageoises. Ce qui sous-entend une réorganisation du système lignager tant au niveau de sa philosophie, de son fonctionnement qu'au niveau des rapports entre les structures.

Une telle réorganisation ne peut se faire par une transposition de système, ni par une surimposition de l'un sur l'autre, ni par une remise en question des fondements du système Mbéti. Car la différence des mécanismes d'habilitation des compétences, des normes de la stratification ou de promotion sociale d'un acteur entre le modèle Mbéti et ceux des sectes est telle qu'une complémentarité est plus évidente et nécessaire. Comme ce fut le cas avec le système étatique à travers la scolarisation et le salariat des Mbéti dont les incidences ont fait acquérir à certains cadets et femmes Mbéti un pouvoir économique et des connaissances diversifiées. Elles leur confèrent une certaine autonomie de décision et d'action dans leur propre existence et dans leur lignée limitant ainsi leur mise sous tutelle par les chefs lignagers. Par ailleurs, leur contribution au vécu

---

<sup>167</sup> Je désigne par aînés, la génération des parents, des grands-parents, des oncles et par cadets, la génération des enfants, des neveux, des petits-fils. La distinction est aussi une distinction entre statuts. Les cadets le sont tant qu'ils dépendent d'un aîné. Dans cette perspective, les femmes sont considérées comme des cadettes pratiquement à vie.

du groupe lignager, du village et parfois d'une contrée entière et à l'exercice du pouvoir (par les détenteurs) influence désormais les prises de décision des détenteurs du pouvoir lignager ou villageois. Ainsi ces incidences modifièrent substantiellement quelques aspects du système structurel notamment la possession et la circulation des connaissances, de la richesse matérielle, la nature des rapports sociaux extra-ethniques, le règlement de certains types de conflits et la prise en compte de l'universalité de certains phénomènes...

Et de par cette complémentarité de fait, l'évolution du système ethnique a été progressive ; certaines pratiques dépassées ont été abandonnées modifiant aussi certaines données de cette double exclusion.

Or la faiblesse des sectes est d'abord l'absence totale d'une stratégie cohérente et des structures adaptées à ce type de défi<sup>168</sup>. On constate, plutôt, en observant leur dynamique, qu'elles focalisent leurs actions sur des faits ponctuels qui n'ont pas un impact réel sur les fondements du système. Et la transposition de modèle semble être leur mode d'action. Comme si assumer une fonction sacerdotale suffisait pour maîtriser les mécanismes d'organisation du système ethnique où l'âge, l'expérience, la normalité et la déviance le charisme... sont autant de variables déterminantes pour une promotion ou une légitimation statutaire. Il est, dans cette perspective, des choses qui peuvent être apprises et maîtrisées en une semaine (comme certains aspects de la philosophie des sectes) et d'autres qui nécessitent des mois et souvent des années de labeur (notamment l'exercice du pouvoir politique ou le règlement des conflits... dans le système ethnique où sont associés généralement la maîtrise des codes du langage spécifique et du droit coutumier, un pouvoir magique, l'affiche de probité, de bonnes relations avec les autres chefs lignagers ou villageois). Là se situe la divergence entre ces systèmes. Celle-ci met en évidence la complexité de leur interpénétration et la faiblesse de l'approche par les sectes des composantes de l'organisation sociale Mbéti d'où l'inadaptabilité de certaines de leurs variantes à cet environnement rural.

D'ailleurs le relatif impact de leur démarche rappelle celui plus antérieur des Témoins de Jéhovah, des Pentecôtistes, de l'église du renouveau... et suscite un discrédit sur tout phénomène religieux de tradition chrétienne. La cohérence du système ethnique est telle, comme l'avait montré J. Lombard dans son étude sur l'autorité traditionnelle en Afrique noire (1967), qu'on assiste à une sorte de déviance volontaire, à des comportements ostentatoires (comme la création de leur propre *olèbè*, le refus de participation aux réunions intralignagères, le repli sur soi et sur son groupe domestique, la prise personnelle de décisions sensibles sans l'aval des dignitaires du lignage...) des cadets désireux de prouver leur maturité et leur autonomie relative au sein du groupe.

Il s'agit pour les cadets de signifier qu'ils appouvent certains comportements des aînés mais aussi de susciter leur prise de conscience sur des faits précis qui cristallisent leur rancœur. Ce type d'action est, certes, souvent symbolique mais il peut devenir un facteur d'instabilité du lignage et de fragilisation de la position des aînés. Car la force du

---

<sup>168</sup> J'ai constaté au cours de mes recherches que de nombreux adeptes de ces sectes ont en majorité connu des échecs tant au niveau scolaire que professionnel en ville et sont revenus au village. Le village est le seul lieu de repli qui leur permet de dissimuler leurs déboires. Ils sont souvent à l'origine des conflits lignagers.

pouvoir d'un chef lignager dans l'univers rural résulte à la fois de son charisme, de l'importance numérique de son groupe, de sa capacité à le protéger, à donner et à recevoir, à entretenir une cohésion intralignagère... Aussi cette déviance peut paraître comme une remise en cause de cette autorité. En réalité, elle est perçue par les chefs lignagers comme logique et traditionnelle dans la mesure où elle procède d'une certaine manière à l'affirmation de la personnalité des cadets et à la réalisation d'un acte symbolique qui rompt avec le statut antérieur. Elle marque de ce fait l'entrée dans une catégorie ou une génération supérieure.

On observe souvent dans le pays Mbéti que ces comportements ont été à l'origine de la création de nouveaux villages, de la réorganisation interne des groupes sociaux et de l'exode rural. Ils deviennent des facteurs de réactualisation du mode de contrôle social, de la position des uns et des autres et de la cohérence des structures du système général. Le désordre recrée l'ordre dans une certaine mesure. Il amorce, selon J. M.Ela (1983), soit un fléchissement, soit un raidissement des détenteurs du pouvoir. En somme cette forme d'opposition entre les deux générations et catégories sociales ressort des traditionnelles conséquences de l'exode rural et du relatif affaiblissement de l'autorité lignagère sans pour autant créer un véritable mouvement de changement dans la dynamique systémique.

Le conflit religieux devient aussi un facteur d'exode rural pour les adeptes de la secte du Saint-Esprit comme le sont l'école, le travail salarié et les attaques en sorcellerie. On les retrouve nombreux à Brazzaville où ils constituent la majeure partie des acteurs principaux de la secte du Saint-Esprit. Ce conflit prend cette importance par son actualité et par la marginalisation sociale des adhérents de ces sectes en milieu rural.

Dans cette conflictualité, le rôle des femmes est très diffus. Et pourtant le rôle de la principale personnalité de la secte du Salut, la prophétesse Otokawa, revêt un caractère particulier dans le rapport masculinité-féminité; dans la mesure où il y a redistribution des rôles au niveau magico-cultuel, et où cette redistribution se fait au détriment des hommes. Elle modifie aussi la perception du rôle de la femme dans le système religieux. Elle devient aussi un tremplin d'affranchissement des femmes de la tutelle masculine; qui est concrétisée, par exemple, dans la secte du Salut par la désignation son époux Ngangui comme le coordinateur. Ce qui implique ipso facto la subordination de Ngangui.

Cet exemple attaque un fondement du pouvoir masculin. Il réaffirme explicitement le rôle de la femme dans les rapports intralignagers. En effet, une femme ayant eu une nombreuse progéniture assure d'une manière diffuse un pouvoir important auprès des hommes. Ceux-ci sont souvent - pour des raisons protocolaires- des relais de leurs soeurs ou leur porte-parole. Puisque les femmes ne sont autorisées à prendre la parole au cours d'une assemblée lignagère qu'à condition qu'il n'y ait plus d'hommes représentatifs ou qu'elles soient d'un âge avancé. Cette période est supposée pleine de sagesse et propre à l'exercice du pouvoir parce qu'elle n'a plus d'enfants à élever et parfois plus de relations sexuelles. Ce rapport au pouvoir définit les contours du rapport de force qui place les cadets et les femmes dans une situation de subordination et de soumission.

Il ne s'agit pas d'une inégalité sociale savamment entretenue par les hommes ou la

génération des aînés mais d'une forme d'organisation et d'un mode de stratification sociales qui reposent sur des archétypes et organisent l'accès différencié des uns et des autres au pouvoir selon ces catégories normatives. Ainsi l'émergence d'une personnalité suit un processus défini, par exemple, la cooptation, la succession ou la réalisation d'un acte extraordinaire. Or cette logique étouffe plus souvent les membres de la génération des cadets et la catégorie féminine, et les éloigne longtemps des enjeux et des processus décisionnels du pouvoir. En somme, le conflit de générations amène surtout à réfléchir sur la manière de réformer de l'intérieur les systèmes ethniques en général par l'introduction des apports extérieurs tout en pérennisant leur socle institutionnel.

Mais ces rapports entre les générations et les catégories sociales changent de nature lorsqu'elles changent de contexte surtout s'il est religieux. Et le comportement des acteurs est lié dorénavant à leur appartenance à un mouvement religieux.

#### **4- Les sectes et les Eglises catholique et évangélique dans le pays Mbéti**

Comme il n'y a jamais de relations officielles entre la Prophétesse Otokowa et le Pasteur Ambiéni, ni entre leurs représentants respectifs à un moment donné, ni de différend qui les ait opposés publiquement, on ne peut parler que d'une méfiance et d'une observation réciproques. Mais, il y a en réalité une conflictualité diffuse inhérente à la lutte pour l'hégémonie territoriale qui est, d'ailleurs, très lisible à travers le comportement de leurs adeptes. Les invectives et la stigmatisation de l'action de la secte du Saint-Esprit par les partisans de la Prophétesse en sont une illustration. Tandis que les partisans du Pasteur considèrent le groupe de celle-ci comme un épiphénomène. Cependant, sur le plan de l'hégémonie territoriale, la secte du Saint-Esprit est plus avantagée parce qu'elle fut la première à s'installée dans le pays et a pu convertir beaucoup de jeunes gens et de femmes. Et son action sur le plan thérapeutique et la lutte contre la sorcellerie fut très efficace, au point qu'elle attira dans son siège d'Okoba plusieurs milliers de personnes de diverses origines ethniques et même du Gabon. D'ailleurs sa notoriété croissante lui valut l'expulsion et l'interdiction de séjour au Gabon pour activité séditionnaire, lors de son passage dans ce pays pour soigner un homme d'affaire.

Par contre les rapports entre les sectes et les Eglises reflètent la traditionnelle conflictualité entre elles fondée sur la dissidence des premières. Mais elle est plus intéressante à analyser au Congo parce que les sectes n'y ont pas d'existence légale. Ce sont des situations de fait et l'ambiguïté de la position officielle des pouvoirs publics qui les font proliférer. Dans ce sens, il faut rappeler que seuls quelques religions universalistes et mouvements religieux sont reconnus par l'Etat congolais notamment les Eglises catholique et Evangélique, l'Islam, l'Armée du Salut... Les sectes souffrent donc d'une sorte d'ostracisme voilé et de déconsidération qui ternit leur image et les discrédite. Ces considérations entravent leur expansion territoriale, d'où leur confinement dans des zones géographiques (surtout urbaines) précises. Cela limite aussi leur influence territoriale et sociale laissant parfois apparaître leur sectarisme. Ainsi beaucoup de sectes, au Congo n'ont jamais franchi les limites de Brazzaville, de Pointe Noire ou des régions dans lesquelles elles furent créées. C'est ainsi que les sectes d'**Ebouloumoukoué** et de **Yaucat Nguendi William** se cantonnent à Mikalou (6è arrondissement de Brazzaville) et les Ngounza à Bacongo (2è arrondissement). Celles qui

tentent le pari de l'expansion au-delà de Brazzaville doivent choisir souvent la Région d'origine du Pasteur, misant essentiellement sur l'appartenance ethnique. C'est le cas du Pasteur Ambéni Emile.

Cette ébauche met en évidence un double enjeu politique et confessionnel. Dans le second cas les Eglises chrétiennes doivent prendre en compte la position officielle de leur direction pour essayer de juguler le mouvement sur le terrain. Car reconnaître officiellement une secte, pour une Eglise, c'est avouer son échec sur le terrain. C'est remettre en cause le travail effectué durant près d'un siècle. D'ailleurs la position de l'Eglise catholique est très claire. Les sectes sont des épiphénomènes qui disparaîtront une fois passé le temps de l'euphorie, d'autant plus qu'aucune secte, ni un autre mouvement religieux d'obédience chrétienne n'a jamais connu d'expansion dans le pays Mbéti. Les Témoins de Jéhovah et le Matsouanisme sont cités en exemple.

La conflictualité est très vive entre la secte du Saint-Esprit et l'Eglise catholique dans le district d'Ewo. D'ailleurs les deux incidents<sup>169</sup> qui ont eu lieu (le 25 décembre 1987 et le 15 mars 1988) dans cette commune et l'agressivité du pasteur à l'égard du clergé de cette paroisse l'illustrent fort bien. Le pasteur l'accuse d'être de connivence avec les sorciers (qui sont souvent des chrétiens) et d'avoir été l'auxiliaire de l'infâme colonisation de l'Afrique Noire. Et le mutisme du clergé catholique sur ce dernier point reflète toujours les effets de la stratégie hégémonique et expansionniste de la culture européenne sur celle des Africains. Cette stratégie est toujours présente par le comportement des ecclésiastiques à l'égard des sectes. L'arrestation du pasteur Ambéni en avril 1989 à Ewo par la police politique serait l'oeuvre conjointe de l'autorité politique locale et du curé de la paroisse de cette commune.

Cependant les relations entre l'Eglise évangélique et la secte du Salut de la prophétesse Otokawa sont qualifiées d'excellentes par les deux parties malgré la suspicion qui a émaillé les deux premières rencontres entre le pasteur Essié et la direction de cette dernière. Il faut reconnaître que la tentative de rapprochement de la secte par la paroisse d'Etoumbi fut maladroitement organisée, négligeant, par exemple, certains aspects culturels Mbéti dans le domaine mystique notamment le port d'un vêtement de couleur blanche. Une fois ces incidents résolus, la reconnaissance officielle du mouvement d'Otokawa comme faisant partie de l'Eglise évangélique fut déterminante pour la pacification des rapports entre les structures. D'ailleurs, la prophétesse revendique son appartenance à cette église, reconnaît Dieu comme l'unique puissance et pourvoyeur de son énergie, utilise la bible et divers autres objets religieux pour son action et s'est débarrassée de ses amulettes individuelles et lignagères. Ce qui constitue un gage pour l'église évangélique. Il n'y a ni dissidence, ni volonté de combattre cette dernière.

---

<sup>169</sup> Lors de son transit à Ewo, le Pasteur Ambéni assista à la messe diurne du 25 décembre 1987. Au cours de celle-ci il entra en transe et révéla la présence d'un esprit satanique. La messe fut interrompue par le prêtre blanc qui officiait à cause du désordre qu'il occasionna. Selon lui le mutisme des curés de l'église catholique est un signe de leur collusion avec les sorciers d'Ewo. Au cours d'un autre séjour dans la même commune où il répondait à l'invitation d'une famille dont l'enfant était gravement malade, il découvrit une cache d'objets maléfiques dans le fleuve Kouyou. Il la détruisit, révéla et démentela un réseau de sorciers dont les plus importants étaient les artisans de la place. Ils étaient tous des chrétiens confirmant ainsi, selon lui, son hypothèse de la collusion entre ces derniers et le clergé local.

D'ailleurs la Prophétesse est considérée comme une sorte de messie.

Mais les attitudes contradictoires des Eglises à l'égard des sectes traduit non seulement leurs divergences classiques mais surtout leur crainte de les voir devenir à long terme des facteurs de déstabilisation et de perte d'influence dans une région où leur impact va décroissant depuis plusieurs décennies. D'autant plus que ces sectes sont créées et dirigées par des autochtones qui n'hésitent pas à recourir à certaines pratiques traditionnelles pour atteindre des objectifs précis. Notamment dans le domaine thérapeutique où elles ont recours à certains procédés du système phytothérapeutique Mbéti. En sus elles reconnaissent la dangerosité de la sorcellerie sur l'organisation des activités économiques et en font l'un des axes de leur action correspondant ainsi à la réalité ethnique. Ce sujet est rarement abordé par les Eglises. Et si elles l'abordent, les arguties idéologiques les éloignent des attentes de leurs adeptes et de la perception locale des faits.

Cette différence pratique rappelle un aspect sous-jacent du rapport entre la philosophie des Eglises et la civilisation des communautés à convertir au catholicisme: l'inadéquation totale avec la culture locale. Cela aboutit souvent à un conflit culturel et générationnel qui, bien que circonscrit dans le temps, entretient l'extériorité structurelle de ces Eglises. Elles existent sans avoir l'impact qu'elles voudraient sur les membres des sociétés qu'elles sont censées convertir. C'est probablement pour ces raisons que les Eglises diversifient leurs actions dans des domaines touchant réellement la vie des populations locales.

## 5- La secte du Saint-Esprit et les autorités politiques

Les rapports entre les sectes<sup>170</sup> et le pouvoir politique au Congo sont, d'une manière générale, marqués par une 'sorte d'athéisme d'Etat' qui est liée à l'option politique marxiste-léniniste en vigueur. Ils sont définis par l'Article 18 de la Constitution du 8 juillet 1979 selon lequel l'Etat 'garantit la liberté de conscience et de religion dans le cadre prévu par la loi. Il est interdit d'user de la religion à des fins politiques'<sup>171</sup>. C'est la loi n° 21/80 du 10 octobre 1980<sup>172</sup> relative à l'exécution de cet article 18 de la Constitution qui précisera les modalités de son application et le cadre général de l'exercice de la liberté religieuse. Elle stipule que ' La liberté de conscience et de religion et de libre exercice de tous les cultes sont expressement garanties en République poulair du Congo. (Art. 1<sup>er</sup> ).

L'application des dispositions prévues à l'article 1<sup>er</sup> ne comportera pas d'autres restrictions que celles qui seront nécessaires au maintien de la sécurité et l'ordre public (Art.2).

<sup>170</sup> Je focaliserai l'analyse des rapports entre les sectes et les pouvoirs politiques uniquement sur la secte du Saint-esprit car la secte du Salut a eu des relations normales avec les autorités locales.

<sup>171</sup> Constitution du Congo, Brazzaville, 1992

<sup>172</sup> Journal officiel du Congo, Brazzaville, 1980, p.8

Toute personne ou toute association se proposant soit d'établir un culte, soit d'ouvrir ou de construire un édifice consacré au culte ou à des activités religieuses en République Populaire du Congo, est tenue d'en faire la déclaration préalable au Gouvernement. Cette déclaration, adressée au Ministère de l'Intérieur ainsi qu'à l'administration de la région et du district de la situation du culte ou de l'édifice cultuel ou religieux, sera signée par le ou les dirigeants responsables du culte pour l'ensemble du territoire congolais (Art. 3).

La déclaration visée à l'article 3 ci-dessus indiquera :

- i.  
Les noms et domiciles des directeurs responsables.
- ii.  
Les lieux exacts où seront fixés les établissements.
- iii.  
La ou les langues utilisées pour les offices et cérémonies religieuses ou cultuelles.
- iv.  
Statuts et livres du culte. Toute modification de l'un des éléments indiqués ci-dessus devra faire l'objet de la déclaration visée à l'article 3 de la présente loi.

Les cérémonies du culte doivent être publiques (art. 5).

Quant aux infractions prévues par la loi, elles sont la non-déclaration, la déclaration incomplète ou inexacte de la secte, de l'association religieuse... auprès du Ministère de l'intérieur, et le non respect des obligations prévues par les articles 3,4,5 dont les buts réels, l'activité ou les agissements se sont révélés contraires à l'ordre public ou la moralité publique (Art.7,8). Et les sanctions correspondantes vont de l'interdiction de la secte, de l'association ou du groupement religieux à des peines d'emprisonnement d'un mois ou d'un an (concernant certainement les responsables des mouvements religieux) à des peines d'amende de 100 000 F. CFA (soit 2000 F.F avant la dévaluation) à 1000 000 F. CFA (soit 20 000 F.F) ou une des deux peines seulement'(Art. 8).

Le décret N° 84/154 du 7 février 1984<sup>173</sup> portant application de la loi N° 21/80 du 10/10/1980 clarifie la position des pouvoirs publics à l'égard des sectes et des autres mouvements religieux. A partir de ce décret, l'Etat ne reconnaît que' les 7 associations religieuses ci-après : Eglise Catholique, Eglise Evangelique du Congo, Armée du Salut, Eglise du Christ sur la Terre par Simon Kibangou, Tenrikyo, Comité islamique du Congo (Musulman), Mission prophétique Lassy zéphyrin (Art. 1<sup>er</sup>). Il s'agit essentiellement des religions universalistes et quelques mouvements religieux les plus importants (par le nombre élevé des adeptes, leur ancienneté au Congo, le charisme de leur fondateur...). Tandis que les sectes et les autres mouvements religieux récents, qui sont désignés par

---

<sup>173</sup> Journal officiel, Brazzaville, 1980, p 8

sectes religieuses par les pouvoirs publics ne sont pas reconnus. Et ce malgré leur existence tolérée. Cet état de fait est explicitement relevé par l'article 4 du même décret qui stipule que ' Tous groupements de fait, toutes sectes ou associations religieuses exerçant en République Populaire du Congo depuis la promulgation de la Constitution du 8 juillet 1979, doivent cesser leurs activités sous peine de sanctions prévues à l'article 8 de la loi N° 21/80 du 10/10/1980 s'ils ne se sont pas conformés aux dispositions du présent décret deux (2) mois après sa publication '(p 2).

Malgré la promulgation de la loi et du décret sus-cités et le constat fait par le 3è Congrès ordinaire du P.C.T (tenu du 27-31 juillet 1984 à Brazzaville) sur la prolifération des sectes religieuses au Congo, aucune sanction n'a été prise contre une secte ou une association religieuse illicitement établie à Brazzaville. Le statu quo a prévalu et a probablement favorisé leur prolifération. ' La prolifération des sectes religieuses constatée actuellement, analyse le rapport du 3è Congrès ordinaire du P.C.T, constitue en effet un danger pour le Parti lui-même si elle n'est pas maîtrisée à temps. Il n'est pas exclu qu'elle soit une conséquence de l'insuffisance de la lutte idéologique au sein de notre Parti et l'insuffisance des moyens alloués à cette fin '. (p 155)

Le constat alarmant du 3è congrès du P.C.T sur la prolifération des sectes semble être confirmé par les chiffres donnés en février 1988 par 'le Secrétariat général à l'administration du territoire au Ministère de l'administration du territoire et du pouvoir populaire. 95 associations considérées comme sectes par les pouvoirs publics' (J. Tonda, p 74) étaient recensées ou avaient déposé leur demande d'officialisation de leurs activités. Ce chiffre peut refléter la réalité sur le terrain d'autant plus que certaines sectes, installées à Brazzaville et Pointe-Noire par exemple, apparaissent dans la plupart des cas comme des entités dépendant d'une Eglise reconnue par les pouvoirs publics. Ce fut le cas de la secte du Saint-Esprit à Brazzaville qui a toujours revendiqué son appartenance à l'Eglise Evangelique du Congo. D'autres n'ont pas de siège social et utilisent souvent les domiciles de leurs adeptes pour leurs activités ; ou existent comme des groupes de prière. Le phénomène de groupe de prière concerne principalement les Eglises catholique et évangélique et semble occulter l'existence des sectes.

Le rapport du 3è congrès ordinaire du P.C.T met en évidence à la fois la reconnaissance de l'échec des politiques socio-économiques (qui auraient pu réduire l'impact des mouvements religieux) et l'influence croissante des sectes au Congo. C'est le second aspect qui a amené les pouvoirs publics à considérer les sectes comme un facteur de 'démobilisation des masses populaires'. Elles semblent constituer une menace affirmée pour l'ordre public. C'est pour cela que le rapport du Congrès recommandait une intensification de la lutte idéologique sur le terrain et une stricte application de la loi N° 21/80 du 10/10/1980 et le décret N° 84/154 du 2/02/1984.

Mais la complexité des rapports entre le pouvoir politique et les religions (bien que l'Etat soit laïc) naît au lendemain de l'indépendance du Congo (le 15 août 1960). Le premier chef de l'Etat congolais ne fut-il pas un Abbé (F. Youlou), ce qui n'éloigne pas l'Eglise chrétienne de l'Etat ou plutôt des cercles du pouvoir. La marxisation du système politique dès le renversement du Régime Youlou par le mouvement syndicaliste des 13, 14, 15 août 1963 aurait pu changer radicalement cette dynamique relationnelle. Puisque l'introduction des cours de philosophie marxiste-léniniste au lycée, la nationalisation de

l'enseignement réduisent le champ d'expression de la Religion. Mais ces mêmes religions - bien que limitées dans leur action (prière quotidienne, participation aux cérémonies funéraires...) sont constamment sollicitées à l'occasion des manifestations politiques comme corps constitués. Et à certains moments critiques de la vie politique, elles deviennent des intermédiaires ou des négociateurs précieux pour les dirigeants au pouvoir.

Ainsi les commanditaires de l'assassinat du Président M. Nguabi (le 18 mars 1977) ont fait exécuter le Cardinal E. Biayenda (dernière personnalité à être reçue par le chef d'Etat le 18 mars 1977) pour éliminer tous les témoins réels ou supposés du drame; prétextant aussi que celui-ci aurait profité de cette entrevue pour neutraliser les amulettes protectrices et la puissance magique de M. Nguabi. Ce contexte social donne aux relations entre les religions, les sectes et les pouvoirs politiques, une dimension particulière. Il donne une opinion négative des mouvements religieux.

G. E. membre du P.C.T et chef de division à la commission de contrôle et de vérification (C.C.V.) m'expliquait à Brazzaville que ' le pouvoir politique ne redoutait pas les sectes, ni un soulèvement de leurs adeptes. Il redoutait plutôt les conséquences de leur activisme messianique. Selon lui les sectes -à la différence des Eglises universalistes- s'intéressent et s'impliquent trop dans le vécu de leurs adeptes (la vie familiale ou conjugale, sentimentale, l'activité professionnelle, la santé... ). Le fonctionnement de ses sectes conduit à une sorte de manipulation mentale qui rend les adeptes tributaires de leur mouvement. Il rend aussi difficile une désapprobation par les adeptes d'une décision prise par les responsables ou une dénonciation d'un comportement réprouvé. La tentative de neutralisation du fouoyi de Yaba-Mbéli organisée par le pasteur E. Ambéni en compagnie de quelques-uns des adeptes de la secte en février 1989 est assez révélatrice. Elle aurait fait deux morts : une sexagenaire et un adolescent. Ces deux morts sont logiques dans l'entendement des Mbéli et par rapport aux sanctions prévues par le Ndjobi en cas de violation du fouoyi.

L'autre sanction est l'initiation obligatoire accompagnée d'une forte amende financière pour celui qui est pris en flagrant délit. Ces sanctions sont connues de tous les Mbéli. Donc organiser une violation du fouoyi au vu et au su de tout le monde et avec des non-initiés : c'est prendre d'énormes risques mortels pour l'ensemble du groupe. C'est aussi faire preuve d'une irresponsabilité notoire. L'affaire du fouoyi de Yaba-Mbéli rappelle, poursuivait-il, celle d'Avouka Abokis à Etoumbi en 1974. Ce dernier, originaire du village d'Olloli à une quarantaine de kms d'Etoumbi, avait tenté de voler le nkobè d'un des fouoyi d'Etoumbi appartenant à son défunt père. Sa tentative fait suite au refus de la direction du fouoyi de lui confier la succession de son père comme Onga-fouoyi. Il fut frappé d'une sorte de démence qui fit de lui successivement devin-guérisseur et prestidigitateur. Il en est mort au Gabon...

Comme les sectes s'intéressent beaucoup au problème récurrent de la sorcellerie, s'interroge-t-il, qu'advient-il d'une personne accusée (sans la moindre preuve de culpabilité) d'attaque en sorcellerie contre un membre de la secte ou un membre de son lignage ? On assisterait probablement à des conflits intralignagers qui pourraient aboutir sur l'assassinat de la personne accusée ou sur des dislocations de lignages. A partir de ces interrogations sur l'activité des sectes, on comprend pourquoi les pouvoirs publics

soient attentifs à la menace que constituent les sectes sur l'ordre public et la moralité publique'.

Cet exposé met en évidence l'influence croissante des sectes au Congo et la perplexité du pouvoir politique face à ce nouveau phénomène qui remet en cause certains aprioris. Les sectes ne se focalisent plus uniquement sur les problèmes religieux au détriment des problèmes sociaux de leurs adeptes ou de la société en général. De ce fait elles éloignent de la doctrine des pères blancs qui n'abordent pas en des termes clairs, par exemple, les problèmes liés à la sorcellerie.

A Brazzaville et à Pointe-Noire, les affaires d'escroquerie, de destabilisation des couples mixtes (entre les adeptes et les non-adeptes des sectes), l'obligation du port d'une tenue vestimentaire spécifique, l'obligation de don pour les adeptes... sont très courants dans les sectes. Les victimes de ce type de comportement (les adeptes et ceux des non-adhérents qui ont été soignés, par exemple) n'osent pas en révéler pour éviter des représailles. Ces comportements sont tus, concluait-il, à cause du secret imposé aux adeptes, leur solidarité, le culte de la personnalité des adeptes à l'égard des pasteurs<sup>174</sup>. Certains d'entre eux ont rompu avec le principe de la neutralité observé par les pères Blancs en s'engageant publiquement dans la lutte contre la sorcellerie, dans les pratiques magico-phytothérapeutiques et en se démarquant des positions des hommes politiques sur certains phénomènes sociaux.

Outre l'impact croissant des sectes au niveau national, il faut ajouter un événement qui est créé dans la région : la tentative de rébellion organisée par le Capitaine Anga à Owando et dans la forêt d'Ikonongo dans la Cuvette (du 4 septembre 1987 au 4 juillet 1988). Cet événement va désormais focaliser l'attention du pouvoir politique sur tous les mouvements sociaux dans cette région. Il faut dire que la tentative de P. Anga est très symbolique parce qu'elle a lieu dans la région natale du chef de l'Etat et elle est organisée par un ancien membre du Comité militaire du Parti (qui dirigea le Congo du 18 mars 1977 au 5 février 1979). Durant près de 11 mois de rébellion, la Cuvette est placée en état de guerre. Les parties centrales et occidentales sont quadrillées systématiquement par des unités de l'armée. Des mesures draconiennes sont mises en place pour contrôler la circulation des personnes et des biens à l'intérieur de la région. Notamment la fouille systématique des véhicules de transport et des voyageurs (qui transitaient par Owando pour aller à Makoua, Etoumbi, Mbomo et Kellé par la route d'Owando ou qui empruntaient l'autre route pour Boundji, Lékéti, Okoyo, Ewo et Mbama en passant par Obouya) et l'interdiction aux voyageurs de détenir ou de transposer les produits pharmaceutiques et les cartouches de chasse. L'interdiction concernant les produits pharmaceutiques et les cartouches de chasse avait pour objet de réduire les possibilités d'approvisionnement de la rébellion en ces matières très utiles dans une zone forestière.

La frustration des voyageurs face aux militaires est telle qu'on assiste au lieu d'embarcation des voyageurs ou au poste de contrôle militaire à des scènes stupéfiantes.

---

<sup>174</sup> Il ne s'agit pas d'une simple identification du père en la personne du pasteur. Elle signifie surtout d'un réel transfert de rôle social du père de famille vers le pasteur de la secte. Ce phénomène montre la perte progressive de l'importance des structures lignagères dans le milieu urbain au profit des structures spécifiques à cet environnement comme les sectes, les associations professionnelles...

Il m'a été rapporté par un chauffeur routier ce fait qui s'est produit en décembre 1988 au poste de contrôle militaire de Ta Nkombo<sup>175</sup>. Un jeune homme (A. O), qui allait à Kellé, avait enfoui une dizaine de cartouches de chasse dans une flute de pain. Son stratagème fut découvert lors de la fouille de leur véhicule. Le pain était tellement lourd que les militaires n'eurent aucune à découvrir son stratagème. Il était arrêté et battu. Sa flute de pain fut confisquée.

Cette affaire militaro-politique n'aurait pas concerné les sectes du Salut et du Saint-Esprit n'eut été l'implication de l'Abbé N.<sup>176</sup> de l'Eglise catholique (officiant dans la zone de la rébellion) affirmée par les autorités locales. L'écclésiastique a, selon les autorités de la région, servi d'intermédiaire entre le rebel et certaines personnalités résidant en dehors de la région et susceptibles de lui fournir une assistance matérielle. Il est aussi considéré comme la caution morale au rebel. Or l'implication dans une affaire concernant l'intégrité de l'Etat et une tentative de renversement des institutions est suffisamment grave pour qu'elle rouvre une nouvelle brèche dans les relations déjà ambiguës entre le pouvoir politique et les ecclésiastiques au Congo. Sur ces derniers pèse toujours le soupçon de complicité avec les ennemis de la révolution congolaise et ils sont considérés comme les 'valets de l'impérialisme'.

C'est donc au moment où les conséquences de l'affaire P. Anga sont encore vivaces que les sectes du Saint-Esprit et du Salut commencèrent à se développer dans le pays Mbéti. Le contexte sociopolitique n'est donc pas favorable aux sectes. Tous ces éléments, c'est-à-dire le constat fait le rapport du 3è Congrès du P.C.T et la recommandation sur l'application des dispositions prévues par les textes en vigueur, l'affaire de P. Anga et l'implication affirmée de l'Abbé N. renforcent la méfiance des hommes politiques envers les religieux et certains mouvements religieux. La situation est plus complexe pour les sectes qui n'ont d'existence légale. Elle est d'autant plus complexe pour les sectes du Salut et du Saint-Esprit (dont l'existence est illégale) que pour les autorités politiques des préfectures d'Etoumbi, d'Ewo et Mbama qui, depuis leur création et leur installation, avaient laissé faire. Au début de l'installation de la secte du Saint-Esprit, leurs relations sont caractérisées par, une sorte de méfiance réciproque.

***'Le comportement des hommes politiques locaux était lié, comme l'a expliqué un membre du Comité du P.C.T. d'Ewo, à l'échec des Témoins de Jéhovah, du devin Oto dans les années 70, à la stagnation des activités des Eglises catholique et évangélique et à la prédominance du Ndjobi dans notre milieu. Ils sont considérés par les membres de comité du P.C.T. comme des obstacles au développement des sectes religieuses. Ils ont pensé que notre milieu est une terre hostile ou difficile à conquérir pour les religions ou les sectes religieux qui s'inspirent du christianisme. Donc les sectes du Salut et du Saint-Esprit seront des phénomènes éphémères disent-ils. Mais j'ai l'impression que les membres du parti dans nos localités ont ignoré les créneaux vers lesquels allait se focaliser leur activité. Tant que leur activité ne concernait pas le domaine politique et***

---

<sup>175</sup> Ta Nkombo est un quartier du 6è Arrondissement de Brazzaville. Les militaires du poste de contrôle étaient réputés ciniques.

<sup>176</sup> L'Abbé N. fut arrêté à Owando et transféré à Brazzaville. Il sera incarcéré dans les geôles de la Sécurité d'Etat à Brazzaville et relaxé sans procès. Il fut contraint à l'exil et vit actuellement dans une abbaye dans le sud de la France.

**qu'elles orientaient leurs adeptes vers les enjeux liés à leur quotidienneté. C'est pourquoi les sectes religieuses ont été toujours considérées comme l'opium du peuple favorable aux hommes politiques. Mais ils n'ont pas tenu compte des problèmes comme le conflit récurrent de générations, la suspicion de sorcellerie pesant sur certains initiés du Ndjobi, la réapparition de certaines maladies attribuées aux sorciers... qui sont habilement exploités par les sectes'.**

C'est à partir du moment où les deux sectes connaissent un essor considérable en quelques mois d'activité dans le pays Mbéti que les relations entre certains hommes politiques et la secte du Saint-esprit deviennent conflictuelles. Les causes de cette détérioration des relations sont les incidents provoqués par le pasteur Ambéni. Il a mis en cause les pères blancs de la paroisse d'Ewo et les hommes politiques de Mbama et d'Ewo au début de 1989 dans des affaires de sorcellerie. Ainsi, lors d'un de ses séjours à Ewo au mois de février 1989, le pasteur a accusé publiquement certains notables locaux ; notamment l'unique artisan menuisier, certains commerçants du marché d'Ewo et le chef du P.C.A. de Mbama<sup>177</sup>. Ils sont pour lui des sorciers et des écueils au développement des deux communes et de l'évolution scolaire des jeunes. Les accusations du pasteur suscitent immédiatement une réaction des personnes visées.

**' En focalisant ses arguments sur le phénomène récurrent et nuisible de la sorcellerie, me disaient un membre du P.C.T. à Ewo et O. E une des personnes accusées, E. Ambéni cherche à attirer les jeunes, les femmes et certains hommes vers son mouvement. Il tente de créer une tension entre les jeunes et nous, entre les victimes et les soi-disant sorciers ; et salir l'honneur des commerçants et certains menuisiers, maçons, tailleurs... dont la richesse proviendrait de la sorcellerie. Le pasteur E. Ambéni ira-t-il jusqu'à dire, s'émeut O. E, que la réussite scolaire et professionnelle de mes enfants est le fruit de mes fétiches<sup>178</sup>.**

Il faut dire que les accusations du pasteur reposent sur des cas de maladie dont il attribue la responsabilité aux sorciers. Il s'agit d'une sorte d'épidémie de céphalées touchant généralement les élèves du collège et de l'école primaire centrale d'Ewo entre 1987 et 1989. Certains élèves ont, à certains moments, développé des troubles mentaux qui les ont éloignés définitivement du milieu scolaire. D'autres ont été soignés par le pasteur<sup>179</sup>.

<sup>177</sup> M. O, chef du P. C. A de Mbama (entre 1985-1989) fut soupçonné d'avoir sacrifié par des procédés sorcellaires ses neveux pour sa promotion politique. Le soupçon est né d'une rumeur à la suite du décès d'un des neveux de cette personnalité. Son comportement pendant les obsèques d'une de ses victimes supposées aurait choqué certaines personnes qui ont lancé une rumeur malveillante. Ce soupçon n'a jamais été corroboré par des preuves objectives. Or le soupçon est ici un acte d'accusation et parfois de condamnation qui jette le discrédit sur la personne visée. Ce qui pousse dans certains cas, les personnes visées à se soumettre à des épreuves ordaliques pour prouver leur innocence. Ainsi porter une telle accusation sur un homme politique, c'est faire outrage au parti, donc à l'Etat (souvent par extrapolation au chef du parti qui est le chef l'Etat) d'où la tentation de sanctionner démesurément le déviant.

<sup>178</sup> O. E. est l'unique artisan menuisier d'Ewo. L'une de ses filles est enseignante de collège et l'un des fils est lieutenant de la police. D'ailleurs certains adeptes de la secte soupçonnent ce lieutenant d'être l'organisateur des violences sur eux.

<sup>179</sup> L'existence de cette sorte d'épidémie m'a été confirmée par M. A. médecin-chef du dispensaire d'Ewo. Il évoque l'effet additionnel du paludisme, des migraines et d'autres facteurs psychiques. Tandis que le pasteur maintient sa version basée sur la sorcellerie.

En outre l'affluence de la population des villages ou des communes d'Ewo et de Mbama aux messes publiques est un atout considérable pour la secte du Saint-Esprit. Les messes diurnes et nocturnes sont transformées en de véritables sermons contre les structures lignagères, le Parti, les Eglises universalistes... C'est pour cela que le comportement du pasteur est considéré comme 'séditieux' par les autorités locales. Il est susceptible de troubler l'ordre public dans le district d'Ewo et le P.C.A. de Mbama à partir du moment il démobilise 'les forces vives de la région au profit d'un lugubre message libérateur du joug satanique'<sup>180</sup>. La secte du Saint-Esprit constitue donc une réelle menace pour le pouvoir. Et le pasteur Ambéni apparaît de plus en plus comme un messie puisqu'il intéresse clairement aux affaires politiques à travers le sort des jeunes et des paysans.

La popularité croissante du pasteur et de la secte, et l'éventualité d'une instabilité politique au niveau local poussent les chefs de district d'Ewo et de P.C.A. de Mbama en avril 1989 à solliciter l'intervention personnelle de A. N., Commissariat politique de la Cuvette (le chef de l'exécutif régional). Pour convaincre ce dernier de faire le déplacement d'Ewo, il a fallu que les deux responsables locaux démontrent la dangerosité de la secte et les infractions aux dispositions prévues la loi N° 20 /80 du 10/10/1980 et le décret N° 84/154 du 702/84 et relatives à la déclaration de leur existence, à l'ordre public et la moralité publique ou à leur utilisation à des fins politiques... Il leur a fallu aussi montrer qu'il est aussi dangereux que l'Abbé N. dans l'affaire Anga. C'est ainsi que les deux responsables politiques vont exploiter un incident qui s'était produit quelques mois auparavant dans la province du Haut-Ogooué au Gabon. Il s'agit d'une réaction violente d'une personne (initié au Ndjobi) mise en cause par le pasteur pour une affaire d'attaque en sorcellerie concernant un homme d'affaire gabonnais. A travers cette personne, c'était une remise en cause du Ndjobi. C'est à la suite de cette affaire que le pasteur Ambéni fut expulsé par la gendarmerie et interdit de séjour au Gabon. 'Son archarnement sur le Ndjobi au Gabon n'a pas du tout plu aux autorités du pays lorsqu'on sait leur attachement au Ndjobi. Et si nous ne prenons pas de précaution, cela risque déboucher sur un incident diplomatique entre les deux pays, commentait l'un des responsables locaux du P.C.T. '

A cette affaire s'ajoute le caractère démobilisateur de la secte. L'un des deux responsables politiques constatait en ces termes l'évolution dangereuse de la secte du Saint-esprit. 'Les jeunes gens ne veulent plus aller à l'école. Les femmes passent leur journée non pas dans les champs ou à s'occuper de leur famille, mais à être au service de la secte. Ils vouent une adoration incroyable au papa Emile. Tout ce qu'il dit est une vérité divine. La volonté de détruire le fouoyi de Yaba-Mbéti ne nous étonne pas. Il veut prouver qu'il est plus puissant que le Ndjobi.. Il est imprévisible. Aujourd'hui, il va déterrer les fétiches dans le fleuve kouyou à Ewo ; demain il sera entrain de dire que les gens du Ndjobi sont des sorciers. Il amène les pauvres femmes et enfants là où il veut. Il n'est pas dangereux pour nous mais pour les masses paysannes. Il est de notre devoir en tant que responsable politique de prendre des décisions pour l'intérêt national. C'est pourquoi nous

<sup>180</sup> Il s'agit d'une des expressions employées par les responsables politiques congolais pour désigner certaines organisations censées représenter une force d'opposition à l'idéologie officielle. C'est ainsi que F. N, membre du Comité central du P.C.T. et du gouvernement dans les années 80 a été exclu de la première instance pour 'inconséquence idéologique' ; c'est-à-dire pour l'usage des amulettes ou des objets magiques

avons fait appel au caramarade A. N, Commissaire politique pour constater avec nous le danger qu'il représente. Nous avons choisi le jour de l'arrivée du pasteur Zaïrois pour son investiture à Ewo en connaissance de cause. Le meeting que nous avons organisé le 10 mars 1989 a été un piège'.

Les propos de l'homme politique montrent la tension qui existe entre la secte du Saint-Esprit et le pouvoir politique local. On peut multiplier les exemples pour illustrer la dégradation progressive de leurs rapports. Le plus intéressant est l'affront public organisé qu'a subi le Commissaire Politique de la région de la Cuvette à Ewo. En effet lors du meeting politique auquel cette autorité nationale et régionale prenait part, la population quita subitement la place publique d'Ewo lorsque l'avion à bord duquel voyageait le pasteur Zola survolait Ewo. Bien que le meeting fut organisé à cet effet, cet incident lui montrait l'importance du pasteur Ambéni et de sa secte dans cette partie de sa région. Tous les jeunes, les femmes et certains hommes (adeptes et non-adeptes de la secte) sont allés pour voir et recevoir le mythique pasteur Papa Zola.

L'affront infligé au Commissaire politique de la Cuvette fut considéré comme grave pour que l'avion transportant le pasteur Zola soit interdit d'atterrir à Ewo et détourné sur Kellé (près de 200 km plus loin). Cet événement fût la preuve de la dangerosité du pasteur E. Ambéni pour le système politique. Les deux pasteurs seront arrêtés quelques heures plus tard à Kellé et transférés à Brazzaville où ils seront incarcérés pendant plus d'un mois. La sanction sera l'interdiction d'activité de la secte du Saint-Esprit dans la Cuvette et non pas à Brazzaville ; comme si dans sa dangerosité affichée se limitait aux circonscriptions administratives de d'Ewo, de Kellé et de Mbama. Certains fidèles sont poussés à l'exode ou subissent des pressions au niveau scolaire ou dans leur village. La fermeté du pouvoir régional face à la secte du Saint-Esprit traduit l'exaspération des autorités locales devant l'influence grandissante de la secte du Saint-Esprit dans le district d'Ewo et le P.C.A. Mbama.

Il est intéressant de constater l'importance démesurément accordée à la secte du Saint-Esprit par les pouvoirs publics locaux comme si elle constituait un enjeu considérable sur le plan politique, économique, culturel ou un écueil à la réalisation du projet social du gouvernement. Ce comportement politique peut être perçu à la fois comme un aveu d'impuissance face à l'essor des sectes que les hommes politiques avaient sous-estimé au début de leur installation et une démonstration de la puissance de l'Etat. Ce contraste et la démesure donnée à certains événements ne sont-ils pas des indicateurs de la fragilité des pouvoirs locaux ? Et l'intervention d'un membre du Comité Central du P.C.T. et Commissaire politique de la Cuvette qui donne une importance nationale à un événement local sans grande portée nationale met en évidence les limites des compétences des autorités et leur concentration au niveau du Commissariat politique de la région. Enfin l'essor du Ndjobi et des sectes a produit quasiment les mêmes conséquences chez les autorités locales. Elles les ont, au début, sous-estimées, puis sont obligées de subir les conséquences de leur essor en ajustant leur comportement au gré des événements. Cette sorte d'aveuglement politique ou l'absence de stratégie d'action des hommes politiques est liée à l'acculturation idéologique consécutive à l'adoption du marxisme-léninisme et à la méconnaissance de l'importance des systèmes magico-religieux, des rituels et des religions dans l'histoire et l'existence des populations.

Cet aveuglement est caractéristique de l'absence de projet de société qui est ressentie dans divers domaines au Congo. C'est pourquoi les sectes et les associations tentent d'occuper ce terrain laissé vaquant par les hommes politiques ; et leur influence va croissant dans les villes du Congo.

### III -Les incidences de l'essor du ndjobi au niveau national

---

Les incidences de l'essor du Ndjobi au niveau national sont en quelque sorte l'amplification de son impact intra et extra-ethnique dans la Cuvette. Elles sont très diffuses. Elles peuvent être caractérisées par quelques aspects majeurs tels que la fiabilité affirmée du Ndjobi, son appropriation par les Mbéti et son identification aux seuls Mbéti au détriment des autres groupes qui le pratiquent. Comme chaque groupe ethnique a son propre système magico-religieux, plusieurs rituels qui correspondent à son vécu, le Ndjobi n'intervient dans celui qu'occasionnellement. C'est pourquoi l'analyse des incidences de l'essor du Ndjobi au niveau national n'est intéressante qu'à travers l'opinion ou la perception par ces groupes ethniques que se font du Ndjobi et son usage par les Mbéti à d'autres fins que celles initialement énoncées par ses créateurs. Il s'agit, par exemple, de son instrumentalisation politique à Brazzaville par un groupe de Mbéti, sa perception par certaines personnes non-Mbéti comme un antidote universel contre les différentes sortes d'attaques en sorcellerie, comme une association de sorciers, une société secrète, un culte anti-sorcier...(Cf, Introduction, p 7-21). C'est à partir de certains événements sociaux que les non-Mbéti ont tendance soit à le sublimer, soit à le banaliser.

En somme qu'est-ce qui caractérise la spécificité du Ndjobi par rapport aux sociétés initiatiques ou aux rituels non-Mbéti et comment il est perçu comme la variante la plus symbolique et la plus caractéristique de l'ethos Mbéti. Elles intègrent des facteurs spécifiques au milieu urbain et mettent en évidence le prosélytisme diffus des citadins Mbéti. Ce qui tend parfois à éloigner le Ndjobi de sa vocation initiale.

#### 1- Le Ndjobi : la variante la plus symbolique du système Mbéti

Le Ndjobi est, à première vue, une société initiatique ordinaire comme l'*Eboga* chez les Fang du Gabon (R. Bureau, 1972), l'*Otougèrè*<sup>181</sup> chez les Makoua, l'*Ossèndo* chez les Likouala du Congo ; ou un rituel comme le *Mukisi* chez les Téké (M.C. Dupré, 1978), le *Mompango* chez les Kouyou. Ils se différencient les uns des autres par leur système d'organisation, leur finalité, leurs principes fondamentaux et leurs objectifs. Il faut, donc, observer les caractéristiques les plus importantes du Ndjobi pour saisir sa spécificité. Celles qui lui ont permis d'avoir une légitimité et une importance dans l'organisation sociopolitique et économique des groupes ethniques Kota, Mbéti, Ndassa, Nzabi, Tégué,

---

<sup>181</sup> Otougèrè, Ossèndo, Mompangui, Andjimba sont des éléments des systèmes magico-religieux des Makoua, des Kouyou, des Likouala de la région de la Cuvette que j'ai étudiés quelques caractéristiques (l'organisation, la finalité, les critères d'initiation) pour analyser la différence et les ressemblances avec le Ndjobi. Ce travail n'a pas été facile à cause des implications de l'affaire P. Anga dans la Cuvette d'une part ; et du secret qui entoure certains aspects importants de leurs rituels et la réserve des informateurs face aux chercheurs étrangers au groupe ethnique d'autre part. J'ai eu recours aux initiés de ces sociétés initiatiques résidant à Brazzaville ou à des étudiants appartenant à ces groupes ethniques.

Wandj (qui le pratiquent) et dans leur rapport avec les groupes ethniques de leur environnement. Pour ce faire, il faut se référer à la définition qu'ils donnent du Ndjobi et ce qu'il représente pour eux.

Le Ndjobi est pour les Mbéti une structure globalisante basée sur leur système magico-religieux, sur leur système d'organisation sociale, sur leur système phytothérapeutique, sur leur histoire, sur leur conception du monde et de l'homme, sur leur système de socialisation et de production des biens matériels, sur leur système judiciaire... Ce qui se traduit par une multifonctionnalité au point que le Ndjobi est devenu en quelque sorte un système à lui seul ou mieux une structure fondamentale du système structurel Mbéti. Cette caractéristique, comme j'ai essayé de démontrer dans l'analyse de ses fonctions (cf. Chapitre IV ), est lisible à travers le règlement des conflits, la socialisation, la lutte contre les attaques en sorcellerie et la protection contre celles-ci, l'accès à la connaissance des hommes et des choses, le renforcement de l'autorité lignagère, la phytothérapie... Ce sont donc la multifonctionnalité et le caractère globalisant qui spécifient le Ndjobi de l'Otougè chez les Makoua.

L'Otougè est exclusivement masculin et réservé aux notables Makoua. Son champ d'action se limite à l'organisation sociopolitique de la société Makoua et au règlement des conflits par les moyens naturels (jugement, décision, application de la décision,...). Il ne dispose pas de sanctions magiques ou de moyens de pression magique pour sanctionner les déviances ou le refus d'exécuter une décision de justice. L'absence de ses éléments magiques est perçue dans la majorité des groupes ethniques comme un handicap majeur pour leur système structurel. Car leur possession compense ici l'absence de la prison, des forces de l'ordre et d'autres structures existant dans les sociétés européennes chargées de faire exécuter les décisions de justice. Or l'absence de moyens de pressions magiques ou de sanctions magiques incite parfois les membres d'un lignage lésés dans un conflit et qui n'ont été satisfaites par le jugement rendu par les membres de l'Otougè à avoir recours aux procédés sorcellaires. D'ailleurs la prolifération du phénomène Andjimba et ses conséquences dramatiques dans le pays Makoua illustrent les limites de l'Otougè. L'Andjimba l'a relégué à l'arrière-plan au point d'apparaître à des observateurs comme un moyen de régulation sociale chez les Makoua ou comme la variante la plus caractéristique de leur ethos. Or il n'est qu'une pratique sorcellaire commune aux Likouala, aux Kouyou, aux Makoua...

C'est à partir de l'observation de l'Otougè que B.L. (d'origine Mbéti, professeur des lycées et ancien secrétaire aux relations extérieures de l'Association Ovouniki-Mbéti entre 1979-1984) me donnait son opinion sur le Ndjobi : ' Le Ndjobi concentre en lui plusieurs aspects du système structurel Mbéti qui nous permet, à tout moment, de retrouver un élément de notre éducation de base : notamment dans notre comportement quotidien, dans nos relations avec les femmes, dans la manière de dynamiser notre protection contre les attaques en sorcellerie ou dans le respect d'autrui et de ses biens, dans nos rapports avec les autres... Le Ndjobi est en nous. Le Mbéti (femme, homme, adulte, adolescent, vieillard) n'a pas besoin d'être initié pour se comporter selon les règles du Ndjobi. Il n'a fait que rassembler les règles existantes en s'appuyant sur son pouvoir magique en cas de transgression et de sanction. C'est pour ces raisons qu'il n'est pas une affaire des seuls initiés mais concerne tous les Mbéti qui ont été éduqués selon notre

tradition'. En somme la multidimensionnalité s'oppose à la bidimensionnalité de l'Otougè.

Chez les Likouala l'Ossèndo est un rituel réservé aux hommes adultes capables de chasser les éléphants. C'est une chasse très périlleuse en raison des caractéristiques spécifiques de l'animal. Selon G. M (d'origine Likouala, membre de l'Ossèndo) et L. A.(d'origine Kota et chasseur réputé à Etoumbi) l'éléphant est un animal particulièrement dangereux qui a un odorat très développé qui lui permet de détecter à 100 ou 200 mètres la présence d'un individu. Il peut disparaître ou se transformer en un humain ou en un autre animal. Certains éléphants seraient des sorciers déguisés en animal en quête de 'proie humaine'. Si bien que le chasseur qui veut se spécialiser dans la chasse aux éléphants doit être suffisamment protégés par des allumettes contre cette éventualité. Il s'avère selon mes deux informateurs qu'il est capable de reconnaître quelques années plus tard le chasseur qui a manqué de le tuer et de s'acharner sur lui. Et quand il a l'occasion de se venger, il va l'écraser en miettes et les disperser. On comprend donc l'importance de l'adhésion à l'Ossèndo pour les chasseurs d'éléphants et dans une société de chasseurs.

L'impétrant doit être courageux et avoir montré son habileté dans des occasions périlleuses qui renvoient à l'appropriation du pouvoir des esprits de la forêt par la capture des animaux symboliques, au mythe de l'invincibilité du chasseur et de la résurrection après la mort. Comme l'une des caractéristiques de l'Ossèndo est l'emprise de l'homme sur les esprits de la forêt, l'abat d'un éléphant par un initié tout seul est le rite le plus important. Il permet à l'initié d'accéder au statut le plus élevé de l'Ossèndo. Celui qui ne peut le réaliser doit sacrifier par des procédés sorcellaires un membre masculin de son lignage. A partir de ce rite de passage, son appartenance à ce rituel sera à vie. L'impétrant ne peut en aucun cas être exclu, ni se retirer. On peut dire que l'Ossèndo n'est utile que chez les peuples chasseurs et dans un cadre limité de cette activité. En outre, les non-Likouala qui veulent en faire partie sont cooptés par des dignitaires Likouala. On peut opposer l'abat de l'éléphant dans l'Ossèndo aux critères comme l'âge (être adulte), la possession des connaissances et une expérience dans le domaine magico-religieux pour devenir Mvandé, ou l'absence du mode de cooptation dans le Ndjobi pour observer l'importance symbolique de la mort pour l'un et son manque d'intérêt pour l'autre.

Le Ndjobi ne peut non plus être comparé au Mukisi des Téké Tsaayi. Car, une fois désignée par l'esprit du Mukisi, la femme Téké Tsaayi (qui est possédée par celui-ci) ne peut plus se soustraire à cette sorte d'obligation divine ou remettre en cause ce choix ? On peut faire le parallèle avec l'Onkira (ou Konkéra) des Tégé d'Alima dont la manifestation de l'esprit sur la femme choisie est similaire à celui de Mukisi. L'appartenance à l'Onkira est à vie. L'esprit ne sort du corps de l'impénétrante qu'à sa mort pour se manifester dans un autre

Quant à l'Andjimba, la sacralité de la vie humaine n'existe pas comme principe ; car il s'agit avant tout un groupuscule de sorciers où le sacrifice humain (par des procédés magiques) est l'élément essentiel de sa dynamique. Il répond à diverses attentes. Elles vont de l'augmentation de la rentabilité d'un commerce, de l'abondance des produits de la pêche, de la chasse, de l'agriculture à la vengeance mortelle et au renforcement du pouvoir intraligner et communautaire... La valeur de la vie humaine est dans le résultat

escompté de l'acte sacrificiel.

En outre, le Ndjobi se spécifie par son ambivalence. Il est à la fois dangereux (quand il y a transgression des normes) et salutaire (lorsqu'il s'agit de la protection contre les attaques en sorcellerie ou du traitement des maladies relevant d'elles...). La dangerosité du Ndjobi est caractérisée par la sanction magique qui concerne le Mbéti ou l'initié (quelle que soit son origine ethnique), auteur d'un acte délictueux comme l'avortement volontaire ou un homicide par les procédés sorcellaires. Ses manifestations sont très caractéristiques et facilement identifiables par les initiés et par certains Mbéti. Il s'agit de la mort subite et accidentelle, de la ménorragie pour une femme adultère, de l'hémiplégie ou de la paraplégie, de l'aphonie, du coma... sauf pour la mort, l'administration sur le malade d'une potion magique par un initié-officiant est suffisante pour que celui-ci recouvre partiellement sa santé avant l'amorce du procès thérapeutique approprié. La sanction magique et le traitement de certaines maladies qui lui sont liées n'existent pas dans le système de l'Otougè et de l'Essèdo.

L'une des caractéristiques majeures de la sanction magique est la vengeance post-mortem. Elle concerne uniquement les initiés et est acquise lors de leur initiation. Elle s'active automatiquement dès que le décès de l'initié est jugé suspect par les siens ou les esprits du Ndjobi. La vengeance post-mortem se manifeste et a les mêmes conséquences que le Lémbini. Le décès de l'auteur de l'homicide intervient dans la plupart des cas de manière soudaine et violente ou à la suite d'une longue maladie.

Enfin, il faut souligner que le Ndjobi est considéré certains groupes ethniques congolais comme une sorte d'antidote universel contre les différentes formes d'attaques en sorcellerie. Cette affirmation sous-entend une supériorité du Ndjobi face à Andjimba ou toute autre sorte de sorcellerie. Elle est souvent corroborée par les multiples initiations des non-Mbéti dont l'un des objectifs avoués est de se protéger contre les attaques en sorcellerie. C'est ce que faisait savoir un notable Makoua, membre à l'Otougè lors de son initiation au fouoyi de Mbama. Il faisait l'objet d'une accusation en sorcellerie et était contraint sous la pression des neveux à l'épreuve ordalique du Ndjobi. 'Le Ndjobi est, pour moi, quelque chose d'exceptionnel. Il m'a permis de prouver mon innocence. Et ce malgré les preuves apportées auparavant par les épreuves divinatoires effectuées à Makoua et à Mossaka par des devins de renommée nationales et à Ouessou par les pygmées. Mes neveux, qui m'accusaient, ont toujours réussi convaincre l'entourage lignager que j'avais pu influencer sur le cours des épreuves ordaliques par mon statut d'initié à l'otougè et par mes relations. Heureusement que le Ndjobi qu'ils ont choisi pour son impartialité a confirmé ce qu'ils refusaient d'admettre. C'est la confirmation de mon innocence (malgré la perte des membres de mon lignage) qui m'a poussé à imposer l'initiation au Ndjobi de tous mes enfants ; de telle sorte que personne ne pourra, conclut-il, attenter à leur vie, ni porter un soupçon sur eux pour des affaires de sorcellerie.

Cette tendance à surévaluer l'efficacité du Ndjobi a été corroborée de manière caricaturale par le comportement de M. E, une femme d'origine Ngangoulou mariée (mère de trois enfants) à un haut fonctionnaire Mbéti. Son comportement est devenu un exemple que les Mbéti citent ironiquement sur la soi-disant puissance du Ndjobi et de son identification à tous les Mbéti. Il montre l'importance que le Ndjobi a dans les rapports entre les Mbéti et les autres groupes ethniques au Congo. M. E avait abandonné en

novembre 1983 le foyer conjugal, semble-t-il, pour ne pas être démasquée par le Ndjobi de son beau-père qui venait d'arriver à Brazzaville. Selon la belle-famille, sa mère aurait placé une amulette sous le lit du couple. L'amulette avait un double objectif : consolider le mariage et éliminer les éventuelles co-épouses. Cette affaire, qui est devenue une sorte de référence, suscite la réserve sur les mariages avec les Mbéti de la part des mères de jeunes femmes non-Mbéti (ignorant souvent les principes du Ndjobi). Cette réserve repose sur une méconnaissance des principes du Ndjobi et de l'identification du Mbéti à cette société initiatique. Ainsi, la sanction d'une aventure extraconjugale, du vol ou d'une trahison impliquant l'épouse est la mort. Une telle affirmation est fautive et caricaturale, bien qu'elle tienne lieu de mise en garde envers les futures épouses des Mbéti.

Ces deux exemples montrent à quel point le Ndjobi entretient une sorte de mythe d'efficacité et de supériorité face aux éléments des systèmes magico-religieux non-Mbéti.

En somme la spécificité du Ndjobi repose essentiellement sur sa nature. Il n'est pas un culte de possession comme le Mukisi chez Téké ou comme l'Onkira chez les Tégué d'alima; ni une société secrète comme l'Ossendo chez les Likouala, ni un groupuscule de sorciers comme l'Andjimba chez les Makoua. Comme l'initiation est volontaire et non un choix d'un esprit, l'impétrant peut renoncer à tout moment à son engagement par l'abandon des pratiques rituelles. Mais il ne donne pas lieu à un rituel spécial pour matérialiser la rupture symbolique entre l'initié et les esprits du Ndjobi. On peut l'exemple d'Ambéni Emile qui est devenu plus célèbre en raison de son nouveau statut de pasteur dans la secte du Saint-Esprit. Soulignons que le principe de l'abandon ou de démission n'existe pas dans l'Otougèrè, ni dans l'Ossendo, ni dans le Konkéra chez les Tégué d'Alima. Dans certains cas, l'esprit de l'initié s'introduit dans une personne à la mort de l'initié.

Il y a aussi l'exclusion d'un initié du Ndjobi. Elle prend une dimension particulière singulière parce qu'elle est prononcée par la direction d'un fouoyi (duquel dépend l'initié) à la suite d'une faute grave liée au fonctionnement du fouoyi ou du Ndjobi et d'un homicide volontaire sous la forme d'une attaque en sorcellerie. Dans ces conditions, elle est entérinée par le rituel de la neutralisation de la puissance de l'initié. Cette puissance magique est acquise lors de l'initiation. Le rituel de neutralisation est effectué dans le fouoyi par des Mvande-officiants en présence de l'Onga-fouoyi et de la direction du fouoyi auquel appartient l'exclu. Il est très rare puisqu'il s'agit d'une sanction exceptionnelle. Il peut être assimilé, à peu près, à l'excommunication d'un évêque dans l'Eglise Catholique. Cette procédure d'exclusion est très rare dans les systèmes magico-religieux par la crainte que l'initié déchu ou l'excommunié ne divulgue les secrets ou certains aspects essentiels des rituels importants. Or dans le Ndjobi, l'initié comme l'ancien initié est tenu à l'obligation de secret concernant les rituels les plus importants puisque la sanction prévue à cet effet est la mort. Cette sorte d'épée de Damoclès 'magique' suspendue sur leur tête demeure un obstacle majeur aux études sur le Ndjobi. Elle confère au Ndjobi une dimension surhumaine et parfois divin.

La présentation sommaire de quelques caractéristiques des rituels et des sociétés initiatiques non-Mbéti montre les contrastes entre eux et le Ndjobi. Ils renvoient à la complexité de la réalité sociale, de la diversité des enjeux sociaux d'un groupe ethnique à un autre et des mécanismes spécifiques à leur dynamique. D'ailleurs une uniformité des

rituels ou des sociétés initiatiques tendrait à leur banalisation ou à l'occultation leurs différences. Ce sont leurs contrastes qui font leur originalité et la spécificité des systèmes ethniques ou des systèmes sociaux en général. C'est surtout un signe de vitalité de ces systèmes magico-religieux qui malgré l'évangélisation, la scolarisation, l'urbanisation et le salariat... touchant ces groupes ethniques, les sociétés initiatiques, les rituels continuent à jouer un rôle dans ces sociétés. C'est dans cette perspective que la perception du Ndjobi comme la variante la plus symbolique et la plus caractéristique de l'ethos Mbéti a favorisé dans les milieux urbains une tendance à identifier le Mbéti au Ndjobi et lui à attribuer ses capacités supposées ; à vulgariser quelques éléments de la culture Mbéti. Il s'agit d'un effet inattendu de l'essor du Ndjobi dans les autres groupes ethniques au Congo. Mais l'un des aspects les plus populaires et probablement le plus caricaturale de son essor est son instrumentalisation politique par un groupe de Mbéti à Brazzaville.

## **2- L'instrumentalisation politique du Ndjobi à Brazzaville à travers l'Association Ovouniki-Mbéti**

Brazzaville est, par le caractère cosmopolite de sa population, la diversité des religions, des sectes, des associations et des groupes de danse, la concentration des institutions nationales et internationales, des entreprises... le lieu le plus propice à différentes sortes de solidarité (ethnique, religieuse, syndicale, professionnelle, scolaire...) qui correspondent aux enjeux sociopolitiques et économiques du milieu urbain. Ce contexte fait que les mécanismes de régulation spécifiques au système lignager ont perdu progressivement leur importance au profit des associations, des institutions étatiques et d'autres structures. C'est dans cette optique que les associations professionnelles, scolaires, sportives, religieuses, les syndicats... jouent un rôle important dans l'intégration de leurs membres dans le milieu urbain. Elles sont très actives dans le domaine de l'entraide dans la mesure où la ville engendre des phénomènes spécifiques tels que les problèmes de logement, de la promiscuité, du chômage, du coût élevé des funérailles ou d'une hospitalisation, les conflits de travail, les conflits politiques et sportifs, l'escroquerie...

Cette caractéristique avait déjà été observée par J.M. Ela dans les pays anglophones et en Afrique de l'Ouest où les associations ethniques sont très puissantes. Dans le domaine de l'entraide, ces associations 'fonctionnent souvent comme de véritables mutuelles-décès qui se chargent de couvrir la totalité des frais occasionnés par le décès de leur membre ou d'un parent proche, le rapatriement du corps dans le village d'origine'(J.M. Ela, pp. 109-115). Il cite l'exemple du 'Ngondo' des Bamiléké (qui tire son nom d'un vieux conseil de famille) à Douala au Cameroun ou du 'Suudu' des Toucouleurs à Dakar au Sénégal (L.V.Thomas, 1975 , pp. 294-295).

Il faut rappeler que les associations professionnelles, religieuses, scolaires, sportives, les syndicats... sont multicommunautaires c'est-à-dire que leurs membres sont issus de groupes ethniques différents. Mais la diversité d'origine de leurs membres fait qu'elles ne soient pas des organisations représentatives d'un groupe ethnique. Elles ne peuvent non plus exprimer leurs attentes dans les institutions étatiques puisque l'appartenance ethnique n'est pas une variante de leur dynamique. Ce qui risque de dévoyer leur raison d'être.

A cela s'ajoute le contexte politique. En effet le système politique au Congo fait de l'unité nationale un des fondements de sa politique au point d'occulter les appartenances ethniques des congolais. Les noms des groupes ethniques sont bannis du discours politique. Il se réfère plus aux termes globalisants de région, de peuple congolais, de masse populaire ou laborieuse, de base... C'est pourquoi l'affirmation de l'appartenance ethnique est considérée par les hommes politiques comme un facteur de désunion du peuple congolais. Et pourtant certains aspects tolérés de la vie urbaine sont focalisés sur l'affirmation de l'appartenance ethnique. Notamment la prise en charge des frais des funérailles, des mariages, de l'hospitalisation d'un membre (ou des membres) de la communauté ethnique, la création des groupes de danse traditionnelle et des associations ethniques... Aucun homme politique n'a manifesté sa désapprobation de ces comportements. D'ailleurs les groupes de danse ethnique qui sont utilisés par le pouvoir comme support de sa propagande sont probablement les plus ostentatoires dans la manière d'affirmer l'appartenance ethnique de leurs membres. C'est en cela qu'ils sont, en réalité, des associations ethniques dont les objectifs, l'origine ethnique des membres, la composition de la direction et la finalité corroborent cette caractéristique. Les groupes de danse constituent non seulement l'élément le plus vivace de l'habitus ethnique (en milieu urbain), mais aussi sa variante la plus attractive et populaire qui cristallise le sentiment d'avoir en commun une culture. Car les groupes de danse ont l'avantage de rassembler toutes les générations et catégories socioprofessionnelles de la communauté ethnique tant au niveau de leur direction que lors des manifestations publiques.

Mais le paradoxe de cette sorte de manifestation de l'existence, de la valorisation de l'habitus ethnique et de la représentativité communautaire par le groupe de danse à Brazzaville est la marginalisation des communautés numériquement faibles qui ne peuvent pas en constituer de portée nationale. C'est comme si elles n'existaient pas dans cette ville et au Congo. Dans ces conditions, ce seront donc les communautés à démographie élevée, qui auront les associations les plus dynamiques et incarneront l'identité ethnique. Il y'a :

1.  
pour les Mbéti - Ovouniki-Mbéti  
–  
Olèndè-Mbéti
2.  
pour les Kouyou - Edenda  
–  
Ekongo  
–  
Oborowé
3.  
pour les Makoua - Djika

pour les Lari - Fua-Bisalu	4.
– Temo-Kongo	
pour les Bémbé- Moukoulou le peuple	5.
pour les Tegué - Olamaga	6.
pour les Mbochi - Etouri-Ikanga	7.
– Opéré National	

En dépit de la propension à valoriser la culture ethnique, l'organisation et le fonctionnement des associations ne sont pas fondés pas sur des critères comme l'âge, la filiation ou l'antériorité lignagère privilégiés en milieu rural mais plutôt sur le charisme, l'influence sociopolitique intra-communautaire et sur le statut professionnel des membres. Ce qui renvoie à une valorisation individuelle dans la communauté et à une lutte d'influence entre les hommes politiques, les fonctionnaires et les autres catégories socioprofessionnelles. C'est pour cela que la répartition des fonctions au sein des directions devient un enjeu non négligeable. Celle-ci fait apparaître une classification relevant du statut socioprofessionnel, de la génération et du sexe... Ainsi les fonctions liées à l'organisation et au déroulement des manifestations publiques sont réservées aux ouvriers, aux femmes et aux jeunes. Tandis que celles qui ont un caractère politique ou représentatif et financier relèveront de la compétence des hommes et des fonctionnaires. Cette tendance est généralisée dans les associations les plus importantes à Brazzaville. Ce qui est déjà une forme de politisation des groupes de danse.

D'une manière générale, l'instrumentalisation des associations communautaires à Brazzaville par les hommes politiques ou par le système politique congolais est liée à l'idée selon laquelle 'le pouvoir émane du peuple' d'une part ; et l'influence politique d'un homme est consécutive à sa représentativité au sein de la base d'autre part. La base est, dans le discours des hommes politiques congolais, un concept globalisant qui désigne à la fois les militants du P.C.T. dans une circonscription, un quartier, un arrondissement, une section du parti, une commune, les masses paysannes, le peuple ou le groupe ethnique...

L'instrumentalisation des associations communautaires apparaît, de prime abord, comme une nécessité dans la dynamique du système politique et comme une manifestation de l'osmose entre les gouvernants et les administrés. Ce qui reviendrait à dire qu'elles ont une liberté d'activité et qu'elles participent volontairement aux événements politiques du pays. En réalité, le système politique occulte une contrainte sous-jacente exercée sur ces associations pour faire en sorte que le rapport entre la

'base' et les dirigeants apparaisse normal. Comme dans une démocratie de type occidental où les hommes politiques sont élus par la population et sont son représentant dans les institutions. Leur représentativité politique et leur action sont légitimées ou approuvées et sont refusées ou sanctionnées par une élection démocratique. Cette conception au Congo du pouvoir ou de la relation entre les hommes politiques et la population est traduite symboliquement par des slogans et devises comme 'Tout pour le peuple rien que pour le peuple', 'Le pouvoir par le peuple et pour le peuple'.

L'instrumentalisation des associations à Brazzaville consiste à faire d'elles un des supports politiques et symboliques de la dynamique du pouvoir d'une part ; et à les utiliser comme un moyen de montrer l'influence sociale ou la représentativité communautaire de l'homme politique c'est-à-dire au sein de la base du P.C.T. d'autre part. Comme support politique et symbolique, il s'agit pour le groupe de danse de vulgariser le projet socio-économique et politique du régime, de valoriser ses réalisations à la base du P.C.T. C'est ainsi que les associations utilisent souvent les chansons dans lesquelles elles font l'éloge du pouvoir et de ses principaux acteurs. Quand elles deviennent critiques à l'égard de ce même pouvoir, elles sont aussitôt sanctionnées. Tandis que la représentativité et de l'influence communautaire se traduisent souvent par une sorte d'appropriation de l'association par un homme ou un groupe d'hommes politiques. Dans ces conditions, l'association n'est plus une propriété indivise des membres.

Dans le système monopartiste qui régna au Congo de 1963 à 1992 (et dans beaucoup de pays africains), cette sorte d'appropriation des associations est caractérisée aussi par la politisation de leur direction, une orientation imposée de leur activité par rapport à l'idéologie du régime, une valorisation élogieuse du pouvoir dans le contenu des chansons et la participation aux diverses manifestations politiques. A travers cette conception du pouvoir se profile toujours l'idée selon laquelle les hommes politiques sont au service du peuple. Mais l'appropriation politique des associations communautaires à Brazzaville prend une dimension particulière pour celles constituées par certaines communautés originaires de la Cuvette. Cette particularité repose essentiellement sur la personnalisation et voire une 'ethnisation' du pouvoir par les trois chefs d'Etats, par certains ministres et hommes politiques originaires de cette région (entre 1968 et 1992). Elle a eu pour corollaire une appropriation affirmée du pouvoir par la communauté ethnique à Brazzaville. Elle va se caractériser par un soutien mécanique de la communauté d'origine de ou des hommes politiques et une identification réciproque entre les hommes politiques et les membres de l'association ethnique. C'est le cas du groupe Itouri-ikanga des Mbochi de Boundji dont la femme d'un chef d'Etat fut l'une des responsables au milieu des années 70 ; du groupe Ekongo des kouyou dirigé pendant plusieurs années par un ministre ; du groupe Ovouniki-Mbéli des Mbéli dirigé pendant plus de 3 ans par un maire d'arrondissement (qui sera élu quelques années plus tard Député-Maire de Brazzaville). Cette mainmise des hommes politiques sur les directions des associations traduit surtout leur volonté de se valoriser d'abord au niveau de leur communauté d'origine ; puis au niveau des institutions du pouvoir.

Enfin l'instrumentalisation des groupes de danse est surtout caractérisée par l'attribution des dons par le P.C.T. qui est une mise sous dépendance. L'octroi du matériel moderne de musique (mégaphone, microphone, des guitares électriques, enceinte

acoustique...), des sommes importantes d'argent, des tenues vestimentaires par le P.C.T. aux associations, l'enregistrement radiophonique de leurs chansons et les voyages à l'étranger dont le coût est la charge de l'Etat, leur participation aux émissions de la télévision et de la radio nationales, leur participation imposée et régulière aux multiples manifestations nationales et locales... sont les aspects les plus visibles de la mainmise du pouvoir politique sur les groupes de danse ethnique. Ce comportement limite leur marge de manoeuvre.

S'agissant de l'association Ovouniki-Mbéti, il est intéressant d'analyser les objectifs que s'étaient assignés ses fondateurs pour saisir la contradiction entre leur motivation initiale et son instrumentalisation par certains hommes politiques Mbéti. Il est créé à Brazzaville le 1<sup>er</sup> septembre 1975, une **Association d'Entraide Mutuelle** dénommée Ballet Traditionnel 'Ovouniki-Mbéti' (B.T.O.M), conformément aux textes en vigueur notamment la loi du 1<sup>er</sup> juillet 1901, la loi N°19/60 du 11 mai 1960, toutes relatives aux contrats d'Association. L'Association créée est dénommée 'Le Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbéti' (B.T.O.M.) qui regroupe les ressortissants des Districts d'Ewo, Kellé, Mbomo, P.C.A. d'Etoumbi et de Mbama sous l'initiative de Monsieur Okissi Joseph, Président fondateur' (Art 1er du Statut, p 1). Leur motivation est explicitement clarifiée dans le préambule du règlement intérieur de l'association. ' Si la vie dans les agglomérations urbaines désagrège les liens familiaux et ethniques, il n'en demeure pas moins vrai que les traditions et les coutumes elles aussi à cause du brassage humain, des influences extérieures et certains mécanismes internes subissent des métamorphoses, si elles ne sont pas canalisées, risquent de connaître des aboutissements malheureux. Il convient de rappeler ici que la solidarité qui a toujours caractérisé la vie au village et dans notre société traditionnelle a disparu. Ainsi, la création de la mutuelle dénommée Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbéti (B.T.O.M) est la conscientisation d'une nécessité longtemps ressentie par les Mbétis résidents à Brazzaville, afin de consolider les liens de fraternité, l'unité nationale, l'esprit patriotique et l'amour pour le travail puis de faire valoir leur culture' (préambule du règlement intérieur, p 1).

Précisons que l'association Ovouniki-Mbéti est inspirée essentiellement du Ndjobi tant au niveau des chansons, de la danse, des accessoires de danse, des tam-tams... Sauf l'organisation et le fonctionnement de sa direction sont fondés sur les dispositions législatives relatives aux associations en milieu urbain. Ces dispositions ont conduit les fondateurs de l'Ovouniki-Mbéti à soustraire de son fonctionnement tous les rituels sacrés du Ndjobi pour n'en garder ceux qui sont liés à la socialisation, à la distraction et à la valorisation de la culture Mbéti. C'est pour cela qu'il est l'affaire de tous les Mbéti à Brazzaville : initiés et non-initiés, hommes et femmes, ouvriers et fonctionnaires... D'ailleurs son fondateur Okissi n'était pas initié au Ndjobi à l'époque de son initiative. Et l'idée de faire de l'Ovouniki-Mbéti une affaire de tous les Mbéti répond à la fois aux objectifs affichés dans son statut et son règlement intérieur, et à la nécessité éprouvée par les Mbéti de Brazzaville de se démarquer des Ngaré avec lesquels ils ont en commun la danse de Lénguéké et certains aspects culturels. La danse lénguéké, par exemple, est souvent une source d'amalgame entre les deux groupes ethniques. D'où la précision symbolique dans la formulation du nom Ovouniki-Mbéti qui signifie le rassemblement des Mbéti.

Mais la vocation d'entraide mutuelle et de rassemblement des Mbéti clairement stipulée dans le statut et le règlement intérieur de l'Ovouniki-Mbéti définie sera dévoyée à des fins politiques par certains membres de cette communauté. Notamment par G. Emouéngué, instituteur de formation et membre du P.C.T, qui avait acquis une expérience d'agent de propagande politique consécutive à une formation idéologique dans un pays de l'Europe de l'Est et à l'animation des émissions politiques à la radio nationale... Il a enseigné pendant quelques années la philosophie marxiste dans un lycée de Brazzaville avant de devenir Maire du 5<sup>e</sup> Arrondissement de Brazzaville.

C'est à partir de l'assassinat du président Marien Ngouabi (le 18 mars 1977) et de l'émotion qu'il suscita que l'Ovouniki-Mbéti, comme la plupart des groupes de danse de Brazzaville, participe au concert de louanges à l'endroit du pouvoir et à l'illustre disparu et à la stigmatisation de l'impérialisme accusé officiellement d'avoir armé ses valets pour commettre cet acte'. Mais l'instrumentalisation des associations ethniques prend une ampleur exceptionnelle au lendemain du 5 février 1979 après l'éviction du pouvoir de J.J Yombi-Opango (qui incarnait la bourgeoisie compradore selon la campagne menée par les membres pour justifier son limogeage), l'incarcération en prison de ses partisans et l'installation du Comité Préparatoire chargée de préparer le congrès extraordinaire du P.C.T. du 24 au 31 mars 1979. Il est dirigé par l'ancien Vice-Président du C.M.P. Dans ce contexte politique, les structures de propagande du P.C.T., la troupe nationale du théâtre et les groupes de danse retrouvent un rôle déterminant. Leur rôle sera de légitimer le limogeage de J.J. Yombi-Opango et la nécessité de changer le régime. Cette campagne de légitimation du Comité préparatoire a été parfaitement organisée par la troupe nationale de théâtre dans une émission appelée ' scène de vie courante'. Elle s'est illustrée par une caricature des partisans du Président déchu et une stigmatisation de leur comportement ostentatoire et licencieux. Elle avait même attribué le sobriquet *Molinga* (la fumée en langue Lingala) à un personnage imagé du pouvoir. Et la célèbre phrase '*Molinga akomi civile, chemise ya nylon énzuluki*' qui symbolise depuis 1979 le délabrement matériel de certains anciens hommes politiques.

Traduction littérale : Molinga est devenu civile, la chemise en nylon est délavée.

Cette phrase ironisait sur le sort des anciens responsables politiques et administratifs du régime déchu. Ils étaient des intouchables, des omnipotents qui sont redescendus très bas au point qu'ils sont devenus méconnaissables, même par leurs tenues vestimentaires.

Il faut dire que l'instauration d'un régime d'exception par la junte militaire au pouvoir après l'assassinat du Président M. Ngouabi avait, selon N. N membres du P.C.T., étouffé la dynamique du parti. La ferveur révolutionnaire des membres du parti avait cédé le flanc à une torpeur consécutive à cet acte odieux. C'est comme s'il (M. Ngouabi) avait emporté toutes nos espérances avec lui. L'annonce de la chute du régime Yombi et de la tenue d'un congrès extraordinaire du P.C.T. a servi de déclic. Les Congolais avaient retrouvé l'ambiance des grandes kermesses organisées par le pouvoir. Et toutes les structures du parti comme l'U.J.S.C., l'U.R.F.C., la C.S.C., l'A.C.A.P..., les groupes de danse ont retrouvé leur rôle dans la dynamique du parti. Dans ces conditions, les grandes manifestations publiques sont redevenues, par extrapolation, un élément important dans le fonctionnement du P.C.T. Elles sont essentielles dans le rapport entre les gouvernants

et les gouvernés dans la mesure où elles apparaissent, par la participation faible ou forte de la base, comme un indice de la popularité des hommes politiques'.

Elles pouvaient rassembler plus de 100 000 personnes et transformaient en plébiscite pour le pouvoir. Cet engouement populaire pour ces événements se soldait parfois par des morts et des blessés. Ce fut le cas lors d'un meeting organisé la mairie d'Ouézé, quelques jours avant le congrès de mars 1979, présidé par le Capitaine Florent Ntsiba (ancien porte-parole du C.M.P. et membre du comité préparatoire du congrès extraordinaire du P.C.T.). Il eut 3 morts et plusieurs blessés. L'une des victimes avait succombé à une crise cardiaque pendant qu'il dansait ; les deux autres étaient tombées d'un arbre quand la branche cédait sous leur poids de ceux qui étaient assis.

Dès lors, on saisit l'importance accordée par le pouvoir politique aux groupes de danse ou aux grandes kermesses dans la perspective de sa légitimation et de sa prise de distance avec l'ancien régime. C'est aussi pour donner l'impression que les futurs dirigeants seront les représentants du peuple et que le pouvoir sera en osmose avec celui-ci. Dans cette perspective, la réussite d'une manifestation servira de tremplin pour les principaux organisateurs.

Concernant l'instrumentalisation de l'Association Ovouniki-Mbéti, elle peut être étayée par deux faits politiques qui ont lieu à Brazzaville entre 1982 et 1991 et ont focalisé pendant un certain temps l'attention de l'opinion publique. Ils ont aussi mis en évidence de l'importance de cette association pour certains protagonistes de ces affaires. Il s'agit de la déstabilisation politique de G. Emouégué, Député-Maire de Brazzaville par ses adversaires au sein du P.C.T. et la tentative d'arrestation par le pouvoir des auteurs d'une note acerbe (sous l'étiquette des Associations Mutualistes des Ressortissants de la Cuvette-Ouest) au président de la République en août 1990.

La déstabilisation de G. Emouégué avait commencé par une rumeur persistante véhiculée dans tout Brazzaville annonçant le limogeage du député-maire avant le terme de son mandat de cinq ans. Cette rumeur reposait sur deux arguments très pertinents dans un système marxisant : le détournement des fonds publics et l'incompétence. Ses adversaires concentraient leurs critiques sur la construction de sa villa de plus de 25 pièces (selon ses détracteurs et la rumeur publique) et le détournement des fonds de la société des transports en commun de Brazzaville (S.T.B.). Ainsi la villa de G. Emouégué située dans le 'quartier pétrole' (désigné ainsi parce qu'il avait connu une évolution considérable pendant le boum pétrolier des années 80 et beaucoup d'hommes politiques avaient construit des villas) était devenue **tout Kellé et Pegaso**, le nom du constructeur espagnol des bus de la S.T.B était décliné en 'Pendant (pour le P) qu'Emouégué (pour le E) gaspille (pour le Ga) Sassou (pour le S) et observe (pour le O) '. Les graffitis portants cette phrase étaient régulièrement inscrits sur les bus couverts de poussière lors des escales du Marché Total à Baongo, à Makélékélé ou à Moukondo.

Kellé est le chef-lieu de la préfecture du même nom où les Mbéti sont originaires. 'Or désigner la villa de G. E. par tout Kellé est, selon un ancien secrétaire aux relations extérieures de l'Ovouniki-Mbéti, implicitement dire qu'elle appartient à sa communauté d'origine et qu'elle peut s'y abriter. C'est surtout signifier la faiblesse numérique et politique des Mbéti à Brazzaville. C'est enfin identifier les Mbéti à l'ostentation et à la

démémoire de l'homme politique. Les Mbéti se sentaient concernés par cette campagne qui vise un des siens et se voyaient dans l'obligation de le soutenir'. L'affaire G. E. était en passe de devenir une affaire ethnique – comme le furent l'assassinat du président M. Nguabi attribué au capitaine de l'armée Kikadidi d'origine Kongo qui jeta l'opprobre sur tous les Kongo ou le limogeage. Ils étaient tous des assassins. Ceux en qui il ne fallait pas faire confiance. Allusion faite à l'épouse (kongo) du défunt chef d'Etat qui aurait trahi son époux au profit des siens. Cette allusion est aussitôt relayée dans les arrondissements de Poto-Poto, Ouénzé, Talangaï dans une phrase d'une des chansons du groupe Itouri-Ikanga : '*Bangouna babomi Marien*: les ennemis ont tué Marien'. Cette phrase a été déformée en '*Bakongo babomi Marien* : les Bakongo ont tué Marien'.

Le soutien des Mbéti à G. E. ' a consisté, selon B. L. ancien Secrétaire chargé des relations de l'Ovouniki-Mbéti, en une démarche (de la direction de l'association) visant à obtenir l'accord des groupes de danse les plus importants de Ouénzé, de Poto-Poto, de Talangaï et de Mounjali pour qu'ils ne participent pas à la campagne de déstabilisation contre le Maire. Nous avons offert des dons à ces associations comme gage'.

La deuxième phase de la réaction contre la déstabilisation du député-maire fut l'organisation par les dirigeants d'Ovouniki-Mbéti (sous l'initiative de ce dernier) d'une soirée de danse à son siège de Talangaï. Elle se transformait en plébiscite pour le député-maire de Brazzaville. Les participants y dénonçaient aussi les malversations financières organisées par les détracteurs de G.E et connues des Brazzavillois.

La mobilisation des Mbéti et de ses partisans a-t-elle influé sur l'éviction annoncée de G.E. du poste de maire de Brazzaville ou sur sa carrière politique. Répondre à cette question par l'affirmative ou la négative serait un peu simpliste. On peut néanmoins observer qu'il a été relevé de ses fonctions de maire et nommé ambassadeur en Chine. Beaucoup d'autres facteurs sous-jacents doivent être pris en compte pour expliquer ou analyser certaines décisions politiques. Il importe aussi d'insister sur l'importance de la rumeur politique au Congo. Elle est souvent organisée par les hommes politiques pour jauger son impact public et politique d'un acte pour agir par la suite. On peut citer en exemple la rumeur persistante à Brazzaville en novembre 1978 évoquant le désaccord entre le Vice-Président du C.M.P et un de ses membres Pierre Anga et annonçant l'éviction du second. La rumeur sera confirmée avant la fin de l'année 1978 par la suspension du C.M.P. du Capitaine Anga.

L'opposition à la tentative d'arrestation des auteurs de la note (voir annexe) au chef de l'Etat en août 1990 (dont le contenu ne lui avait pas plu) marque un tournant dans la dynamique de l'association Ovouniki-Mbéti. Car les auteurs de la note sont tous originaires de l'actuelle Cuvette-Ouest et appartiennent aux groupes ethniques Kota, Mbéti, Mboko et Tégué. Ils agissent sous le couvert des associations Lessampari, Oyessi et Bana-Mbomo qui regroupent les membres des groupes ethniques ci-dessus. Et devant la menace de plus en plus pressante de leur arrestation par la police politique, les auteurs de la note voulaient susciter autour d'eux un élan de sympathie ethnique en donnant l'impression que leur action servirait la cause de ces communautés. Leurs membres à Brazzaville devaient s'unir pour s'opposer par tous les moyens à l'action de la police politique. Mais comme les associations Lessampari, Oyessi et Bana-Mbomo n'ont pas encore acquis la notoriété équivalente à celle de l'Ovouniki-Mbéti, ils s'adresseront aux

dirigeants de celle-ci pour organiser une manifestation unitaire publique. Les signataires ont réussi à faire accepter à certains membres de leurs communautés que le pouvoir politique s'acharne sur les leurs sans de véritables raisons. Cette conviction fit que l'opposition à la tentative d'arrestation des signataires s'est constituée autour de deux axes : la surveillance par les partisans du mouvement de la villa dans laquelle se tenaient les réunions du collectif des associations des originaires de la Cuvette-Ouest et où les dirigeants du mouvement étaient rassemblés pour qu'ils ne soient pas interpellés par la police ; l'action publique fut l'organisation d'un rassemblement public au siège d'Ovouniki-Mbéli. Il eut pour objet de rendre publique la tentative d'arrestation qui n'était connue que des seules personnes concernées. Au cours de la manifestation, les orateurs s'efforçaient de démontrer l'importance de la démarche des signataires de la note au Président et le risque qu'ils encouraient si leurs communautés d'origine ne se mobilisaient pas pour eux.

Rappelons que ce type d'action avait déjà conduit en prison deux hommes politiques Koukouya et Ngangoulou (M. Miérassa et M. Ngongara) pour sédition et tentative de renversement des institutions. Cette qualification, dans la phraséologie du pouvoir, montre la gravité de l'acte dont la sanction devant les tribunaux d'exception est souvent l'emprisonnement pour une décennie. Ce que redoutaient les Mbéli était à la fois l'élimination physique des leurs et la marginalisation définitive de leur élite dans les institutions nationales en cas d'échec de leur action. Il faut souligner que les auteurs de cette note dramatisaient leur situation pour paraître comme des martyrs du pouvoir. Enfin de compte, le pouvoir abandonna sa décision qui a été considéré comme une victoire des opposants. En réalité, il faut interpréter cette décision du pouvoir dans la perspective de l'effondrement du bloc communiste et de l'U.R.S.S. et du fameux sommet franco-africain de la Baule où le président F. Mitterrand demandait aux chefs d'Etat africains de démocratiser leur régime. Il faut aussi inscrire l'abandon de l'arrestation des signataires de la note dans un souci d'apaisement parce que le Congo connaissait beaucoup de mouvements sociaux et la fragilité du pouvoir devenue trop perceptible.

Ces deux exemples montrent l'importance que les hommes politiques ont donné aux associations communautaires à Brazzaville au point qu'elles apparaissent dans certains cas comme des groupes de pression. Elles sont devenues le lieu d'expression des catégories sociales qui ne participent à la gestion du pouvoir. C'est ainsi qu'elles mènent, dans leurs chansons, une réflexion critique sur le fonctionnement du système politique, le népotisme, le sectarisme, les abus de pouvoir, le détournement des fonds publics, l'inimitié ou la trahison en politique... Le changement d'orientation des groupes de danse n'étant pas du tout apprécié des hommes politiques est sanctionné. Ainsi l'interdiction d'activité du groupe Ekongo (des Kouyou) par le Comité préparatoire du Congrès extraordinaire du P.C.T. le 10 avril 1979 à Brazzaville pour l'organisation d'une manifestation publique (dans la nuit du 5 au 6 février 1979) en soutien au Président déchu et l'interdiction de diffusion sur les antennes de la radio nationale d'une des chansons du groupe Itouri-Ikanga ont été les sanctions les plus symboliques touchant les groupes de danse.

Ces groupes de danses de témoignaient leur soutien au Général Yombi-Opango (évincé de la Présidence de la République le 5 février 1979) et de stigmatiser cette sorte de trahison de son successeur (qui fut la 2<sup>ème</sup> personnalité du régime pendant 21 mois).

Mais la chanson du groupe Itouri-Ikanga (des Mbochi de Boundji) intitulée *Avogo badja ako awoura tsé obégué* a été explicite et visait le président du comité préparatoire du Congrès extraordinaire

Traduction littérale de la chanson : Les souris qui mangent les pieds viennent du dessous du lit.

En d'autres termes ' les traîtres sont toujours les proches de la victime '. Allusion faite aux liens qui existaient entre le président et le vice-président du Comité militaire du parti avant l'événement politique du 5 février 1979 et au comportement du second à l'égard du premier. La chanson dénonce la trahison et l'inimitié en politique. Elle fait remarquer que la confiance n'exclut pas le contrôle. Les partisans de l'ancien président lui reprochaient sa confiance aveugle envers son vice-président qui a permis à ce dernier de s'emparer du pouvoir.

Les associations communautaires n'ont qu'une influence symbolique dans la mesure où elles ne participent à l'élaboration du projet social ou de la politique du pays. Mais elles sont à la faveur de certains événements politiques une sorte de **partis ethniques** jouant le rôle dévolu aux syndicats et aux groupes de pression. Cette transposition de rôle fait du P.C.T. une sorte de confédération d'associations ethniques et du gouvernement celle des régions; d'où l'institutionnalisation du système de cooptation de certaines personnalités qui ne sont pas représentatifs de leur communauté ou de leur région d'origine.

L'analyse de l'instrumentalisation du Ndjobi à Brazzaville met en évidence son importance dans le vécu des Mbéti (même éloignés de leur région d'origine) et celle des groupes ethniques dans les mécanismes d'organisation du pouvoir politique au Congo. Et ce malgré la focalisation du pouvoir sur l'unité nationale qui a tendance à occulter l'affirmation ethnique. Il est aussi intéressant d'observer que les Mbéti de Brazzaville –initiés et non-initiés, femmes et hommes- se sont appropriés le Ndjobi au même titre que ceux du monde rural ; au point que l'assimilation du Ndjobi à une association de sorciers véhiculée par le pasteur Ambéni et certains Mbéti n'ont pratiquement aucun répondant à Brazzaville. Mais cette tendance à s'identifier au Ndjobi peut avoir des incidences négatives lorsque, par exemple, un Mbéti ou un initié a un comportement répréhensible par la norme du Ndjobi.

Enfin, l'instrumentalisation des associations dans les villes est très manifeste au Zaïre (actuel R.D.C.) avec le groupe Salongo... ou au Gabon avec le groupe Kounabéli...) et probablement dans d'autres pays d'Afrique. Elle est devenue le faire-valoir d'une certaine osmose entre les hommes politiques et la population ; donnant ainsi une forme particulière à cette relation et donnant au pouvoir une certaine crédibilité sociale.

## Conclusion

L'originalité du Ndjobi est caractérisée par son ambivalence. Il est identifié à la fois comme un danger social et comme une structure du système Mbéti. En effet le Ndjobi est, selon les initiés, un danger social que seuls les *Mvandé* sont capables de circonscrire et de contenir dans des limites bien définies, et de transformer en une force bénéfique pour la communauté tout entière. Cette dangerosité est symbolisée par l'éloignement du *fouoyi* et du *nkobè* du village, par les mesures préventives et les interdits liés à leur fonctionnement et à l'organisation des principaux rituels réservés aux initiés, par l'usage des objets symboliques (censés être dangereux pour les non-initiés) lors des rituels publics, par la catégorisation des initiés et surtout par la non-adhésion des femmes et des adolescents. Les femmes et les adolescents, étant considérés comme vulnérable face au danger du Ndjobi, doivent être protégés par les hommes pour les unes et les adultes pour les autres.

L'usage des objets rituels, qui contiennent et font exprimer cette dangerosité, renvoie à un pouvoir magique, omniprésent, impartial et transcendant. Et pourtant le contrôle de ce pouvoir conçu par l'homme lui échappe dès que sa dynamique est enclenchée. Il ne peut non plus modifier son orientation. Ce qui sous-entend sa supériorité et son indépendance face à l'homme. Ses deux caractéristiques donnent au Ndjobi l'apparence d'une création divine et surtout rendent crédible l'idée de sa dangerosité et de sa transcendance. C'est aussi la transformation de ce danger en une force bénéfique pour tous les Mbéti et en un instrument de lutte contre la sorcellerie qui différencie le Ndjobi d'une association de sorciers ou d'une pratique sorcellaire. Mais il demeure un danger pour les déviants, les sorciers et pour les esprits maléfiques.

Malgré sa dangerosité, les Mbéti considèrent le Ndjobi comme une structure indispensable à la dynamique de leur système. C'est pourquoi, il est une propriété indivise des Mbéti (initiés et non-initiés) comme le sont leur langue, leur histoire, leur mode de stratification... Il intervient dans divers domaines de la vie du Mbéti. C'est à ce niveau qu'on peut situer les raisons de son rapide essor dans le pays. C'est aussi à travers ses raisons qu'il faut saisir l'identification des Mbéti à cette société initiatique et le rôle de plus en plus important qu'ils lui attribuent dans leur système.

L'ambivalence du Ndjobi repose aussi sur son mode d'adhésion. L'adhésion au Ndjobi est à la fois volontaire et contrainte. Cette double caractéristique est souvent méconnue des groupes ethniques non-Mbéti ou non-Tégué... Ces groupes privilégient souvent le principe de la contrainte. Si bien qu'ils ont recours au Ndjobi en cas de conflit intra-lignager ignorant qu'une personne soupçonnée d'un acte de sorcellerie, par exemple, a le droit de refuser les épreuves ordaliques qui nécessitent avant tout l'initiation des protagonistes. Tout comme les Mbéti qui n'appliquent pas, en cas de conflit, le principe de la liberté de choisir une démarche à sa convenance sans être contraint à l'initiation. Ce comportement des Mbéti et des non-Mbéti peut être expliqué par la forte pression exercée par les membres de leurs lignages sur les protagonistes et par l'impression qu'appliquer les principes de la liberté de choisir et de la non-contrainte sous-entend une reconnaissance implicite de sa responsabilité dans un acte délictueux. Accepter l'initiation c'est surtout affirmer sa personnalité. En ce sens l'initiation n'est plus un acte volontaire mais un acte subi. Et privilégier la contrainte au détriment d'autres principes laisse souvent penser que le fonctionnement du Ndjobi est fondé sur la contrainte, la violence et la privation de droit. Ce qui donne aussi l'impression que la personne soupçonnée subit la loi du Ndjobi sans avoir une voie de recours. Dans ces conditions, le Ndjobi devient un instrument partial contrôlé par les initiés. Cette appréciation va à l'encontre de la perception des groupes ethniques qui le pratiquent.

En outre, l'originalité du Ndjobi provient de la nature de la danse qui, naguère, était organisée sous forme de rite précédant les razzias, les guerres inter-ethniques ou tout acte symbolique pouvant avoir des conséquences dramatiques. Dans ces conditions, elle avait pour objet de démontrer la force des organisateurs, de les protéger contre la force maléfique des ennemis en la neutralisant. C'est pour cela que les officiants de ce rite utilisaient des objets symboliques considérés comme dangereux ; notamment le feu, l'ossèlè, des *amvouli*, des *antsiémi*, les objets et des mixtures maléfiques, et diverses invocations qui font appel aux pouvoirs mortels de certains esprits mythiques, ancestraux, gémellaires... Elle caractérisait aussi l'importance, la gravité ou la solennité d'un événement tel que l'intronisation d'un chef clanique, ses obsèques ou celles d'un chef lignager, la capture d'un troupeau de buffles ou de phacochères... Aujourd'hui la danse du Ndjobi est l'unique moment public où les Mbéti (les Mvandé-officiants) utilisent encore ces objets symboliquement dangereux et où ils abordent publiquement et sans détours le thème de la mort d'un déviant ou de la sanction mortelle. La mort d'un déviant est considérée comme une sanction normale correspondant à la faute commise. C'est par cette dramatisation publique à travers les invocations, l'appel à la sanction mortelle que les Mvandé confirment publiquement la dangerosité du Ndjobi et donnent l'impression qu'il est une association de sorciers. D'ailleurs leur comportement a pour objet d'entretenir

---

une sorte de psychose de l'insécurité et de signifier le recours systématique au Ndjobi grâce à son pouvoir infaillible, inépuisable et fiable. Ce qui n'est pas de nature à clarifier les choses mais plutôt à les rendre complexes.

C'est aussi parce que la société initiatique Ndjobi est l'une des composantes du système magico-religieux et du système structurel Mbéti la plus actualisée, dynamique et représentative de l'ethos Mbéti qu'elle est spécifique. Elle est la plus actualisée dans la mesure où elle a connu plusieurs changements et adapté, dans le temps et dans l'espace, sa philosophie, son organisation, son fonctionnement, certains objectifs, son mode d'action, ses catégories normatives... par rapport aux attentes sociales, aux rapports inter-ethniques et interraciaux ou interinstitutionnels et aux phénomènes sociaux. Cette actualisation se caractérise par la diversité de ses versions et sa multifonctionnalité qui reflètent la complexité de la réalité sociale. Ainsi le Ndjobi est, par exemple, passé du statut de société initiatique à celui d'association ethnique et de groupe de pression dans le système politique congolais par le biais de l'association *Ovouniki-Mbéti* à Brazzaville; ou du statut de société initiatique réservée à une catégorie sociale donnée à une société initiatique populaire, d'une structure de renforcement du pouvoir à un appareil de lutte contre les attaques en sorcellerie, de sécurisation et de protection des hommes... Cependant elle a conservé une constance dans ses fondements, dans l'usage de ses objets symboliques et surtout dans la composition de ses mixtures et de sa puissance magique.

Le dynamisme du Ndjobi est caractérisé par son actualisation, son adaptation aux multiples changements sociaux, politiques, culturels et économiques intervenus au Congo et au Gabon, son instrumentalisation politique à Brazzaville et par son impact intra et extra-ethnique. Notamment dans la lutte contre les différentes formes d'attaques en sorcellerie, la thérapie des maladies et le règlement des conflits liés à ce phénomène... qui ont longtemps été des faiblesses du système Mbéti, et où les Mbéti étaient tributaires du savoir-faire des devins-guérisseurs des groupes ethniques Kouyou, Makoua, Mbochi... Or depuis une vingtaine d'années, cette tendance s'est inversée au profit des Mbéti, c'est-à-dire du Ndjobi (jugé fiables par ces derniers) ; faisant de lui un antidote universel contre les différents types d'agressions sorcellaires chez ces groupes ethniques et chez les Mbéti. Tout comme le Mbéti est redouté et redoutable pour son pouvoir magique.

Enfin, le Ndjobi est un des éléments le plus représentatif de l'identité Mbéti par lequel tous les autochtones s'identifient et sont identifiés par les autres groupes ethniques de la Cuvette et du Congo. Cette identité est caractérisée ici par la nature de sa danse, par l'usage de la langue Mbéti comme langue religieuse, par le type et le contenu des chants, des contes, des légendes, par l'usage des objets symboliquement dangereux (comme les antsiémi et les amvouli, le feu...) lors des rituels publics et par l'évocation des esprits ancestraux, gémellaires et cosmiques Mbéti qui reflètent la vie, l'histoire, les habitudes, la manière de s'exprimer, d'agir des Mbéti ou leur conception du monde et de l'être, leur mode d'organisation du système magico-religieux, leur mode de stratification sociale... C'est pour cela qu'il est défini comme la synthèse des différents constituants du système général Mbéti. Cette diversité débouche sur une multifonctionnalité focalisée sur la socialisation, l'éthique, la lutte contre les différentes sortes de sorcellerie, la sécurisation et la protection des hommes, le règlement des conflits spécifiques à la sorcellerie, le

traitement de certaines maladies, le contrôle social, la moralisation de la vie publique, la valorisation des capacités naturelles de l'homme au détriment des objets magiques dans la production des biens matériels, la réhabilitation du système lignager... C'est à travers cette multifonctionnalité et la fiabilité de ses rituels que le Ndjobi a connu un essor rapide dans le pays Mbéti, ayant en outre des incidences extra-ethniques considérables. Les multiples initiations des membres des autres groupes ethniques du Congo sont probablement l'un des indices de la perception positive qu'ils ont du Ndjobi. Ainsi le rituel ordalique (l'un des plus pratiqués) a permis dans la plupart des cas de résoudre des affaires de suspicion ou d'accusation d'agressions sorcellaires qui ont souvent détérioré les rapports sociaux dans un village ou un lignage...

C'est dans le domaine de la socialisation que l'on observe les effets du Ndjobi tant chez les initiés que chez les non-initiés Mbéti, par exemple, résidant en ville. On constate que malgré leur éloignement du pays d'origine, ces derniers respectent scrupuleusement les catégories normatives du Ndjobi comme s'il y avait une épée de Damoclès magique suspendue au-dessus de leur tête. Cette société initiatique a réussi à imposer ses catégories normatives qui définissent la normalité comportementale et la déviance. Ce qui apparaît comme une violence normative limitant la liberté individuelle. Ainsi l'interruption volontaire d'une grossesse en ville (considérée ici comme un homicide volontaire quels que soient les motivations de son auteur homme ou femme) est devenue un facteur d'éloignement de certains citadins de leur terroir. Ils redoutent d'être victimes d'une sanction magique de retour au village pour ceux qui y ont momentanément échappé.

Mais la multifonctionnalité donne aussi une image contrastée du Ndjobi lorsque l'observateur ne peut établir la distinction entre une société initiatique et une association de sorciers dans le domaine très complexe des agressions sorcellaires. Car les secrets qui entourent les rituels importants de la première et les mécanismes de la réalisation des actes sorcellaires pour la seconde, leurs conséquences mortelles, la similarité de la symbolique de certains objets rituels rapprocheraient l'une de l'autre. Ce qui suscite beaucoup d'interrogations. Par exemple, comment le Ndjobi peut-il lutter contre les agressions sorcellaires sans être une association des sorciers? Comment les Mvande peuvent-ils maîtriser les mécanismes de la réalisation des actes maléfiques sans en commettre? Quelle est la différence symbolique entre la mort attribuée au Ndjobi et celle imputée au sorcier? Il suffit que les réponses à ces interrogations soient simplistes pour qu'il ait une confusion entre la lutte contre la sorcellerie par le Ndjobi (qui entraîne la mort du sorcier par exemple) et la mort d'une personne orchestrée par un sorcier où les deux utilisent des moyens inconnus de l'opinion publique. Ce type approche des phénomènes jette souvent le discrédit sur certaines structures du système ethnique. Disons que cette confusion n'a lieu pas d'être à partir du moment où l'analyse de la dynamique de ses deux phénomènes est approfondie.

En somme le Ndjobi est devenu au fil des années l'une des structures les importantes du système Mbéti qui a permis à la fois de le valoriser et de le pérenniser en dynamisant ses autres structures, et de le faire connaître chez d'autres communautés du Congo. Mais les incidences croissantes de l'exode rural, de la scolarisation et des mariages inter-ethniques ne vont-elles pas entamer son impact et modifier son évolution?

---

# ANNEXES

Les annexes sont composées uniquement des documents officiels ou rendus publics par les associations étudiées dans cette recherche. Il s'agit de la loi et du décret concernant la reconnaissance des religions et des associations religieuses au Congo, des statuts du Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbéti et de l'Associations des fraternités du Saint-Esprit au Congo. Il faut préciser que le Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbéti est une association de Brazzaville qui s'inspire essentiellement du Ndjobi. Mais j'ai préféré la nommer Association Ovouniki-Mbéti pour cette recherche afin de la rapprocher du sens que les Mbéti de Brazzaville lui donnent et de son instrumentalisation politique.

Concernant l'Association des fraternités du Saint-Esprit au Congo, elle a changé son nom et plusieurs fois ses statuts pour se conformer à la législation sur la liberté de conscience et de religion au Congo. Elle s'appelait ' la Secte du Saint-Esprit' en 1988 lors de sa création. J'ai utilisé dans la recherche le nom qui correspond à la réalité religieuse et sa dynamique.

N.B : Compte tenu des normes actuelles concernant la mise en forme informatique des thèses, j'ai repris les originaux des textes publiés ci-dessous ; tout en m'interdisant de reproduire les signatures des dirigeants d'associations et des hommes politiques.

**P. 8 JOURNAL OFFICIEL 1<sup>er</sup> octobre 1980**

## **ASSEMBLEE NATIONALE POPULAIRE**

**Loi N° 21/80 du 10 octobre 1980**, relative à l'application de l'article 18 de la Constitution sur la liberté de conscience et de religion.

L'ASSEMBLEE NATIONALE POPULAIRE A DELIBERE ET ADOPTE :

LE PRESIDENT DU C.C. DU P.C.T., PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE, CHEF DE L'ETAT, PRESIDENT DU CONSEIL DES MINISTRES, PROMULGUE LA LOI DONT LA TENEUR SUIT :

Art. 1<sup>er</sup>. – La liberté de conscience et de religion et de libre exercice de tous les cultes sont expressément garantie en République Populaire du Congo.

Art. 2- L'application des dispositions prévues à l'article 1<sup>er</sup> ne comportera pas d'autres restrictions que celles qui seront nécessaires au maintien de la sécurité et de l'ordre public.

Art. 3- Toute personne ou toute association se proposant soit d'établir un culte, soit d'ouvrir ou de construire un édifice consacré au culte ou à des activités religieuses en République Populaire du Congo, est tenue d'en faire la déclaration préalable au Gouvernement.

Cette déclaration adressée au Ministère de l'Intérieur ainsi qu'à l'administration de la région et du district de la situation du culte ou de l'édifice cultuel ou religieux, sera signée par le ou les dirigeants du culte pour l'ensemble du territoire congolais.

Art. 4- La déclaration visée à l'article 3 ci-dessus indiquera :

1.  
Les noms et domiciles des directeurs responsables.
2.  
Les lieux exacts où seront fixés les établissements.
3.  
La ou les langues utilisées pour les offices et cérémonies religieuses ou cultuelles.
4.  
Statuts et livres du culte. Toute modification de l'un des éléments indiqués ci-dessus devra faire l'objet de la déclaration visée à l'article 3 de la présente loi.
5.  
Les cérémonies du culte doivent être publiques.

Art. 6- Peut être interdit par décret l'exercice du culte qui n'a pas fait l'objet de la déclaration visée à l'article 3 ci-dessus ou pour lequel cette déclaration est incomplète ou inexacte ou qui est exercé par une secte, une association ou un groupement religieux dont les buts réels, l'activité ou les agissements se sont révélés contraires à l'ordre public ou à la moralité publique.

Art.7- Peut être interdit par décret l'exercice du culte qui n'a pas rempli les obligations prévues par les articles 3, 4 et 5 ci-dessus, ou qui est exercé par une secte, une association ou un groupement religieux dont les buts réels, l'activité ou les agissements se sont révélés contraires à l'ordre public ou à la moralité publique.

Art. 8- Les infractions aux mesures prévues par la présente loi seront passibles des peines d'emprisonnement d'un mois à un an et à des peines d'amende de 100.000 à

1000.000 francs ou de l'une de ces deux peines seulement.

Art. 9- Des décrets pris en Conseil des Ministres détermineront en tant que de besoin, les modalités d'application de la présente loi.

PRESIDENCE DU CONSEIL TRAVAIL-DEMOCRATIE-PAIX  
DES MINISTRES  
SECRETARIAT GENERAL  
DU GOUVERNEMENT

DECRET N° 84/154 du 7/02/84 portant application de la loi N° 21/80 du 10 octobre 1980, relative à l'exécution de l'Article 18 de la Constitution sur la liberté de Conscience et de Religion

LE PRESIDENT DU COMITE CENTRAL DU PARTI CONGOLAIS DU TRAVAIL,  
PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE, CHEF DE L'ETAT, PRESIDENT DU CONSEIL DES  
MINISTRES,

Vu la Constitution du 18 juillet 1979 ;

Vu la loi n°25/80 du 13 novembre 1980, portant amendement de l'article 47 de la constitution ;

Vu la loi n°21/80 du 10 octobre 1980 ; relative à l'application de l'article 18 de la Constitution sur la liberté de Conscience et de Religion ;

Vu le Décret n°79/154 du 4 avril 1979 ; portant nomination du Premier Minstre, chef du Gouvernement ;

Vu le Décret n°80/644 du 28 décembre 1980 ; portant nomination des Membres du Conseil des Ministres ;

Vu le Rectificatif n°81/016 du 26 janvier 1981 du Décret n°80/644 du 28 décembre 1980 portant nomination des Membres du Conseil des Ministres ;

Vu le Décret n°81/017 du 26 janvier relatif aux intérim des Membres du Gouvernement ;

Vu le Décret n°83/320 du 8 mai 1983 portant nomination d'un Membre du Conseil des Ministres ;

Vu le Décret n°83/771 du 11 octobre 1983 portant attributions et réorganisation du Ministère de l'Intérieur ;

Vu le Décret n°77/548 du 3 novembre 1977, portant création, attributions et organisation du Secrétaire Général à l'Administration du territoire ;

Le Conseil des Ministres entendu ;

DECRETE :

Art 1er : En dehors des sept (7) Associations religieuses ci-après :

Eglise Catholique ;

1.

- Eglise Evangelique du Congo ; 2.
- Armée du Salut ; 3.
- Eglise du Christ sur la Terre par Simon Kibangou ; 4.
- Tenrikyo ; 5.
- Comité Islamique du Congo (Musulman) ; 6.
- Mission Prophétique Lassy Zéphyrin ; 7.

reconnues par l'Etat Congolais, toute personne se proposant soit d'établir un culte, soit d'ouvrir un établissement ou un édifice consacré au culte ou à l'enseignement religieux en République Populaire du Congo, est tenue d'en faire une déclaration adressée au Ministère de l'Intérieur.

Une déclaration préalable et identique sera faite à l'administration de la Région, du District ou de la Commune de sa résidence.

Outre les renseignements exigés par l'article 4 de la loi n°21/80 du 10 octobre 1980, chaque déclaration fera connaître le nom, l'objet et le siège de l'Association ou de la Secte religieuse. Elle devra être accompagnée de la remise des statuts en deux (2) exemplaires.

Art 2- L'Association ou la Secte religieuse ne peut exercer son Ministère qu'après réception d'un récipissé dûment signé du Ministère de l'Intérieur.

Art 3- Les Associations ou les Sectes religieuses reconnues sont tenues d'informer le Ministère de l'Intérieur de tous les changements survenus dans leur administration, ainsi que toutes les modifications apportées à leurs statuts.

Art 4 – Tous groupements de fait, toutes sectes ou Associations religieuses exerçant en République Populaire du Congo depuis la promulgation de la Constitution du 8 juillet 1979, doivent cesser leurs activités sous peines de sanctions prévues à l'Article 8 de la loi N)21/80 du 10 octobre 1980 s'il ne se sont pas conformés aux dispositions du présent Décret deux (2) mois après sa publication.

Art 5 – Il ne peut être reconnu qu'une seule Secte ou Association religieuse pour un même prophète. Les sectes apparentées ne seront pas reconnues.

Art 6- L'utilisation des activités des Associations et Sectes religieuses à des fins personnelles est formellement strictement interdite.

Art 7- Pourront être dissouts par décret sans préjudice des poursuites judiciaires de leurs responsables, tous groupements, Associations et Sectes religieuses reconnus par l'Etat mais dont les buts réels, les activités ou les agissements se sont révélés contraires

à l'ordre public ou à la moralité publique.

**Art 8-** Sera punie des peines prévues à l'article 8 de la loi n° 21/80 du 10 octobre 1980, tout maintien ou toute reconstitution ou toute tentative de maintien ou de reconstitution d'une Secte ou d'une Association religieuse dissoute.

**Art 9** – Sont abrogées toutes dispositions antérieures contraires au présent décret, notamment le décret n°78/076 du 8 février 1978.

**Art 10-** Le Ministre de l'Intérieur est chargé de l'exécution du présent décret qui sera enregistré publié au Journal Officiel et communiqué partout où besoin sera, dans les conditions fixées par l'article 3, alinéa 2, et par l'article 4 de la loi n°21/80 du 10 octobre 1980./.-

Fait à Brazzaville, le 7 février 1984

PAR LE PRESIDENT DU COMITE CENTRAL

DU PARTI CONGOLAIS DU TRAVAIL,

PRESIDENT DE LA REPUBLIQUE, CHEF

DE L'ETAT, PRESIDENT DU CONSEIL DES

MINISTRES Colonel Denis SASSOU-NGUESSO

LE PREMIER MINISTRE Le Ministre de l'Intérieur

Chef du Gouvernement Colonel François Xavier KATALI

Colonel Louis Sylvain GOMA

Le Ministre de la Justice, Garde des sceaux

Capitaine Dieudonné KIBEMBE

Associations Mutualistes République Populaire du Congo

des Ressortissants de la Travail – Démocratie - paix

'CUVETTE –OUEST '

Bureau Coordinateur

N° 0/0 / AMRCO/BC Monsieur le Président de la République,

En République Populaire du Congo, notre pays, subsistent des traditions de solidarité familiale et culturelle dont l'une des manifestations est la création des Associations ou de Mutuelles d'entraide.

Dans ce cadre, nous, ressortissants de la partie occidentale de la région de la Cuvette, réunis en associations Mutualistes :

LESSAPARI pour le district d'Ewo

OYESSI pour le district de KELLE

BANA-MBOMO pour le district de MBOMO

Avec notre organe de Coordination, avons l'insigne honneur et le devoir patriotique de venir par la présente, apporter notre modeste contribution à la résolution pacifique des problèmes que traverse en ce moment notre pays.

Monsieur le Président,

L'examen attentif de l'histoire récente de notre pays amène à distinguer deux (2) politiques de développement socio-économique entreprises par les différents régimes en direction de l'Ouest de la Région de la Cuvette :

celle de 1960 à 1968

celle des années 70 à nos jours.

Autant dans la première période, cette partie de notre partie à bénéficié, au même titre que l'ensemble des autres régions, d'un certain nombre d'infrastructures socio-économiques modestes soient-elles, mais qui ont laissé la contrée sur un palier qui lui aurait permis de propulser le développement futur, pourtant la deuxième période lui connaît un degré d'arriération sans précédent.

En effet, depuis les années 70 jusqu'à ce jour, les populations de la Cuvette Occidentale sont restées en marge du développement du pays. Cette situation a engendré entre autres conséquences, le sentiment que cette partie de la Région de la Cuvette ne fait pas partie intégrante du territoire national congolais. Au délaissement socio-économique et communicationnel, s'ajoutent d'autres phénomènes conduisant à la frustration.

Cette situation a risqué d'émousser la conscience patriotique des couches profondes de la zone attirées par le Gabon tout proche où elle trouve le nécessaire vital (besoins de santé, pétrole, savon, sel, etc...). Cela a souvent provoqué une réaction violente des autorités congolaises (battue générale des populations du village de Obéli dans le district de KELLE en 1986 par exemple).

Aujourd'hui, il ne serait pas faux d'affirmer que les populations de la Cuvette occidentale ont été exclues de la gestion de la République depuis de vingt (20) ans.

Malgré ce bilan négatif, les populations de la Cuvette occidentale ont toujours manifesté leur disponibilité et leur modération. Dans l'intérêt du maintien de la paix, de l'unité et de la concorde nationales, on se souvient qu'elles ont répondu favorablement à l'appel de réconciliation des populations de la Cuvette lancé le 8 mai 1989.

Monsieur le Président,

La situation ainsi décrite n'est pas exclusive à la 'Cuvette Ouest'. En effet, plusieurs districts du pays présentent la même physionomie de régression : SEMBE, MAYAMA, MAYOKO, BAMBAMBA, KAKAMOUEKA...).

Cette situation de dégradation générale rend les populations nostalgiques de l'ère

coloniale et amèrement critiques de l'indépendance et de ses conséquences. A la désintégration socio-économique du pays s'ajoutent la confiscation des libertés fondamentales élémentaires, l'espionnage des citoyens par le pouvoir créant la peur et l'insécurité, le pouvoir personnel, l'infantilisation des citoyens, etc.

Monsieur le Président,

La situation politique est caractérisée par :

- un environnement international fait d'engouement des citoyens à plus de démocratie et de liberté ;

- les attentes du peuple congolais à sortir de la crise et ses aspirations légitimes à plus de démocratie et de liberté ;

- le désaveu et le rejet des conclusions de la 2<sup>e</sup> Session Ordinaire du Comité Central du Parti Congolais du Travail par sa base et les autres citoyens. La dureté des interventions des Membres du Parti lors des dernières descentes à la base des membres de la direction politique nationale, l'atmosphère de confusion au sein de la Confédération Syndicale Congolaise et 'La lettre Ouverte' du 07 juillet 1990 en sont une illustration.

- Monsieur le Président,

- L'attente du peuple congolais n'est pas la victoire d'un groupe sur un autre, mais la convergence des idées et des options en vue de la définition d'une plate-forme consensuelle, rationnelle, cohérente et vitale dont la finalité est l'instauration immédiate du multipartisme intégral.

- Aussi, la présente lettre se propose-t-elle de vous suggérer une approche qui devrait permettre au Congo de demeurer une terre de paix et de figurer parmi les grands Etats de ce vingtième (20) siècle finissant.

- La libération de tous les détenus politiques à l'occasion du double anniversaire de l'indépendance et de la Révolution, constitue, à n'en point couter, un pas important vers la réalisation de cet objectif. C'est à juste titre que cette mesure a été favorablement accueillie par l'ensemble des forces vives de la nation. Cependant, il convient de la faire suivre d'une mesure d'amnistie générale.

- Monsieur le Président,

- Pour poursuivre le processus de démocratisation de la société amorcé, les grandes lignes de la démarche suggérée sont les suivantes :

- Convocation urgente d'une session extraordinaire du Comité Central du Parti Congolais du Travail qui examinera le désaveu et le rejet des conclusions de sa deuxième

Session ordinaire par la base du Parti et les autres citoyens. Il serait hautement responsable que le Comité Central parviene aux résultats ci-après :

- sortir le débat sur les futures institutions de la République du cadre univoque, monopartisan du 4<sup>e</sup> Congrès Extraordinaire du Parti Congolais du Travail pour le soumettre à un débat plus large.
- faire tenir le 4<sup>e</sup> Congrès Extraordinaire du Parti Congolais du Travail pour que celui-ci se prépare à la compétition dans le cadre du multipartisme. Dans ce cas, les travaux préparatoires ne devront intéresser que les Membres du Parti, les Activistes de l'U.J.S.C- J.P. et les bureaux des Organisations de masse. Outre les statuts et le Programme, le Parti Congolais du Travail devrait s'atteler à concevoir et définir sa nouvelle stratégie de lutte pour la conquête et l'exercice du pouvoir à l'étape de la vie politique pluraliste aujourd'hui incontournable;
- arrêter les projets d'amendements à porter à la Constitution actuelle et à soumettre à l'Assemblée Nationale Populaire afin de permettre la création des autres partis et des Associations politiques.
- Convocation d'une session extraordinaire de l'Assemblée Nationale Populaire pour la modification des dispositions de la Constitution telles que suggérées ci-dessus. Après la promulgation des amendements selon la procédure d'urgence, il sied d'autoriser la création des autres partis et des Associations politiques.
- Convocation de la Conférence Nationale, cadre susceptible de libérer les énergies, favorable à la réconciliation nationale où chacun devra s'abstenir de penser que seules ses idées, son projet de société demeurent l'élément déterminant et exclusif de notre salut commun.
- Formation d'un gouvernement de transition dont le Premier Ministre sera le Chef de Gouvernement.
- Monsieur le Président,
- Ainsi que nous l'avons dit plus haut, ces quelques réflexions sont celles des populations de la Cuvette Occidentale dont la seule motivation est de contribuer à la recherche de solutions susceptibles d'éviter toute situation conflictuelle.
- Le faisant, ces populations sont d'avance convaincues que, toujours à l'écoute du peuple, vous prêterez attention à la démarche qu'elles vous suggèrent.
- Monsieur le Président,
- Les moments que l'Afrique vit présentement sont exaltants et appellent au courage politique dans la prise des décisions. Il vous revient, Monsieur le Président le devoir historique de donner une dynamique nouvelle à l'édification de notre cher pays.
- Nous sommes persuadés du soutien effectif que les forces vives vont apporter dans la mise en oeuvre de ces mesures.

- 
- Veuillez agréer, Monsieur le Président de la République, l'expression de notre haute considération et de nos sentiments patriotiques.
  - Brazzaville, le 26 août 1990
  - A Monsieur le Président du Comité
  - Central du Parti Congolais du Travail,
  - Président de la République, Chef du Gouvernement
  - Pour les Associations Mutualistes
  - Le Président de la Coordination
  - Aloïse Songo
  - Le Président de LESSAMPARI de EWO : André Youmi
  - Le Président de OYESSI de KELLE : J.P. Engouali
  - Le Président de BANA-MBOMO de MBOMO : Bokaka B. Nicolas
  - ASSOCIATION DES FRATERNITES REPUBLIQUE DU CONGO
  - SU SAINT-ESPRIT AU CONGOUNITE- TRAVAIL- PROGRES
  - A.F.S.E.C.

## STATUTS

### PREAMBULE

---

Le jeune Emile AMBENI BAKANY, tailleur dévoué de son état ne connaissant pas la parole de Dieu jusque là fut la nuit du mercredi 15 juillet 1984 saisi par une puissance extérieure. Après il resta enfermé pendant deux semaines, temps pendant lequel il écrivit et parla en des langues divines jusqu'au moment où il reçut une révélation selon laquelle il devait s'affilier à Monsieur Zola Nzanza de nationalité Zaïroise, (prophète d'une assemblée religieuse) qui confirma qu'il s'agissait d'une inspiration divine. De là, il opéra miracles jusqu'à devenir un grand homme d'Eglise.

L'Assemblée des Fraternités du Saint-Esprit au Congo (A.F.S.E.C.) existe depuis 1987 et aujourd'hui en son sein. Elle compte 121 paroisses étendues sur les territoires congolais et gabonais. Ce qui fait d'elle une association internationale. Enregistrée au Ministère de l'Intérieur sous le N° **542/94/MENICSDRRP/DOR/SAG**.

## **TITRE I : DE LA CREATION ET DE LA DENOMINATION CHAPITRE I : DE LA CREATION**

---

Art 1 : Il est créé en vertu des dispositions de la loi du 1<sup>er</sup> juillet 1901 et des textes en vigueur, entre tous ceux qui adhèrent aux présents statuts, une association à but non lucratif, qui prend la dénomination de 'Association des Fraternités du Saint-Esprit au Congo' en sigle A.F.S.E.C.

## **CHAPITRE II : DES OBJECTIFS**

---

Art 2 : Le but de l'Association des fraternités du Saint-Esprit au Congo est de conduire les fidèles vers le Salut éternel.

## **CHAPITRE III : DU SIEGE ET DE LA DUREE**

---

Art 3 : Le siège de l'A.F.S.E.C. EST FIXE AU N° 90 de la rue Djilé à Talangaï Brazzaville. Toutefois, il peut être transféré en tout autre lieu de la capitale sur décision de l'assemblée générale ou des deux tiers (2/3) de ses membres.

Art 4 : La durée de l'A.F.S.E.C. est illimitée.

## **TITRE II : DE L'ADHESION**

---

Art 5 : L'adhésion à l'A.F.S.E.C. est libre et gratuite.

## **TITRE II : DES CONDITIONS D'ADHESION**

---

Art 6 : Toute personne, indépendamment de toute considération idéologique, tribale, régionale et sans distinction de sexe, peut devenir membre de l'A.F.S.E.C.

## **TITRE IV : DE LA COMPOSITION**

---

Art 7 : L'A.F.S.E.C. est composée des :

·  
Prophète

·  
Révérends Pasteurs ;

·  
Pasteurs ;

---

Evangélistes ;

·  
Visionnaires ;

·  
Diacres ;

·  
Intercesseurs ;

·  
Administrateurs ;

·  
Choristes ;

·  
Fidèles

## **TITRE V : DE L'ORGANISATION ET DU FONCTIONNEMENT CHAPITRE IV : DE L'ORGANISATION**

---

Art 8 : Les Organes de l'A.F.S.E.C. sont :

·  
l'Assemblée générale ;

·  
le Conseil national ;

·  
le Consistoire ;

·  
le Conseil paroissial

## **CHAPITRE V : DU FONCTIONNEMENT**

---

1.  
L'ASSEMBLEE GENERALE Art 9 : L'Assemblée générale est l'organe suprême de l'A.F.S.E.C. Elle statue souverainement sur les questions relatives au fonctionnement de l'Association, autorise le Conseil national à effectuer toutes les opérations entrant dans les objectifs de l'A.F.S.E.C. Art 10 : L'Assemblée générale :

—  
élit les instances ;

—

examine et adopte les programmes d'action des instances ;

–

adopte et révisé les statuts et règlement intérieur ;

–

donne des orientations au Conseil national.

Art 11 : L'Assemblée générale se réunit en session ordinaire une fois par année. Toutefois, en cas de force majeure, une session extraordinaire peut être convoquée à la demande du Conseil national ou d'au moins les deux tiers (2/3) de ses membres.

1.

DU CONSEIL NATIONAL Art 12 : Le Conseil national est l'organe exécutif de l'A.F.S.E.C. Art 13 : Le Conseil national est dirigé par le prophète. Art 14 : Le Conseil national de l'A.F.S.E.C. est composé :

–

d'un Président ;

–

d'un Secrétaire à l'administration ;

–

d'un Secrétaire à la formation ;

–

d'un Secrétaire aux relations publiques ;

–

d'un Secrétaire aux activités productives ;

–

d'un Secrétaire aux affaires sociales et juridiques ;

–

d'un Commissaire aux comptes

–

d'un Trésorier général ;

–

des Délégués.

Art 15 : Le Conseil National se réunit deux (2) fois par an en session ordinaire, sur invitation du Président où à la demande des deux tiers (2/3) de ses membres. Il peut toutefois se retrouver en session extraordinaire.

1.

DU CONSISTOIRE Art 16 : Le consistoire est un ensemble de plusieurs paroisses locales. Art 17 : Il est dirigé par un Révérend Pasteur ou par un Pasteur. Art 18 : Le

Consistoire exécute les décisions prises par l'Assemblée générale et par le Conseil National. Art 19 : Le Consistoire coordonne les paroisses. Art 20 : Les chefs de Consistoire sont nommés par le prophète. Art 21 : Le chef du Consistoire est le premier chef de poste de la paroisse centrale.

2.

DU CONSEIL PAROISSIAL Art 22 : La paroisse est une assemblée des fidèles. Elle est dirigée par un Pasteur premier chef de poste. Art 23 : La paroisse est composée d'un conseil spirituel, d'un conseil administratif, d'une chorale, des fidèles et des annexes. Art 24 : Le Conseil spirituel et le Conseil administratif forment le conseil paroissial. Art 25 : Le Conseil paroissial est dirigé par le Pasteur 1er chef de poste.

## TITRE VI : DES RESSOURCES

Art 26 : Les ressources de l'A.F.S.E.C. proviennent :

- des offrandes

- des cotisations statutaires

- des activités productives

- des consultations spirituelles

- des dépistages de fétiche

- des dons et des legs.

## TITRE VII : DE LA GESTION DES RESSOURCES

Art 27 : Le Président du Conseil national, les premiers chefs de poste de chaque paroisse sont les ordonnateurs principaux.

Art 28 : Les fonds du Conseil national sont gérés par le trésorier de la paroisse.

Art 29 : Les fonds de la paroisse sont gérés par le trésorier de la paroisse.

Art 30 : Les décaissements des fons sont opérés sur la base de trois signatures : du président, du secrétaire à l'administration et du trésorier général pour le Conseil national, ; du premier chef de poste, du président actif et du trésorier de paroisse pour la paroisse.

## TITRE VIII : DES DISPOSITIONS PARTICULIERES CHAPITRES VI :

## DES DROITS ET DES DEVOIRS

---

Art 31 : Tous les membres de l'A.F.S.E.C. jouissent des mêmes droits.

Art 32 : Tout membre de l'A.F.S.E.C. a le droit :

.  
d'élire et d'être élu ou réélu aux organes administratifs de l'association

.  
de prendre part aux activités et aux réunions de l'association

.  
de faire des propositions ou d'émettre des avis au cours des réunions en s'exprimant ouvertement et librement.

Art 33 : Tout membre de l'A.F.S.E.C. est tenu :

.  
de respecter la hiérarchie établie

.  
d'observer les dispositions des présents statuts

.  
d'oeuvrer pour la réalisation des objectifs de l'association

.  
de respecter les dix commandements de Dieu (Exode 20 : 1-17)

.  
de s'acquitter régulièrement de ses cotisations statutaires

.  
de connaître parfaitement les statuts et le règlement intérieur.

## TITRE IV : DES FAUTES ET DES SANCTIONS CHAPITRE VII : DES FAUTES

---

Art 34 : Sont considérées comme fautes :

.  
le non-respect des dix commandements de Dieu

.  
l'utilisation des biens de l'AA.F.S.E.C. à des fins personnelles

.  
le non-respect de la hiérarchie établie

- . le non-paiement des cotisations
- . l'abus de pouvoir
- . le dénigrement
- . le refus d'exécuter les décisions prises
- . l'irresponsabilité
- . l'absentéisme non justifié
- . le détournement des fonds de l'A.F.S.E.C.

## **CHAPITRE IX : DE LA REVISION DES STATUTS**

---

Art 36 : Les présents statuts ne peuvent être révisés que par l'assemblée générale après un délai d'un an.

## **CHAPITRE X : DES ACTIVITES SPIRITUELLES**

---

Art 37 : Les activités spirituelles de l'A.F.S.E.C. sont :

- . l'évangélisation
- . le baptême
- . l'ordination et la consécration
- . la fraction de pain
- . l'offrande
- . la consultation et le dépistage des fétiches
- . la guérison des malades.

Art 38 : Les points non prévus par les présents statuts sont soumis à la compétence du Conseil National.

## **CHAPITRE XI : DE LA DISSOLUTION**

---

Art 39 : La dissolution de l'A.F.S.E.C. ne peut être prononcée que par l'assemblée générale convoquée spécialement à cet effet.

Art 40 : L'assemblée générale désigne un ou plusieurs commissaires chargés de la liquidation des biens de l'A.F.S.E.C. dont elle détermine les pouvoirs.

## **TITRE XII : DES DISPOSITIONS FINALES**

---

Art41 : DE L'ENTREE EN VIGUEUR

Les présents statuts entrent en vigueur à compter de la date de signature et abroge toutes les dispositions antérieures.

Fait à Brazzaville, le 10 avril 1993

LA CONVENTION

BALLET TRADITIONNEL OVOUNIKI- MBETI

184 bis rue Bouzala Ouenze BRAZZAVILLE

STATUT

## **TITRE I : DES DISPOSITIONS GENERALES CHAPITRE I : DE LA CREATION ET SIEGE**

---

Art 1<sup>er</sup> Il est créé à Brazzaville le 1<sup>er</sup> septembre 1975, une Association d'Entr'aide Mutuelle dénommée Ballet Traditionnel "OVOUNIKI-MBETI" (B.T.O.M), conformément aux textes en vigueur notamment la loi du 1<sup>er</sup> juillet 1901, la loi n° 19/60 du 11 mai 1960, toutes relatives au contrat d'Association.

L'Association créée est dénommée "Le BALLET TRADITIONNEL OVOUNIKI-MBETI" (B.T.O.M.) qui regroupe en son sein les ressortissants des districts d'Ewo, Kellé, Mbomo, P.C.A d'Etoumbi et de Mbama sous l'initiative de Monsieur Okissi Joseph, Président Fondateur.

Art 2 : Le Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbété est une organisation non gouvernementale à caractère social dotée d'une personnalité morale et d'une autonomie financière.

Art 3 : La durée du Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbété est illimitée. Son siège est situé dans la rue Bouzala n°184 bis Arrondissement 5 Ouenzé, Brazzaville. Toutefois, il peut être transféré en tout autre lieu sur la décision de l'Assemblée générale.

---

## CHAPITRE II : DE LA DEVISE ET DE L'EMBLEME

---

Art 4 : La devise est : UNITE-ENTENTE-FIDELITE (scandée trois fois).

Notre emblème est composée de 4couleurs : bleu, vert, jaune. Un cercle et un éventail croisés et une étoile rouge.

## CHAPITRE III : LES BUTS DU BALLET TRADITIONNEL OVOUNIKI-MBET

---

Art 5 : -Consolider les liens de fraternité de ses membres,

. Mobiliser, encadrer, former et informer ses membres dans l'esprit mutuel du Ballet.,

. Organiser et faire vivre les différentes danses traditionnelles Mbéti,

. Organiser au profit de ses sympatisants des cotisations d'entr'aide mutuelle pour des cas de décès, d'accidents, d'hospitalisation etc...

. Aider à élever le niveau professionnel et artistique de ses membres,

. Cultiver en son sein l'esprit de l'unité nationale, de la solidarité et de fraternité.

## TITRE II : DE L'ADHESION ET DES OBLIGATIONS CHAPITRE I : DE L'ADHESION

---

Art 6 : Peut être membre du Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbéti, toute personne ayant atteint la majorité, jouissant d'une bonne moralité et s'intéressant aux problèmes du Ballet ou toute personne morale reconnaissant et acceptant les présents statuts.

Art 7 : Les organes du B.T.O.M sont : l'Assemblée générale, le Comité directeur, le Conseil des sages, la Comission de contrôle et de vérification.

Art 8 : L'Assemblée générale est l'organe suprême du B.T.O.M.

1. est membre assosiié, toute personne résidant à Brazzaville et intéressé au but du Ballet sans distinction de sexe,

2. est membre actif, toute personne qui s'acquitte de ses droits statutaires mensuels,

3.

est membre bienfaiteur, toute personne physique ou morale qui soutient l'action du Ballet.

Art 9. L'Assemblée générale délibère sur toutes les questions d'importance majeure intéressant le Ballet, approuve, rejette ou reformule les projets de programme qui lui soumis par le Comité directeur.

Art 10 : L'assemblée générale choisit les membres d'honneur parmi les personnalités résidant à Brazzaville qui porteraient un intérêt particulier à l'action du Ballet :

le Bureau du B.T.O.M. se réunit une fois dans le mois, 1.

l'Assemblée générale est convoquée en session ordinaire une fois tous les deux (2) mois 1<sup>er</sup> Samedi du 3<sup>e</sup> mois. 2.

DES DROIT Les membres actifs jouissent des droits ci-dessous indiqués : 3.

- le droit d'élire ou d'être élu aux organes dirigeants du Ballet ;
- le droit de participer aux réunions et aux assemblées générales ;
- le droit de faire des propositions et des suggestions aux organes.

DES DEVOIRS Art 12 : Tout membre actif est tenu : 4.

- de respecter et d'appliquer les dispositions des présents statuts et les décisions prises ou arrêtées par la majorité des membres du Ballet ;
- de participer activement aux activités du Ballet ;
- de s'acquitter régulièrement de ses droits statutaires et extra-statutaires ;
- d'être disponible, assidu et intéressé par l'exécution des tâches dévolues au ballet.

### TITRE III : DE L'ORGANISATION

---

Art 13 : Les instances et organes du Ballet sont :

l'Assemblée générale

le Conseil de sage

Art 14 : L'assemblée générale est l'instance supérieure du Ballet.

Art 15 : Le Bureau exécutif est l'organe d'exécution du Ballet, il est composé de sept (7) membres :

un Président coordinateur ;

un Secrétaire chargé de l'organisation ;

un Secrétaire chargé de l'éducation ;

un Secrétaire chargé des affaires sociales et juridiques ;

un Secrétaire chargé de l'information ;

un Secrétaire chargé du matériel.

Art 16 : Le Comité de contrôle et de vérification est l'organe de contrôle du Ballet, composé d'un président et de deux (2) secrétaires.

## **TITRE IV : DE LA DISCIPLINE**

Art 17 : Tout membre qui portera atteinte aux dispositions disciplinaires des présents statuts s'exposera aux sanctions prévues par le règlement intérieur.

1. Une amende de 100 f pour tout retard aux réunions de plus d'une heure non justifiée ;
2. Avertissement ;
3. Blâme ;
4. Suspension ;
5. Exclusion temporaire et définitive.
- 6.

Avertissement

- Pour retard de deux (2) mois dans le paiement des c otisations statutaires ;
- Pour les absences non justifiées à l'Assemblée générale ;
- Pour cumul de trois (3) absences injustifiées aux veillées mortuaires ;
- Pour une indisciplin e au cours de l'Assemblée générale.

7.

Blâme

- Pour perturbation de l'ordre au cours d'une Assemblée générale ou une veillée mortuaire
- Pour outrage aux responsables du B.T.O.M.

8.

Exclusion Temporaire

- Pour retard de cinq (5) mois dans le paiement des c otisations ;
- Pour refus d'exécution des décisions de l'Assemblée générale ou du Comité directeur ;
- Pour agressivité contre un membre.

9.

EXCLUSION DEFINITIVE

- Pour récidive d'une des fautes punies par l'exclusion temporaire,
- Pour trafic d'influence,
- Pour diffusion des décisions des organes du B.T.O.M. sans en avoir reçu mandat,
- Pour calomnie, dénigrement, diffamation et entretien d'un climat de suspicion, de fractionnisme et de sectarisme,
- Pour détournement des fonds et des biens du B.T.O.M.

## TITRE V : DE L'ADHESION

Art 18 : L'adhésion est facultative pour tout ressortissant des districts d'Ewo, de Kellé, de Mbomo et des P.C.A. d'Etoumbi et de Mbama.

Art 19 : Tout autre sympathisant peut adhérer s'il accepte le présent règlement intérieur. Les droits d'adhésion s'élèvent à 5000f et sans distinction de sexe.

## TITRE VI : LES MOTIFS DE L'ASSISTANCE

Art 20 : Le Ballet traditionnel "Ovouniki-Mbéti" assiste les membres en cas de décès, d'hospitalisation ou toute situation reconnue qui nécessite une assistance par le Comité directeur du Ballet. La cotation est fixée à 500f.

Art 21 : En cas de décès d'un membre actif, le taux des cotisations est fixé à 5000 francs par toute personne ; plus 1/3 de la caisse du Ballet si le défunt cotisait régulièrement. Exemple. Pour une encaisse de 90.000 francs on aura  $90.000 \times \frac{1}{3} = 30.000$  francs

3

Art 22 : En cas de décès d'un membre de la famille :

• Décès survenu à Brazzaville 1000 F pour les hommes et les femmes 500 F pour les enfants

• Décès survenu au village 500 F pour les hommes et les femmes 200 F pour les enfants.

CONCLUSIONS :

Le Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbéti est toujours prêt à répondre à l'appel de l'Etat pour la conjugaison des efforts dans le développement du Congo.

## TITRE VII : DE LA REVISION DU REGLEMENT INTERIEUR

Art 23. Seule l'Assemblée Générale du Ballet Traditionnel Ovouniki-Mbéti est habilitée à réviser ou modifier le règlement intérieur.

Art 24. Les présents statuts qui entrent en vigueur dès leur adoption par l'Assemblée Générale ne peuvent être révisés que par les 2/3 des membres.

L'Assemblée Générale



# BIBLIOGRAPHIE

- Ahanhanzo Glele (M.), *Religion, culture et politique en Afrique Noire*, Présence africaine, Paris, 1981, 204 p
- Alihanga (M.), *Structures communautaires traditionnelles et perspectives coopératives dans la société Altogovéenne (Gabon)*, Rome, Thèse de Doctorat, 1976.
- Ansart (P.), 'L'occultation idéologique', in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol LXIII, 1972, pp. 213-228
- Atlas linguistique de l'Afrique Centrale (Congo), CERDOTOLA. 1987, 122 P
- Augé (M.), *Théories des pouvoirs et idéologies: étude de cas en Côte-d'Ivoire*, L'Harmattan, Paris, 1975, 440 p
- Balandier (G.), *La sociologie des Brazzavilles Noires*, Armand Colin, Paris, 1955, 275 p - *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, P.U.F, 4<sup>e</sup> édition, Vendôme, 1982, 530 p - 'Messianisme et Nationalisme en Afrique Noire', in *Cahiers internationaux de Sociologie*, vol. XIV, 1953, pp. 41-65
- Bastide (R.), *Le Sacré sauvage et autres essais*, Payot, Paris, 1975, 240 p
- Bayard (J.F.), *Religion et modernité politique en Afrique Noire*, Karthala, Paris, 1993, 916p
- Bonnafé (P.), 'Objet magique, sorcellerie et fétichisme', *Objets du fétichisme*, in *Revue de psychanalyse*, N°2, Automne 1970, Gallimard, 1976, pp 59-192 - Nzo-lipfu, *Le lignage de la mort*, *Recherches Oubangiennes* (5), LABETHNO, Paris, 1978, 347p
- Bochet de Thé (M. P.), 'Rites et associations traditionnelles chez les femmes Bèti (Sud du Cameroun)', in *Femmes du Cameroun*, ORSTOM Karthala, Paris, 1985, pp 245-275
- Boudon (R.), *L'idéologie*, Fayard, Paris, 1980, 480 p
- Bourdieu (P.), 'Les rites comme acte d'institution', in *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, N° 43, juin 1982, pp 58-63 - 'Habitus, code et codification', in *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, N° 64, Sept 1986, pp. 40-44
- Boutang (P.), *Ontologie du secret*, Paris, P.U.F. 1973, 523 p
- Bouteiller (M.), *Chamanisme et guérison magique*, PUF, Paris, 1950, 350 p
- Brillon (Y.), *Ethnocrimonologie de l'Afrique Noire*, J.Vrin, Paris, 1980, 370 P
- Buakasa Tulu kia Mpansu, 'L'impact de la religion africaine d'aujourd'hui', Colloque International de Kinshasa, 9-14 janvier 1978, N°1, in *Religions africaines et Christianisme*, Kinshasa, 1976, pp. 22-31
- Buekasa (J.), 'Sectes au Congo et pastorale de l'Eglise', *Mouvements religieux*, in *Spiritus*, N°30, 115, 1989, pp. 163-176
- Calame-Griaule (G.), *La parole chez les Dogons*, Gallimard, Paris, 594 P
- Camus (D.), *Paroles magiques : secrets de guérison, les leveurs de maux*, Ed. Imago, Paris, 1990, 209 p
- Cazeneuve (J.), *Sociologie du rite*, PUF, Paris, 1971, 330 p
- Cartry (M.), 'Le sacrifice', in *Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie*, P.U.F,

- 1991, pp. 643-646
- Champagne (P.), 'La reproduction de l'identité', in *Actes de la recherche en Sciences Sociales*, n° 65, novembre 1986, pp. 44-64
- Colleyn (J.P.), 'Notes sur la pensée religieuse des Minyanka du Mali', in *Systèmes de pensées en Afrique noire*, Cahier 1975, pp 26-77
- Coquery-Vidrovitch (C.), *L'Afrique Noire: Permanences et ruptures*, Payot, Paris, 1985, 440 p - *Les Africaines: histoires des femmes d'Afrique Noire du XIX siècle au XXè siècle*, Ed Desjonquers, Paris, 1994, 396 p
- Culture et Religion. Les religions africaines comme source de valeurs de civilisations, Colloque de Cotonou, 16-22 août 1970, Présence africaine.
- Constitution de la République Populaire du Congo, Imprimerie nationale, Brazzaville, 1974
- Constitution de la République Populaire du Congo, Imprimerie Nationale, Brazzaville, 1980
- De Haes (R.), 'Prolifération et persistance des sectes dans le milieu urbain de Kinshasa', in *Studia Missionalia*, Italie, N° 41, pp. 205-224
- De Heusch (L.), *Le Sacrifice dans les religions africaines*, Gallimard, Paris, 1986, 355 p
- De Plaen (G.), *Les structures d'autorité des Bayanzi*, Ed Université, Paris, 1974
- De Rosny (E.), *L'Afrique des guérisseurs*, Karthala, Paris, 1992, 223 p
- De Surgy (A.), *Nature et fonctions des fétiches en Afrique Noire: le cas du Sud Togo*, L'Harmattan, 1994, 446 p
- Dujardin (P.), (Sous la direction de), *Le secret*, Lyon, C.N.R.S, P.U.F, 1987, 162 p
- Dumas-Champion (F.), 'La justice vindicative chez les Masa du Tchad', in *Droit et Cultures*, N° 11, 1986, pp 141-144
- Dupré (G.), 'Sorcellerie et Salarat : Njobi et la mère, deux cultes anti-sorciers (République Populaire du Congo)', in *Les temps modernes*, N° 56, Vol. 373/1, 1977, pp. 56-103 - *Un ordre et sa destruction*, Ed de l'ORSTOM, Collection Mémoires, N°93, Paris, 1982, 446 p - *Les naissances d'une société*, Ed de l'ORSTOM, collection Mémoire, N°101, Paris, 1985, 418p
- Dupré (M.C.), *La dualité du pouvoir politique chez les Téké de l'Ouest. Pouvoir Tsaayi et pouvoir Nzinéké (R.P.C)*, Thèse de Doctorat, Université Lyon II, 1972, 204 p - 'Comment être femme. Un aspect du rituel Mukisi chez les Téké de la République Populaire du Congo', in *Archives de sciences sociales des religions*, N°46/1, 1978, pp 57-84
- Durkheim (E.), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, P.U.F, 1960, 647 p
- Ela (J.M.), *La ville en Afrique Noire*, Karthala, Paris, 1983, 219 p - *L'Afrique des villages*, Karthala, Paris, 1982, 290 p
- Eliade (M.), *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris, 1964, 357p - *Initiation ,rites, sociétés secrètes*, Idées Gallimard, Paris, 1976, 290 p
- Evans-Pritchard (E.E.), *La religion des primitifs à travers la théorie des anthropologues*, Payot, Paris, 1971, 160 p - *Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé*, Gallimard, Paris, 1972, 642 p

- Even (A.), ' Le caractère sacré des chefs chez les Bambamba et les Mindassa d'Okondja (Moyen-Congo) ', in *Journal des africanistes*, 1936, T.VI, pp. 189-195 - ' Les confréries secrètes chez les Bambamba et les Mindassa d'Okondja ', in *Bulletin de la société des recherches congolaises*, N° 23, août 1937, Brazzaville, pp. 31-113
- Faure (H.M.), 'Rites mortuaires chez les Mbéré', in *Journal des africanistes*, 1937, pp. 111-115
- Favret-Saada (J.), ' La sorcellerie ', in *Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie*, Paris, 1991, pp.670-673
- Fisiy-Cyprian (F.), 'La sorcellerie au banc des accusés', in *Politique africaine*, N°34, juin 1989, Karthala, pp. 127-131
- Foucault (M.), *Surveiller et punir*, Gallimard, Paris, 1977, 318 p
- Gambeg (Y.N.), Les fondements du pouvoir traditionnel chez les Téké, Ethno-histoire, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, 1978
- Gaulme (F.), 'Le facteur ethnique dans les Etats africains', in *Etudes*, février 1987 336/2, pp. 149-158
- Girard (J.), *Déïma. Prophètes paysans de l'environnement Noir*, T. 1, Grenoble, P.U.G, 1974, 492 p
- Gibbal (J.M.), *Citadins et villageois dans la ville africaine: l'exemple d'Abidjan*, Maspéro, P.U.G, 1979, 281p
- Gollnhoffer (O.), 'Contrôle social et sanctions chez les Mitsogho (Gabon)', in *Droit et culture*, 11 novembre 1986, pp. 149-158
- Goyendzi (R.), *La pratique magico-religieuse Ndjobi : dynamique d'insertion sociale en milieu Mbéti. Etude effectuée dans la région de la Cuvette en République Populaire du Congo*, Mémoire de D.E.A d'histoire religieuse en Europe et hors d'Europe, Lyon III, 1987, 40 p
- Goyi (D.), *Les missions catholiques et l'évolution sociale au Congo-Brazzaville 1880-1930*, Thèse de Doctorat, Bordeaux, Ed. Begert, 1970, 237 p
- Grenand (P.), ' Deux versions du mythe des jumeaux chez les Wapayi de Guyane ', in *Cahiers de l'ORSTOM, Séries humaines*, 1976, vol, 13, N°2, pp 213-218
- Gruenais (M.E.), Moanda Bambi, Tonda (J), ' Messies, fétiches et luttes de pouvoir entre les grands hommes du Congo démocratique ', in *Cahiers d'études africaines*, N° 137, 1995, pp. 163-195
- Héritier (F.), *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*, Ed Odile Jacob, Paris, 1996, 334 p
- Hubron (L.), *Dieu dans le Vaudou haïtien*, Payot, Paris, 1972
- Hutin (S.), *Les sociétés secrètes*, 7èEd, Paris, P.U.F, 1989, 124 p
- Isambert (F.), *Rite et efficacité symbolique*, Cerf, Paris, 1979, 224 p
- Istas (M.), *Les Morales selon Max Weber*, Cerf, Paris, 1986, 154 p
- Jaheinz (J.), *Muntu: l'homme africain et la culture néo-africaine*, Seuil, Paris, 1961, 306 p
- Jaulin (R.), *La mort Sara*, Plon, Paris, 1967, 295 p

- Journet (O.), *Rôles et statuts des femmes dans la société Diola (Basse Casamance); Effets des bouleversements socio-économiques et idéologiques sur les rapports entre les sexes: formes d'assujettissement des femmes et moyens de réappropriation de leurs conditions d'existence*. Thèse de Doctorat, Université Lyon II, 1976. 316 p - Le sang des femmes et le sacrifice : l'exemple Joola, in *Sous le masque de l'animal*, Paris, P.U.F, 1987, PP 241-265
- La civilisation de la femme dans la tradition africaine*. Colloque d'Abidjan, 3-8 juillet, 1972, Présence africaine, Paris, 1975, 608 p
- Laburthe-Tolra (P.), ' Le Mëvungu et les rites féminins à Minlaaba', in *Femmes du Cameroun*, ORSTOM-Kathala, Paris, 1985, pp. 233-243 - *Les seigneurs de la forêt*, Publications de la Sorbonne, 1981, Paris, 494 p
- Lafargue (F.), *Religion, Magie, Sorcellerie des Abidji en Côte-d'Ivoire*, Nouvelles éditions latines, Paris, 1976, 306 p
- Lanternari (V.), *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Maspero, Paris, 1983, 398 p
- Le Magnen (J.), *Le goût et les saveurs*, P.U.F, 1951, 120 p
- Le Moal (G.), ' Quelques aperçus sur la notion de personne chez les Bobo ', in Colloques internationaux au C.N.R.S sur la Notion de personne en Afrique (11-17 oct 1971), L'Harmattan, Paris, 1973, pp. 193-203
- Leroy (F.), *Les jumeaux dans tous leurs états*, De Boeck Université, 1995, Bruxelles, 292 p
- Lombard (J.), *Autorités traditionnelles et pouvoir européen en Afrique Noire*, A. Colin, 1967, 292 p. - 'Systèmes sociaux et modes de répression (Répression et société)', in *Cahiers internationaux de sociologie*, Vol. LXVII, 1979, pp. 349-364 - ' Tribalisme et intégration en Afrique noire ', in *L'Homme et la société*, avril- mai, 1969, pp 69-86
- Mair (L.), *La sorcellerie*, Hachette, Paris, 1969, 256 p.
- Makambila (P.), *Croyances et pratiques magiques des Kongo-Lari de la République Populaire du Congo: Kindoki*, Thèse de Doctorat, Bordeaux, 1976
- Makaya (J.F.), 'la secte Eglise du Saint-Esprit du Congo : une secte d'origine kibanguiste', in *Studia*, Missionalia, 1992, N° 41, Italie, pp. 225-239
- Mauss (M.), *OEuvres I, Les fonctions sociales du sacré*, Paris, Ed de Minuit, 1968, pp 93-94
- Mazenot (G.), *La Likouala-Mossaka. Histoire de la Pénétration du Haut-Congo, 1878-1920*, Mouton, Paris, 1970, 456 p
- Mbiti (J.), *Religions et philosophie africaines*, Clé, Yaoundé, 1972, 300 p
- Mbokolo (E.), *L'Afrique au XXè siècle. Le continent convoité*, Seuil, 1985, 389p
- Métraux (A.), *Le Vaudou haïtien*, Paris, Gallimard, 1977, 357 p
- Miangora Bouah (G.), *La division du temps et le calendrier rituel des peuples lagunaires de la Côte-d'Ivoire*, Paris, Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie, T LXVIII, 1964
- Motsara (J.J.), 'Les Batékés, les Tékés et les Tégus : aperçu historique', in *Rivista di Anthropologia*, N° 63, 1984-1985, pp. 27-32

- Mulago (V.), 'Eléments fondamentaux de la Religion africaine', Colloque international de Kinshasa, 9-14 janvier 1978, in *Religions africaines et Christianisme*, N° 1, pp. 44-63
- Nda. K. (P.), *Le conte africain et l'éducation*, l'Harmattan, Paris, 1984, 248.p
- Ngandu Nkashama, 'La parole africaine et la métaphore cosmique', in *Cahiers des religions africaines*, C.E.R.A. Kinshasa, Vol. 15, N° 29, janvier 1991, pp 5-36
- Nkogho-Mvé (M.O.), 'Djobi : Nouveau-né des fétiches du Haut-Ogooué'(Mindili Franceville, Gabon), in *Liaison*, 1955, pp 52-54
- Obenga (T.), Introduction à la connaissance du peuple de la République populaire du Congo, Présence africaine, Brazzaville, 1973. -La Cuvette congolaise : les hommes et les structures, Présence africaine, Paris, 1976, 173 p -*Les Bantu : langues, peuples, civilisation*, Dakar, Présence africaine, 1985, 376 p
- Ortigue (E.), *Le discours symbolique*, Aubier, Paris, 1962, 230 p.
- Ossebi (H.), *Affirmation ethnique et discours idéologique au Congo. Essai d'interprétation*, Thèse de Doctorat, Paris, 1982, 265 p
- Péan (P.), *Affaires africaines*, Ed Fayard, 1983, 340p
- Perrois (L.), 'Chronique du pays Kota', in *Cahiers de l'ORSTOM*, Libreville, 1969
- Peters (J.), 'Sectes et mouvements religieux en Afrique', *Mouvements religieux*, in *Spiritus*, 30, N°115, 1989, pp 117-192
- Pison (G.), 'Les jumeaux en Afrique au Sud du Sahara. fréquence, statut social et mortalité (Mortalité et société en Afrique)', in *Cahier de l'I.N.E.D*, N°124, P.U.F, 1989, pp 245-269
- Pons (J.C.) et Frydman (R.), *Les jumeaux*, P.U.F, 1994, 128 p
- Pourtier (R.), *Le Gabon : espace, histoire, société*, T 1, Paris, L'Harmattan, 1989, 254 p
- Prud'homme (C.), 'Christianisme et sociétés africaines. Action et réaction. Religion, colonisation et décolonisation', in *Mondes en développement*, N° 65, T.17, 1989, pp.73-82
- Radcliffe-Brown (A.R.), *Structures et fonctions dans la société*, Ed. de Minuit, Paris, 1968, 322 p
- Raison (F.), 'Le regard missionnaire sur le fait religieux : ethnocentrisme et travail de symbolisation', in *Revue française de sociologie*, Vol. XIX, N° 4, 1978, pp. 525-549
- Raponda-Walker (A.) et Sillans (R.), *Rites et croyances des Peuples du Gabon*, Présence africaine, Paris, 1962, 382 p
- Recensement général de la population du Congo*, Ministère du plan, 1974
- Recensement de la population et de l'habitat de la République Populaire du Congo*, Ministère du plan, 1984
- Reteil-Laurentin (A.), *Sorcellerie et ordalie en Afrique*, Ed Anthropos, 1974, 364 p
- Rivière (C.), *Anthropologie religieuse des Evés du Togo*, Les Nouvelles Editions africaines, Lomé, 1981, 216 p
- Sac (S.), 'Religion naturelle et religions révélées selon Kant', in *Revue de Métaphysique et de Morale*, jan-fév 1968, N° 1, pp. 105-126.
- Sautter (G.), *De l'Atlantique au fleuve Congo*, Paris, La Haye, Mouton, 1966, 2 vol.1103

p

- Shenghor (L.S.), *La pensée africaine: recherche sur les fondements de la pensée négro-africaine*, Dakar, Les Nouvelles Editions africaines, 1983, 284 p
- Sindzingre (N.), La divination, in Dictionnaire d'anthropologie et d'ethnologie, p 202
- Skinner (E.D.), *African urban life. The transformation of Ouagadougou*, New Jersey, 1954
- Smith (P.), 'L'efficacité des interdits', in *L'Homme*, T. XIX, janv-mars, 1979, N° 1, pp. 5-47
- Soret (M.), *Histoire du Congo*, Paris, Berger-Levrault, 1978, 237 p
- Simmel (G.), *Secret et sociétés secrètes*, Strasbourg, Circé, 1991, 123 p
- Sullerot (E.), (Sous la direction), *Le fait féminin*, Fayard, Paris, 1978, 520 p
- Thomas (L.V.), 'Animisme et Fétichisme: réflexions sur quelques problèmes d'évangélisation en Afrique', in *Présence africaine*, juin-juillet 1955, N° 26, pp. 5-21 - *La mort africaine*, Payot, Paris, 1982, 546 p
- Thomas (L.V.) et Luneau (R.), *La terre africaine et ses religions*, Librairie Larousse, Paris, 1985, 337 p
- Tonda (J.), 'Marx et l'ombre des fétiches: pouvoir local contre le Ndjobi dans le Nord-Congo', in *Politique africaine*, N° 31, 1988, pp 73-83
- Toso (C.), 'Karnu, proféta africana della non violenza', in *Africa*, Roma, 1990, 45 , N°4, pp. 555-592
- Trincaz (J.), *Colonisations et religions en Afrique Noire*, L'Harmattan, Paris, 1981, 357 p
- Tshiamalenga Ntumba, 'Mythe et religion en Afrique', in *Cahiers des religions africaines*, Vol. 18, n° 36, juillet 1984, pp. 179-195
- Valnet (J.), *Phytothérapie. Traitement des maladies par les plantes*. 6è éd, Maloine, Paris, 1992, 712 p
- Vennetier (P.), 'Les hommes et leurs activités dans le Nord du Congo-Brazzaville', in *Cahiers de l'ORSTOM*, 1965, N° 1, pp. 265-275 p
- Vidal (D.), *Système de vengeance*, in Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, 1991, pp.736-739
- Zahan (D.), *-Religion, spiritualité et pensée africaines*, Payot, Paris, 1970, 247 p
- Zempléni (A.), 'Le secret', in *Traverses*, N° 30-31, mars 1984, pp. 103-115 - *Initiation*, in Dictionnaire de l'anthropologie et de l'ethnologie, 1991, pp. 375-377 'Du secret', *Nouvelle revue de psychanalyse*, N° 14, Gallimard, 1976.