

Itinéraire d'un nganga. Simoni Makaya Ndonzoau (1905-1987)

Gérard Buakasa

Volume 22, Number 1, 1998

Afrique revisitée

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015526ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015526ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Buakasa, G. (1998). Itinéraire d'un nganga. Simoni Makaya Ndonzoau (1905-1987). *Anthropologie et Sociétés*, 22(1), 153-181.
<https://doi.org/10.7202/015526ar>

Article abstract

ABSTRACT

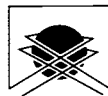
A Nganga's Itinerary. Simoni Makaya Ndonzoau (1905-1987)

This paper is about the life of Simoni Makaya Ndonzoau and more specifically about his mid life choice to go back to tradition, after having been a teacher in colonial Congo. This school teacher hence became a ngang'a nkisi (health care dispenser), a reversai which makes sens only if tradition is considered from within. The itinerary of this man, schooled in Western knowledge, bears witness to the extraordinary vitality of tradition, bursting in speech not as a revisited object but as a subject.

Key words : Buakasa. traditional knowledge. history of life. healer. modernity. Congo

ITINÉRAIRE D'UN NGANGA

Simoni Makaya Ndonzoau (1905-1987)



Gérard Buakasa

Simoni Makaya Ndonzoau est notre père. Simoni est son nom de baptême qui vient du prénom chrétien Simon adapté ici ou prononcé à la manière des Kongo, habitants du pays de notre père, le pays kongo ; Makaya est son nom de naissance et de tous les jours. Dans la langue kongo, ce mot désigne les feuilles de plantes et d'arbres en général, des feuilles médicinales qui entrent dans la fabrication des médicaments en particulier. Ndonzoau est son *ndumbululu* ou nom de parade, qu'il exhibait avec fierté sur la scène publique selon la coutume, souvent avant de prendre la parole dans un débat d'affaires (*kinzonzi* ou palabre)¹.

Il a étudié à l'École normale de Tumba, chez les frères des Écoles chrétiennes, dans le Bas-Congo, au Congo, ex-Congo-Belge. Il a ensuite enseigné dans les écoles primaires de sa paroisse de Boko, près de Mbanza-Ngungu, dans le diocèse de Matadi. Mais après 12 ans, il quitta l'enseignement pour revenir à la tradition au sein de laquelle il devint *ngang'a nkisi* (prêtre de soins de santé). Il eut deux épouses et treize enfants dont nous sommes l'aîné. Né en 1905 à Ndembo dans la région du Bas-Congo, il est décédé en 1987, à l'âge de 82 ans².

Le présent texte, qui porte sur notre père en tant que *ngang'a nkisi*, a pour principal intérêt le débat que soulève son retour à la tradition, puisque même des gens de son propre milieu se sont étonnés de voir un homme si bien formé y

1. Ce type de nom, qu'on retrouve chez les Kongo date de la première rencontre de ce peuple, au 15^e siècle, avec les Portugais. Lorsque ces derniers, conduits par Diego Cao, pénétrèrent dans le Royaume de Kongo, les Kongo acceptent le christianisme et reçoivent des noms chrétiens précédés du préfixe *Don* pour les hommes ou *Dona* pour les femmes, selon la coutume du Portugal. Ensuite, ces noms se transformèrent en noms kongo, tels Don Joan en Ndonzoau, Don Manuel en Ndomanuene, Don Pedro en Ndompetelo, etc. Avec le déclin de cette évangélisation, les Kongo ont gardé les noms empruntés mais sans continuer à les rattacher aux saints chrétiens, et ce jusqu'à aujourd'hui, même chez les chrétiens. Ces anciens noms chrétiens sont devenus des *ndumbululu* ou *santu* (un autre mot qui vient du portugais où il veut dire saint mais qui n'a plus ici de rapport avec l'idée chrétienne de saint) : ici, le *santu* ou *ndumbululu* est un nom qu'on annonce avec fierté et orgueil sur la place publique, en déclinant également son *luvila* ou le nom de son clan et les hauts faits de son histoire. En ce moment précis, la personne qui se présente ainsi proclame et rappelle à ceux qui l'écoutent la conscience historique de son authenticité, de son enracinement profond et de sa personnalité.
2. Il repose au cimetière de son village de Ndembo, aux côtés des morts de sa famille. Toutes les tombes sont construites en briques cuites et peintes en blanc, couleur des morts, grâce au dévouement d'un membre de la famille, un haut cadre de banque qui, à l'occasion d'un nouvel enterrement, fait faire sur ses propres deniers des travaux d'entretien comme pour renouveler le village des morts.

revenir. Le débat consiste dans le retournement ou le demi-tour qu'il imprime à sa vie, alors que celle-ci est résolument engagée sur la voie de la modernité grâce à ses études et à son métier d'enseignant. En d'autres termes, alors qu'il est presque assurément parti pour la vie moderne et que rien ne laisse prévoir son retour à la tradition, il y revient, pour y occuper un métier clé, celui de *ngang'a n'kisi*. Pourtant une multitude de possibilités médianes s'offrent à lui, une série de positions dont chacune est en médiation entre les deux religions qui s'affrontent alors dans la société de son temps, la religion de la tradition africaine et la religion chrétienne. Les prophètes africains de l'ère coloniale, comme Simon Kimbangu, emprunteront une solution de ce genre, médiane, pour tenter de dépasser le conflit. Cette solution s'appelle le synchrétisme. Notre père, lui, ne va pas suivre la voie médiane, mais la voie radicale qui est de refuser le voyage amorcé de sa vie dans le contexte social nouveau qui lui est proposé, dans le monde colonial.

Voyons donc quels sont les faits et le contexte, susceptibles de revisiter l'histoire personnelle et sociale de l'intéressé, dans sa société et sa vie où deux niveaux s'interpellent, s'articulent, se reprennent.

La société de notre père

La société de notre père est le Congo-Belge et l'ethnie kongo : une double appartenance.

Le Congo-Belge et le Congo

Le Congo-Belge est l'un de ces pays nés du partage de l'Afrique par les puissances occidentales à la Conférence de Berlin, en 1885. À l'époque, on lui donne le nom d'État Indépendant du Congo et il sera géré sous le statut international de propriété du roi des Belges, Léopold II. À partir de 1908, il devient une colonie belge sous le nom de Congo-Belge ; à l'indépendance en 1960, il porte celui de République du Congo ; en 1964 celui de République démocratique du Congo ; avec Mobutu, en 1971, celui de Zaïre ; et aujourd'hui, avec la victoire de l'Alliance des forces démocratiques pour la libération du Congo, de nouveau celui de République démocratique du Congo.

Parmi les événements marquants de ce pays que notre père a vécus en son temps, figure sans nul doute le rejet de la tradition par les missionnaires chrétiens, surtout catholiques — particulièrement la lutte contre les structures familiales claniques jugées contraires à l'émancipation et à la prise de conscience de la personne —, et le rejet de la pratique rituelle traditionnelle traitée d'idolâtre ou de satanique.

En tant que *ngang'a nkisi*, notre père est obligé de jeter ses *nkisi* (fétiches) en brousse³. Les Africains convertis au christianisme prennent des prénoms chrétiens et, du moins en apparence, abandonnent les pratiques ne cadrant pas avec la

3. Les missionnaires faisaient brûler les *nkisi* pour les faire disparaître ; c'est pourquoi notre père a choisi de jeter les siens en brousse, dans l'espoir de les récupérer un jour, à l'insu des autorités.

vie chrétienne. Par exemple, les danses et les chants jugés obscènes ; la polygamie, malgré son utilité comme nourrir la famille étendue, résoudre le problème des mariages sans enfants, prendre soin des veuves et des orphelins⁴, etc. Aujourd'hui, il s'avère que la visée du projet chrétien est la négation pure et simple de l'autochtonie africaine, ce qui incite à comprendre que le christianisme du temps de Simoni Makaya était un facteur d'occupation, un véhicule des valeurs de la civilisation moderne.

Il n'empêche que beaucoup d'Africains sont séduits et se mettent à assimiler les nouvelles valeurs, exactement comme au 15^e siècle, à l'époque de la première évangélisation du pays. D'après Balandier (1965), la raison principale de la conversion est qu'en ce temps-là le christianisme paraît aux Kongo comme un système de pouvoir, source à leurs yeux de la réussite brillante des Blancs (Cuvilier et Jadin 1974), un système considéré comme beaucoup plus fort que celui des *nkisi* kongo, susceptible de procurer la même force que les Blancs. De sorte que le christianisme prend ici valeur de stratégie magique, de secret, de clé de la réussite des Blancs. Aussi être chrétien devient-il payant, comme fréquenter une école missionnaire ou entrer au séminaire (pour devenir prêtre ou religieux).

Depuis, les parents ont généralement une opinion favorable des jeunes qui vont à l'école, surtout ceux qui se destinent à la vie de prêtre. Mais c'est dans le but inavoué d'appivoiser, de maîtriser, de dompter, de copier, de tricher, d'emprunter l'intelligence des Blancs. En kikongo : *kônda ngangu*. C'est une façon d'utiliser cette intelligence à la réussite sociale et matérielle. Ainsi, dans ce qui apparaît ici comme une évaluation positive de la modernité naissante, les Kongo ne pensent pas à laisser tomber leur tradition : ils sont intéressés non pas par la modernité en tant que telle mais par l'efficacité de la magie de l'instrument de réussite des Blancs. Les Africains s'appêtent donc à embrasser le christianisme des Blancs sans pour autant rejeter leur tradition. La lutte féroce menée par les missionnaires coloniaux contre celle-ci ne réussira pas à l'abolir. Une résistance s'organise avec vitalité dans le monde rural comme dans les villes qui sont pourtant des foyers ou des centres par excellence de diffusion de la modernité. Dès lors, il y aura deux Afriques, l'ancienne et la nouvelle, la résistante et la naissante, la traditionnelle et la moderne, chacune avec son ontologie et son anthropologie, sa façon de percevoir la personne, l'histoire, l'environnement et l'avenir. Par exemple, si l'enseignement chrétien dit de la personne qu'elle est un être libre mais dont le salut dépendrait d'une instance située hors de sa liberté, enseignée et représentée par Jésus de Nazareth, sujet hors histoire venu dans l'histoire de l'Autre, la tradition africaine, elle, définit la personne comme don qui prend place dans l'histoire à la suite d'une relation d'accord entre Ancêtres, Esprits et la grande famille.

4. Il y a lieu de noter ici que, depuis la colonie jusqu'à présent, la puissante église catholique ne reconnaît pas encore officiellement la tradition religieuse des Africains, alors qu'elle reconnaît déjà les religions de l'Asie et du Proche-Orient : son discours envers des traditions religieuses africaines est jusque-là structuré autour des thèmes destabilisants de Satan, de péché et de fausses religions. Ce dénigrement des pratiques et croyances ancestrales africaines créera chez beaucoup d'Africains un grave problème de conscience et de comportement.

Malgré leur différence fondamentale et leur antagonisme, surtout si l'on regarde le christianisme suivant les écrits de l'Ancien Testament où Dieu apparaît jaloux, colérique, sévère, terrorisant, les deux espaces religieux vont se mettre à cohabiter au sein de la colonie, la tradition avec son système de *nkisi* comme lieu de médiation avec l'au-delà, le christianisme avec le projet missionnaire d'ouvrir l'Afrique à la « lumière » et à l'« amour » selon Jésus appelé justement lumière du monde, chemin de la vie. C'est ainsi qu'en matière de santé, l'espace religieux traditionnel va garder son système dispensé par le *ngang'a ngombo* (devin) et le *ngang'a nkisi* ou *ngang'a buka* (expert en soins de santé). L'espace religieux chrétien va introduire le sien en organisant des dispensaires ou centres hospitaliers, avec médecins et infirmiers d'abord importés, puis formés sur place. Chaque espace religieux est pourvu de son propre système de thérapie, mais les deux systèmes interviennent souvent ensemble en cas de maladie, sans accord préalable. Ainsi aujourd'hui encore, on voit les Kongo atteints de problèmes de santé recourir au *ngang'a ngombo* pour lui demander de leur dire le nom de la maladie, connaître sa cause et faire neutraliser l'agression depuis sa cause. Dans le même temps, s'ils en ont les moyens, ils vont aussi consulter le médecin du centre hospitalier.

Il n'y a pas à voir là une entente ou une collaboration des deux systèmes de santé. Le conflit est toujours là. Car le missionnaire ne lutte pas aux côtés des indigènes ; s'il s'intéresse aux problèmes de santé de ces derniers, comme aux problèmes de famine et de misère, il est toujours cependant du côté du pouvoir. La tradition est de l'autre côté. Il y a plutôt un malentendu ou une stratégie. L'intolérance des missionnaires et les attentes des Africains ne coïncident pas et sont responsables des affrontements connus dans l'histoire de la colonisation en général et de l'évangélisation en particulier ; si bien que, par exemple, les martyrs de l'Uganda pourraient bien n'être que des rebelles, des opposants ou des gens montés par les missionnaires contre le pouvoir politique et les mœurs du pays.

Notre père est, depuis sa région du Bas-Congo, témoin de tous ces enjeux. Rien, aucun signe n'indique chez lui, dans son comportement, qu'il va rejoindre le mouvement de résistance qui se développe autour de lui. Il assiste à la naissance de *kingunza* ou mouvement messianique, le kimbanguisme, dans son propre pays kongo. En termes de résistance, ce *kingunza* n'apparaît pas vraiment révolutionnaire. Car, contre toute attente, il se présente plutôt comme une œuvre missionnaire sans le missionnaire, qui s'occupe de la destruction des *nkisi*. La formation qui a fait de notre père un « évolué » accompli, capable de gérer le pays, et son travail, qui occasionne une proximité avec les missionnaires, sont des atouts pour évoluer dans le système moderne naissant ou dans le *kingunza*. Mais il est retourné à la tradition.

La société kongo

Un souvenir : l'ancien royaume

Située à l'ouest de l'Afrique centrale, sur la côte de l'océan Atlantique, la société kongo comprend le sud de la République du Congo dont la capitale est Brazzaville, le sud-ouest de la République démocratique du Congo dont la capitale

est Kinshasa et le nord-ouest de l'Angola. Ses membres s'appellent, au singulier, N'kôngo et, au pluriel, Bakôngo. Ils disent aussi, au singulier, Mwesi-Kôngo et, au pluriel, Besi-Kôngo (gens du Pays Kongo). En lingala, langue parlée dans les villes de l'ouest du Congo, le singulier N'kôngo devient Mu-kongo.

Avant la période coloniale, les trois parties formaient un seul pays, le Royaume de Kongo (Balandier 1965, Cuvilier et Jadin 1954). Une partie de l'histoire de ce royaume connaît, aux 16^e et 17^e siècles, une expérience intéressante de rencontre avec l'Occident. En effet, les Kongo ont eu des relations avec le Portugal et le Vatican et ils ont même accepté de devenir chrétiens. Mais c'est le début d'une aventure qui, plus tard, deviendra celle de toute l'Afrique : à la conférence de Berlin de 1885 où l'Afrique est représentée, elle sera partagée entre les puissances occidentales, et le pays kongo sera sectionné en trois parties : le nord pour les Français, le sud pour les Portugais et le centre, pays de notre père, pour les Belges.

Une grande communauté ethnique

Depuis l'époque de leurs ancêtres, les Kongo forment une communauté comprenant plusieurs sous-groupes, chacun disposant d'un territoire distinct et parlant sa version dialectale d'une langue commune. On peut, à titre d'exemple, citer les Kongo de Boma qui parlent le kikongo ; les Lari ou Hungana qui parlent le lari ou le kihungana ; les Mboma le kimboma ; les Manyanga le kimanyanga ; les Mbata le kimbata ; les Ndibu le kindibu ; les Ngombe le kisi-ngombe ; les Ntandu le kintandu ; les Sansala le kisansala ; les Nsundi le kinsundi ; les Lemfu le kilemfu ; les Solongo le kisolongo ; les Yombe le kiyombe ; les Zombo le kizombo, etc. L'ensemble des sous-groupes kongo du Congo peut être évalué à plus de 2 millions et demi de personnes. Malgré cet émiettement, les Kongo ont une même langue, le kikongo, la langue parlée dans chaque sous-groupe n'étant qu'une version dialectale d'une même langue : ils se parlent ainsi chacun à partir de sa version sans éprouver de besoin de traduction ; la différence n'étant qu'une question de ton, de variation des mêmes mots, de prononciation. Il y a donc une communauté linguistique.

Notre père était un Ndibu (singulier : Mu-ndibu ; pluriel : Bandibu). Le territoire des Ndibu se trouve dans la région centrale kongo, celle des cataractes : il comprend le triangle formé par les contrées de Kimpese, de Mbanza-Ngungu et de Kimpangu. Les Ndibu figurent probablement parmi les plus importants groupes ethniques kongo.

Il y a lieu de souligner aussi qu'entre tous ces groupes règnent une bonne entente et un fort sentiment nationaliste, entretenus par leurs élites qui s'inspirent toutes des mêmes leaders spirituels dont l'un des plus importants est sans doute Béatrice Kimpa Vita (1682-1704), jeune aristocrate et prêtresse d'un culte traditionnel, connue pour avoir dénoncé la situation de déconfiture du royaume de Kongo et annoncé des temps nouveaux. Elle fut condamnée et brûlée par les missionnaires. Le deuxième est Simon Kimbangu (1887-1951), vu par les uns comme « envoyé de Dieu auprès des Noirs », par les autres comme « envoyé spécial de

Jésus-Christ sur la terre »⁵. Il y a d'autres prophètes ou leaders spirituels kongo, comme André Matswa, Simon Mpadi et Simon Kitoko. À l'ombre de ces prophètes, prennent place, comme leur émanation, de nombreuses personnalités politiques kongo telles que Fulbert Youlou, premier Président du Congo (ancienne colonie française) et Joseph Kasa-Vubu, premier Président du Congo (ancienne colonie belge). Les Kongo sont ainsi conscients et très fiers d'avoir largement participé à l'accession de leur pays à la souveraineté. Récemment, ils viennent de fonder quatre universités, trois au Congo-Kinshasa (l'Université du Bas-Congo, l'Université Simon Kimbangu et l'Université Libre de Luozi) et la quatrième, l'Université Libre du Congo, en république du Congo-Brazzaville. Toutes témoignent de la volonté de ce peuple d'épouser l'évolution en cours et de l'approviser.

La notion de famille et ses niveaux

La tradition kongo compte plusieurs références identitaires. Pour ce qui est de la notion de famille, il existe plusieurs niveaux : *luvila*, *kanda*, *vumu*, *ngudi* et *nzo*.

Luvila (clan). Prenons un exemple : si un Kongo se rend dans un autre village kongo, où il ne connaît personne, pour y demander une femme en mariage, il ne peut éviter la question de son *luvila*. Le terme de *luvila*, qui peut se traduire par le mot « clan », désigne un espace — surtout théorique — d'appartenance familiale défini comme une entité de base, une personnalité morale comprenant des personnes passées, présentes et à venir reliées entre elles par le partage d'une même vie de filiation matrilineaire, depuis un ancêtre commun situé quelque part, à l'origine, au commencement, au temps de la fondation de la société, du clan. L'espace ainsi délimité rassemble des hommes et des femmes qui ne peuvent pas se marier entre eux parce qu'ils portent un même nom, parce qu'ils sont d'un même *luvila* au sein de la communauté ethnique. Pourtant, toutes ces personnes peuvent ne pas se connaître. Longtemps après la fondation de leur *luvila* qui, suivant la mémoire mythologique, remonte au temps de la fondation du royaume de Kongo, leur commune appartenance est devenue vague et ils ne vivent plus ensemble. Ils sont disséminés dans plusieurs villages et centres urbains. Alors, seuls le nom de leur *luvila*, leur histoire et surtout leur mémoire mythologique restent leurs références identitaires. Les célébrations des fêtes et des deuils fournissent l'occasion de se présenter suivant un rituel donné où chaque personne interpellée prend soin de décliner son nom et de rappeler quelques hauts faits de l'histoire de son *luvila* avec un art oratoire où fierté et orgueil sont de la partie, cela même si l'assemblée connaît déjà l'intervenant. Le *luvila* est donc une étiquette, une marque, un repère auquel on tient pour dire qui l'on prétend être. Il donne un cadre général d'appartenance.

5. Il y a ainsi deux conceptions internes du kimbanguisme : l'une kimbango-centriste, l'autre christo-centriste, appelée Église de Jésus-Christ sur la terre (EJSK) par son « envoyé spécial » Simon Kimbangu.

Kanda (lignage), *vumu* (ventre) et *ngudi* (mère). À l'intérieur de chaque *luvila*, il y a plusieurs niveaux ou cercles de parenté familiale. Très souvent on parle de trois : 1) il y a d'abord le niveau le plus large, le *kanda* (pluriel *makanda*, lignage), qui regroupe des personnes se référant à un même ancêtre au sein du *luvila*. Mais cet ancêtre est encore tellement éloigné qu'il ne peut servir de référence pour organiser et gérer des relations d'assistance réciproque obligatoires. 2) Vient ensuite le niveau de *vumu* (ventre) qui regroupe des membres se référant à un même ancêtre au sein d'un *kanda* et vivant une vie commune où l'idée de famille est une réalité, avec la solidarité morale et affective obligatoire et une responsabilité réciproque de chacun. 3) Puis, le niveau de *ngudi* (mère) est une subdivision de *vumu* où la vie est organisée et gérée plutôt autour d'un ancêtre direct et d'un aîné vivant responsable.

Chacun des niveaux connaît une double structure interne. La première fait voir l'idée de préséance, plutôt symbolique que réelle, entre rangées ou subdivisions dans la filiation au sein d'un *luvila*, d'un *kanda* ou d'un *vumu*. Généralement, il y a trois rangées ou subdivisions, chacune se faisant appeler *muana* (enfant ; pluriel *bana*), le premier comme *mbut'a-muana* (enfant aîné), le deuxième *kati-dia-muana* (enfant du milieu) et le dernier *nsuka-zi-muana* (dernier enfant). La deuxième structure concerne diverses catégories de parents ; celles-ci sont exprimées par les termes de *ba-nkaka* (singulier *nkaka*, grand-mères et grands-oncles maternels) ; *ba-ngudi-za-nkazi* (singulier *ngudi-a-nkazi*, frères et cousins de la mère — à ce titre, ce sont eux aussi des mères, mais étant des hommes ils sont alors des mères masculines : des oncles maternels) ; les *ngudi* (mères, toutes les personnes de la classe de la mère) ; les *bana-ba-nkazi* (singulier *muan'a-nkazi*, personnes nées des sœurs matrilatérales) ; et les *batekolo* (singulier *n'tekolo*, petits-fils et petites-filles nés des nièces matrilatérales). Ici aussi, chaque classe est associée à l'idée de hiérarchie et commande des attitudes de respect, de réserve ou de considération vis-à-vis de la génération immédiatement supérieure, attitudes doublées sans être effacées, pour les générations alternées, d'une idée de familiarité ou de plaisanterie.

Toutes les personnes, hommes ou femmes, appartenant à chacun de ces cercles de relations se considèrent comme *kima-kosi* (une même chose), *mpangi ye mpangi* (frères et sœurs les uns des autres), mutuellement propriétaires ou responsables les uns des autres. Aussi doivent-elles s'interdire de s'entre-épouser, s'obligeant ainsi à prendre époux ou épouses auprès des autres *tuvila*.

Nzo (ménage) ou *lumbu* (plusieurs ménages). Le *nzo* (ménage) ou le *lumbu* (plusieurs *nzo* dans le cas de la polygamie⁶) est le dernier et le plus petit niveau de la famille. Il rassemble, dans un même espace, sous une même autorité masculine, des personnes pour la plupart apparentées mais pas forcément de même *ngudi* ni de même *vumu* ni de même *luvila*. On y trouve le mari et l'épouse, ainsi que tous

6. Deux régimes de famille sont possibles : le mariage monogamique (un homme, une femme) et le mariage polygamique mais pas obligatoire (un homme et plusieurs épouses). Il n'existe pas de polyandrie chez les Kongo, contrairement au pays lele.

les enfants, puis éventuellement des cousins collatéraux, des beaux-frères ou des belles-sœurs, la mère, le père, la belle-mère, le beau-père, etc. Ce cercle constitue l'unité résidentielle, le ménage. Avec la polygamie, il y a des ménages qui sont sous la responsabilité d'un seul homme : ils forment un *lumbu*.

Mwana, mwan'a-nzo et nzadi. Le N'kôngo ne se définit pas seulement par son *luvila*, *kanda*, *vumu* ou *ngudi* et *nzo* ; il est également *mwana* (enfant ; pluriel *bana*) et parfois *mwana-nzo* (esclave ; pluriel *bana-ba-nzo*). Le *mwana* ou *muan'a-guta* (enfant engendré ; pluriel *bana-ba-guta*) ou encore *muan'a-nima* (enfant du dos ; pluriel *bana-ba-nima*) est une personne née d'un homme qu'elle appelle son *se* (pluriel *mase*) ou *tata* (pluriel *ba-tata*) ou père ; on dit aussi née du *nima* (dot). Des éclaircissements s'imposent ici : une personne née d'un homme ou de la dot ne fait pas partie du *luvila* de son père mais bien de celui de sa mère. Les hommes originaires du *luvila* de son père sont ses *mase* ou *ba-tata* (pères), les femmes sont également ses *mase* mais on spécifie en disant *mase ma nkento* ou *ba-tata ba-nkento* (singulier *se dia nkento* ou *tat'a-nkento*, père féminin).

Le *muan'a-nzo* (enfant de la maison ; pluriel *bana-ba-nzo*) est un esclave domestique. Il est en effet arrivé dans le temps que certains notables puissent obtenir des esclaves domestiques par le rapt ou au cours des guerres. Un lignage pouvait aussi décider de se débarrasser d'un membre indésirable en allant le vendre au loin. Depuis, la condition de personne achetée ou capturée se transmet en descendance matrilineaire. Pratiquement, ces personnes sont libres : elles peuvent se marier avec n'importe qui de n'importe quelle condition sociale, même avec des personnes du clan de leurs maîtres ; elles peuvent aussi travailler comme tout le monde sur n'importe quelle terre ou exploiter n'importe quelle activité. Néanmoins elles étaient tenues d'assister leur maître en cas de besoin. Elles ne pouvaient pas, en principe, avoir des fonctions politiques dans le clan du maître, ces fonctions étant réservées aux membres du clan ; mais on a vu d'anciens esclaves diriger le clan de leurs maîtres qu'ils avaient intégré à l'insu de ces derniers. De plus, les esclaves gardent la responsabilité exclusive de gérer la vie de leur section de lignage. Enfin, il est possible, au moyen d'une procédure juridique appropriée, de s'affranchir de la condition d'esclave.

Enfin, s'il y a, en dehors de la famille, une relation privilégiée, c'est bien celle de *ba-nzadi* (beaux-frères et belles-sœurs) et de *ba-zitu* (beaux-parents et gendres), c'est-à-dire des alliances matrimoniales.

Voilà les données importantes de l'univers social qui a organisé la vie quotidienne de Simoni Makaya. Il convient d'y remarquer que, malgré l'impact incontestable qu'elles peuvent avoir eu sur sa vie, le *nzo* (maison) ou le *lumbu* est resté privé. De même, toute personne peut y avoir, avec n'importe qui de son choix, des relations d'amitié, de camaraderie, de travail ou d'affaires. Par contre, les questions de terre, de conflit, de décès ou de premier mariage reviennent aux autorités de *ngudi*, et avec elles à celles de *vumu* (ventre). Si les femmes ne font apparemment pas partie du pouvoir, celles qui sont âgées ou qui ont l'expérience participent dans la gestion des *ngudi* ou des *vumu* comme conseillères très écoutées de leurs frères ou oncles. Les épouses aussi participent à la gestion de leurs foyers ou ménages.

Simoni Makaya dans sa société

Au sein de la tradition, notre père est un *mwan'a-nzo* et un *mwana* ; formé à l'École normale, il enseigne dans une école primaire rurale ; en quittant l'enseignement, il devient *ngang'a-nkisi*. Plus tard il se fait commerçant, sans cesser son *kinganga* (métier de *ngang'a-nkisi*). Dans ce propos, on n'aborde que les informations afférentes à son métier de *nganga*.

Mwan'a-nzo

Né en 1905, à Ndembo, dans la région du Bas-Congo (ex-Congo-Belge), Simoni Makaya fut membre du *luvila* qui porte le nom de Mankunku, un *luvila* qu'on retrouve dans plusieurs contrées kongo. Mais le village de Ndembo est plutôt celui des Mata-ma-Kongo, Mfutila-ne-Wembo, Nanga, Nsaku-ne-Vunda et Titila, cinq *tuville* (pluriel de *luvila*) qui ont également cofondé les villages de Kinsusu, Kisiana, Makuta et Mbinda.

Normalement, Simoni Makaya n'est pas de Ndembo ; son village est Buma. Ndembo est le village où il est né, donc le village de ses *mase* ou pères. S'il est resté à Ndembo, c'est d'abord parce qu'il s'agissait du village de son père, ou plutôt de ses *mase* (pères), mais c'est surtout à cause de son statut de *mwan'a-nzo* (pluriel *bana-ba-nzo*), c'est-à-dire, dépendant ou esclave domestique, qu'il hérita de sa mère et qu'il partagea avec son frère aîné Andele Lema. Ce statut les fit dépendre des Nanga de la branche ou section lignagère de leurs propres *mase*, section qui porte le nom de Nkenge⁷ et qui, alors, se trouvait sous l'autorité d'un notable du nom de Ndofunsu Kalung-a-Mina-Tadi.

Le neveu de ce dernier, le notable Buakasa Tulu-kia-Mpansu, deviendra chef médaillé couronné. Il sera tellement important qu'il épousera sept femmes, parmi lesquelles une nommée Luzadi, mariée auparavant avec un autre homme dont elle eut un enfant, Andele⁸ Lema, et qui aura un deuxième enfant de ce second mariage, notre père.

Mais, quoique né d'un homme libre, de surcroît grand chef médaillé couronné, Simoni Makaya est *mwan'a-nzo*, parce qu'il est né d'une femme de condition *mwan'a-nzo*. C'est ainsi qu'il dut rester vivre à Ndembo plutôt qu'au village de sa mère, à Buma, mais il gardait son *luvila* de Mankunku.

Sa mère n'eut pas de frères et sœurs et ne donna naissance qu'à deux enfants, ce qui est un handicap sérieux, quand on pense, en termes kongo, que personne ne peut manquer de famille. Notre père était donc pratiquement « fini » même si des membres de sa famille vivaient à Buma, à 60 km environ de Ndembo. Mais il pouvait encore se consoler : avec les sept épouses de son père qui donnèrent la vie à quarante enfants, tout comme avec celles de ses autres *mase*. Simoni

7. Les Nanga forment quatre sections lignagères, au lieu de trois, habituellement : les Nkenge, les Nkosi, les Ngandu et les Ntumba.

8. Andele, adaptation kongo du prénom français André.

Makaya comptait de nombreux *mpangi* (frères et sœurs) avec lesquels il connut une vie de famille élargie.

Mwana

Si sa mère fut de condition dépendante, Simoni Makaya eut par contre un père de référence prestigieuse qui fut chef. De plus, lorsque vint pour lui le temps de prendre femme, il épousa Mandelani Kolo⁹, également une Nanga d'une autre section lignagère, celle des Nkosi et du village de Kisiamu situé près de Kibwenze où il fut maître d'école. Il épousa donc son *tata-nkento* et, en acceptant ce mariage, il marqua sa reconnaissance envers ses *mase*¹⁰.

Une quinzaine d'années plus tard, au temps où il sera *ngang'a-nkisi*, il prendra une deuxième épouse, nommée Nkalankitu, du *luvila* des Nsaku-ne-Vunda, du village de Luvaka. La raison principale de ce deuxième mariage est la mortalité infantile : des dix enfants nés de la première femme, six moururent en bas âge¹¹. Notre mère racontait que la mort de ses enfants était l'œuvre de son oncle Lutumba, aujourd'hui mort ; il était un grand *ndoki* (sorcier) et il les mangeait¹². Dans ces

9. Mandelani, adaptation kongo du prénom français Madeleine.

10. Car épouser un *tat'a-nkento*, c'est accepter de *vutula* (rembourser ou retourner) à la famille des pères les peines que ces derniers ont consenties ou endurées au service de la famille de l'enfant. C'est ainsi que généralement une épouse de statut de *tat'ankento* est traitée par son mari avec beaucoup d'égard, de respect.

11. Soit trois avant notre naissance et trois autres après. Pendant longtemps, seul enfant, témoin de la situation de mortalité répétée des enfants de nos parents, nous avons nous-même été effrayé et nous nous sommes culpabilisé puisque nous nous disions qu'on pouvait croire que si nous ne mourions pas alors que nos frères et sœurs mouraient, c'est que nous étions peut-être un *ndoki* (sorcier), que c'est nous qui « mangions » ceux de nos frères et sœurs qui mouraient. Mais, au lieu de se fâcher contre nous pour la mort de ses enfants, notre père, qui nous appelait « papa » parce que nous portons le nom de son père, était plutôt très fier de nous et nous amenait partout, dans les villages qu'il visitait comme *ngang'a-nkisi*. C'est d'ailleurs ainsi que très tôt dans notre enfance nous nous sommes retrouvé en situation d'intimité avec notre tradition, en son lieu de sécurisation, celui de la thérapie.

12. D'une source que nous avons oubliée, nous avons appris un jour que la mort de nos frères et sœurs était due au fait que notre mère était une petite femme, avec un bassin également petit. De plus, malgré le grand courage dont elle faisait preuve et que nous reconnaissions bien en elle, elle était une personne qui craignait l'accouchement. Sa peur et l'étroitesse de son bassin auraient été responsables de ces malheurs. Mais l'autre explication que proposait notre mère reste encore valable parce que plusieurs de nos petits frères et petites sœurs sont morts après être nés sans difficulté. En termes de sorcellerie, on dit des personnes qui meurent, mais pas dans tous les cas, qu'elles sont mangées par des sorciers. Il n'est pas nécessaire que ces derniers soient conscients, puisque, de bonne foi, ils peuvent nier ce dont on les accuse. L'une des possibilités de devenir *ndoki* ou sorcier consiste à manger un mets offert chez autrui. Ce mets peut apparemment être un morceau de viande ou de poisson, par exemple. La nuit, dans le monde de la sorcellerie (à l'image du monde des vampires), celui qui, le jour, a offert ledit mets vient réclamer à celui qui a mangé le remboursement de son repas sous forme de viande ou de poisson. À ce moment-là, le requérant dévoile qu'en réalité ce n'était pas de la viande ni du poisson mais bien de la chair humaine qu'il avait servie. La personne qui en a consommé et qui doit rembourser réalise qu'elle a effectivement mangé de la chair humaine mais aussi que celle-ci était excellente. Cela l'amène à offrir à son tour, dans une atmosphère conviviale, avec le désir et l'espoir de manger encore et

conditions, pour éviter de se retrouver un jour sans un seul enfant. Simoni Makaya décida de prendre une deuxième femme qui, après deux fausses couches, en 1945 et en 1957, lui donna beaucoup d'enfants, neuf, dont un seul mourut en bas âge.

L'arrivée de la deuxième femme provoqua une grande jalousie chez notre mère, restée longtemps seule épouse de son mari, *tat'a-nkento* de son mari, épouse respectée. Au début les deux coépouses se querellèrent, mais avec le temps, elles finirent par coopérer.

Bien longtemps après, au moment où il s'apprêtait à ralentir ses activités de *ngang'a-nkisi* pour faire du commerce, Simoni Makaya et son grand frère, Andele Lema, demandèrent à leurs *mase* la rupture de leur lien de *bana-ba-nzo*. Il s'agit d'une procédure juridique appelée *lutawuku* qui consiste en un rituel spécial de recouvrement des libertés de la personne et qui s'accompagne d'un dédommagement vis-à-vis des *mase*. La démarche accomplie, en 1957, ils quittèrent le village de leurs *mase* où ils vivaient jusque-là. Depuis, il n'y eut plus que la relation de *muana*. Mais ils ne purent aller habiter à Buma, village de leur section de *luvila* d'origine, car notre mère et la deuxième femme de notre père s'y opposèrent. Notre mère, surtout, s'évertua à convaincre sa rivale de faire obstacle au projet de notre père. Elle ne cessait de répéter :

Dio yakala, vo ku Buma wukwenda, ngeye mosi wukwenda.

Yeto ye Nkalankitu, ye mono, ye gana, kuku tusala.

Toi, ce mari, si tu vas vivre dans ta famille à Buma, tu y iras seul :

Nous autres, Nkalankitu, moi-même et les enfants, nous restons.

La raison du refus ? Elle préférait aller vivre à Marchal (aujourd'hui Mwala-Kinsende), cité moderne qui est une des gares importantes de la voie ferrée Matadi-Kinshasa et où se tient un marché de la contrée. Son raisonnement était le suivant : en allant s'installer à Mwala-Kinsende, elles pouvaient facilement écouler leurs produits des champs au marché et auprès des commerçants qui voyagent en train. En effet des commerçants venaient acheter en train des produits agricoles pour aller les revendre à Kinshasa, Léopoldville à l'époque, ou à Matadi. Mais il n'y avait pas, chez notre mère, qu'un raisonnement économique : son refus d'aller vivre dans le village d'origine de notre père situé loin de la ligne Matadi-Kinshasa venait aussi du souci de protéger la vie de ses enfants. Elle a en effet estimé qu'emmener ses enfants vivre dans le village de leur père consistait à les exposer aux *ndoki* (sorciers) du *luvila* des habitants de ce village qui verraient en ces enfants une bonne aubaine, des proies faciles à manger, ceux-ci n'étant pas prévenus des dangers et des problèmes de sorcellerie des nouveaux lieux. C'est que les sorciers, aux yeux de notre mère, étaient gourmands et ne laissaient pas de « viande » — humaine — traîner quelque part, surtout quand personne n'y veillait.

ensemble avec son partenaire, la personne qu'on lui avait offert à manger en premier lieu. C'est ainsi que la deuxième personne devient sorcière ou sorcier et va dévorer ses parents avec ses partenaires, en un lieu appelé *zandu di bandoki* (marché des sorciers).

Non seulement elle risquait de perdre des enfants, mais ceux-ci étaient tenus d'honorer leurs nouveaux *mase*, alors que ceux-ci ne les avaient jamais soutenus pendant leur croissance. Enfin, notre mère trouvait compliqué de commencer une nouvelle vie chez des gens inconnus.

Sur le chemin de la modernité : élève, puis maître d'école

Un ordre venu de l'administration coloniale, vers 1921, stipula que le chef médaillé couronné, Buakasa Tulu-kia-Mpansu, devait fournir des jeunes gens de sa contrée à l'École normale de Tumba récemment fondée par les frères des Écoles chrétiennes. Le chef prit deux de ses enfants, Simoni Makaya (conçu avec sa femme Luzadi) et Pasikala Wingi¹³ (conçu avec une autre femme nommée Lubondo) ; il prit aussi Dualu Ndongala¹⁴, un enfant de son oncle Ndombasi. Ces trois futurs élèves de l'École normale de Tumba étaient des *bana-ba-nzo*. Il est possible que l'agent colonial responsable du recrutement de ces jeunes pour l'école de Tumba ait pensé à favoriser les enfants des chefs coutumiers, collaborateurs locaux de l'administration coloniale ; mais dans le contexte kongo de filiation matrilineaire, les enfants politiquement importants sont plutôt les *bana-ba-nkazi* (neveux et nièces). Aussi peut-on comprendre que le chef fît partir des *bana-ba-nzo* (dépendants). Il y eut là un malentendu entre l'agent de l'État, sans doute content de recruter des enfants de chefs, et ces derniers, qui pensaient peut-être que la privation des enfants de condition *bana-ba-nzo* n'entraînerait pas de conséquences importantes au plan politique interne. Cependant, ils ne virent pas que les enfants qu'ils consentaient à abandonner aux missionnaires pouvaient leur revenir comme des éléments de subversion.

Il faut avouer aussi qu'ailleurs dans la région, il y eut des *bana-ba-nkazi* (neveux) des chefs eux-mêmes envoyés à l'école des Blancs. C'est le cas de notre oncle maternel, Lubelo Nkambala¹⁵ et de Lufonsi Malala¹⁶, un enfant de l'oncle maternel de notre mère. Mais il faut avouer que cet oncle, Nikola Kinkonda¹⁷, était convaincu de l'intérêt de faire étudier les enfants et il en envoya un bon nombre dans plusieurs écoles de la région : à l'école des frères, au petit séminaire, à l'école professionnelle, etc. Il voyait ainsi les choses parce qu'il était cathéchiste catholique ; il était encore traditionnel et un peu moderne, en même temps que grand chasseur et grand tireur de vin de palme.

Notre père et ses deux *mpangi* allèrent donc à l'école, loin de leur village, pour y recevoir une autre éducation. Pour se rendre à Tumba, en ces temps-là, les enfants devaient avoir un âge relativement avancé, car les conditions dans lesquelles ils allaient à l'école nécessitaient une endurance physique que seuls les enfants suffisamment grands pouvaient supporter. Le voyage s'effectuait généralement à

13. Pasikala, adaptation kongo du prénom français Pascal.

14. Dualu, adaptation kongo du prénom français Édouard.

15. Lubelo, adaptation kongo du prénom français Albert.

16. Lufonsi, adaptation kongo du prénom français Alphonse.

17. Nikola, adaptation kongo du prénom français Nicolas.

pied et chaque enfant devait emporter avec lui une provision de nourriture pouvant couvrir la première semaine de l'année scolaire, le temps de permettre à l'école d'apprêter son service de ravitaillement. Dans le cas de notre père et de ses *mpangi*, le village était à plus de 100 km de Tumba et le voyage durait deux ou trois jours. Certes, parfois, l'école elle-même mettait à la disposition des élèves un véhicule pour aller les prendre à un lieu de ralliement, comme Mbanza-Ngungu (ex-Thysville), à 35 km de notre village de Ndembo. Inversement, pour rentrer en vacances dans leur village, elle pouvait les ramener jusqu'au même endroit. Dans tous les cas, il fallait à ces enfants le courage de quitter leurs parents, surtout leur mère, leurs amis, leurs jeux d'enfance. La plupart d'entre eux avaient déjà reçu leur éducation initiatique et clôturé leur enfance. C'était le cas de notre père : lorsqu'il partit à l'école à Tumba, en 1922, il avait 17 ans. Mais certains n'avaient que 13 ans.

Après 6 ans de vie d'élève, de 1922 à 1928, notre père fut envoyé enseigner dans les écoles rurales de sa paroisse catholique de Boko, pendant 12 ans, jusqu'en 1940. Ensuite, il devint *ngang'a-nkisi* à temps plein, pendant 15 ans, jusqu'à l'âge de 50 ans. Puis, sans laisser tomber son travail de *nganga*, il fit aussi du commerce : il se rendait dans des villages kongo de Ndembo et des environs acheter des produits locaux pour les revendre en ville, à Léopoldville (Kinshasa) ou à Matadi, pendant près de 12 ans, jusqu'à ses 67 ans. Pendant sa vieillesse, il cessa de travailler comme commerçant, mais il continua comme *ngang'a-nkisi*, bien que de moins en moins. Il se remit aussi à fréquenter le culte dominical catholique, du moins lors de ses visites à Kinshasa, puisque depuis qu'il avait rompu avec son statut de *mwan'a-nzo*, il était resté vivre à Mwala-Kinsende.

Sur le chemin des *nkisi* et de *kinganga*

Appel et initiation

L'initiation de notre père remonte aux années 1940. Jusque-là, depuis 1928, il était enseignant, et c'est justement dans son travail qu'il connut les problèmes qui l'amènèrent à sa nouvelle vie. Comment cela se passa-t-il ?

Après son affectation à l'école de Kibwenze et dans d'autres écoles rurales, il se retrouva dans son propre village de Ndembo. Il enseignait alors depuis près de 11 ans. C'est là que commencèrent ses problèmes, liés d'abord au salaire, puis à la santé. Lorsque la fin du mois arrivait et qu'il se présentait au bureau de paie, le prêtre responsable lui disait que son salaire était déjà pris. Et lorsqu'il posait la question : « Pris par qui ? », le prêtre se contentait de lui donner ce conseil : « Achète un bon pagne ; donne-le à l'un de tes pères, parce qu'il a beaucoup souffert pour toi ».

Le prêtre ne disait pas que le « père » de Simoni Makaya se rendait au bureau de paie pour toucher son salaire, mais que le salaire se perdait parce qu'un se de notre père ne cessait de parler, de rouspéter, pour n'avoir pas encore goûté au fruit de travail de son *mwana*. De fait, la tradition veut que tout *mwana* remette à son se non pas tout mais une partie de son premier salaire, en signe de respect.

pour continuer à mériter la protection ou la bénédiction de ses *mase*¹⁸. C'est pourquoi, comme s'il connaissait la coutume, le préposé à la paie, un prêtre blanc, conseilla à notre père de remettre de l'argent en nature, pour que son se puisse s'acheter un pagne. Notre père obéit, mais son problème de salaire ne fut pas résolu.

Muté à Nzundu, pour un autre poste, les mêmes ennuis le suivirent. Il revint alors au village, cette fois en colère, pour porter l'affaire au conseil des anciens, le *kinzonzi* (palabre). Le procès eut lieu en présence d'un *ngang'a-nkisi* spécialiste de ce genre de difficultés¹⁹. Et notre père retrouva la santé, mais provisoirement. Il quitta alors l'enseignement et alla à Thysville (Mbanza-Ngungu) solliciter un travail d'employé de bureau à l'Office de transport du Congo (OTRACO), où se trouvait le siège de la société de chemin de fer Léopoldville-Matadi. Il passa un test de commis aux écritures. Le lendemain, il apprit que l'on retenait ses services et qu'il pouvait commencer le travail le jour suivant. Mais lorsqu'il se présenta le jour convenu, il apprit qu'il n'y avait plus de place pour lui, parce que ses *mase* étaient allés, « la nuit »²⁰, annuler le contrat de travail.

Rentré au village, il n'eut que de mauvais rêves lui apprenant le mécontentement de ses *mase* à son égard et leur projet de le faire mourir. Dans certains rêves, il voyait l'un de ses *mase*, le *mwan'a-nkazi* de son père biologique devenu chef de lignage à la mort de ce dernier. Ledit se, qui vivait au village se présentait comme le persécuteur de notre père. Mais, dans d'autres rêves, c'était plutôt le grand frère de Dualu Ndongala, un nommé Zimi, lui aussi paysan au village, à Ndembo, qui jouait le rôle de persécuteur.

Pourquoi cette persécution ? Parce que, poursuit notre mère, si notre père avait travaillé chez les Blancs, il n'aurait plus eu de respect à l'égard de ses vieux, ses « aînés ». On comprend ici qu'il s'agissait bien d'un conflit à l'état non visible entre le pouvoir traditionnel détenu ici par les *mase*, étant donné que notre père était un *mwan'a-nzo*, et le pouvoir moderne qu'il détenait (par le biais de l'instruction et de l'argent qui échappaient complètement à la tradition). Dans un autre rêve, notre père vit son visage « renversé » au profit de celui de Dualu Ndongala, le petit frère de Zimi, dont le visage était effectivement présenté comme positivement « ouvert » (ouvert ou renversé signifie en bonne ou en mauvaise position pour recevoir grâce et bénédiction des Ancêtres).

Pour sortir de son infortune, notre père dut finalement aller retrouver ses *mase*, pour se faire « délier ». Sans pour autant se sentir vraiment guéri. Au contraire, il tomba gravement malade, à 35 ans. Il alla de consultation en consultation auprès de plusieurs *nganga* qui lui apprirent que la cause de ses déboires venait

18. Cela se dit aussi du gibier, pas seulement du premier gibier mais de tout gibier tué à la chasse par un *mwana* : ce dernier doit remettre à son se le cœur du gibier.

19. Notre mère qui raconte la vie de son mari ne voit pas de problème dans la relation qu'elle établit, suivant sa logique, entre les ennuis de salaire de notre père, le procès coutumier et la présence d'un *ngang'a-nkisi* : tout se tient, le procès en justice étant une stratégie solidaire de celle de la divination et de la guérison. C'est pourquoi elle dit qu'ensuite notre père recouvra la santé.

20. La « nuit » veut dire dans l'autre monde, le monde invisible, celui des esprits et des *ndoki* (sorciers).

des *nkisi* (fétiches) Tolola et Kimpi. Un *nganga*, qui portait le nom de Maziezie, le soigna et notre père retrouva sa santé. À la suite de quoi, son grand frère, Andele Lema, lui dit : « Je trouve que tu plais à ces *nkisi*, puisque tu es guéri. Tu ferais bien, si le *nganga* Maziezie accepte, de les contacter et de convenir avec eux de soigner les malades et gagner ta vie avec eux ». Après quoi il prit son petit frère, qui approuva l'offre, et alla le faire initier par le *nganga* Maziezie.

Notre mère assista à toutes les démarches d'initiation. Le *nganga*, un spécialiste confirmé et qui avait déjà initié d'autres anciens malades, agréa la demande. Pour initier notre père, il se rendit dans le lit d'une rivière de la contrée pour en prélever de la terre qu'il fit sécher, ensuite piler, enfin réduire en farine. Il mélangea cette farine avec des feuilles de *kintamba*, une plante qui sent très mauvais, avec des feuilles de *nsaku-nsaku*, une plante rampante qui se trouve souvent le long du chemin, ainsi qu'avec de la suie qui se dépose sur le toit des maisons et du piment de cayenne. Le tout fut déversé, une partie dans une marmite en terre cuite, une autre dans une coquille d'escargot et une troisième dans des feuilles contenant une autre préparation. Le *nganga* donna tous ces mets à notre père qui dut les manger en même temps qu'il fut soumis à d'autres opérations souvent précédées ou clôturées de danses et de rituels. Telle fut la teneur de l'initiation, fort complexe, et qui dura pratiquement un mois de séjour cloîtré.

Une structure sociale se forma autour de l'initiateur devenu *ngudi-nganga* (*ngudi*, mère et *nganga*, expert) : l'initié s'appela Ma-Ntombo, un nom des *nkisi* originaires des rivières pour dire « remontés des cours d'eau sur la terre ferme ». La personne qui présidait les danses initiatiques reçut le nom de *Ki-nkina* (le maître danseur). La femme qui était chargée des repas initiatiques s'appela *N'lambi* (qui prépare).

À la suite de l'initiation de notre père, son grand frère rétribua le *nganga* initiateur pour les services rendus. On dit, comme c'est le cas à propos de toute initiation de ce genre, qu'il lui donna aussi en sacrifice un parent bien aimé²¹. Mais notre mère n'en a pas parlé ; elle a plutôt parlé d'une chèvre et de trois coqs qui furent offerts, accompagnés d'autres biens matériels et d'argent. Ce prix s'appelle *vwa*, c'est un tout de 9 unités.

Initié à toutes les opérations et procédures requises pour pratiquer son nouveau métier, notre père accéda à la possession de connaissances et de techniques de *nganga*, apprit les secrets des *nkisi* et, par là-même, fit un pacte (le *bunda nkisi*) avec ceux-ci, ce qui consistait à travailler avec eux comme *nganga* ou dispensateur de soins de santé.

La notion de *nkisi*

Pour y voir clair, il est utile de partir de l'instrument de travail des *nganga*, le *nkisi*. Dans un premier temps, on dira que les *nkisi* sont des instruments de travail des *nganga*. Le travail consiste à soigner. Mais quand on dit soigner, cela s'entend

21. Sacrifice humain.

de différentes façons. Les *nganga* sont en effet des experts spécialisés qui se distinguent par le niveau où ils interviennent et par le type de *nkisi* qu'ils emploient pour intervenir.

Certains *nganga* ont comme tâche de nommer les maux ou les maladies et d'en découvrir ou d'en déterminer les causes : qui a fait ça ? un *ndoki* (sorcier) ? un *simbi* (esprit) ? les *bakulu* (ancêtres) ? et pourquoi ? Les spécialistes qui y travaillent forment une catégorie de *nganga* appelés *ngang'a-ngombo* (devins). D'autres *nganga*, les *ngang'a-buka*, sont spécialistes des traitements.

Le *nkisi* est, en tant que tel, n'importe quel objet : une statuette, un masque, un collier, des cordelettes, de la poudre à feu, une aiguille, du sel, de l'eau, du vin de palme, etc. Il peut aussi s'agir de feuilles, d'herbes, de racines, d'écorces d'arbre, de poivre, de graines, de paille, d'argile, de chaux, etc. Mais le recours aux plantes ne suffit pas ; viennent prendre place des éléments de tout l'univers rassemblés ici, comme en des sous-systèmes de soins, qui s'associent les uns aux autres selon le lieu, le temps et le problème à traiter, avec comme support l'idée que le monde est un système de puissances en interaction réciproque, que la société elle-même est ainsi un système d'êtres-personnes situés en interaction.

Ainsi fabriqué, le *nkisi* est une entité douée d'intelligence et de pouvoir de cohésion, d'action ou d'intervention, dont les éléments constitutifs peuvent servir de support, de réceptacle ou de contenant, certains pour usage unique ou multiple, d'autres pour leur valeur métaphorique ou métonymique, d'autres encore comme éléments thérapeutiques. En ce sens, un *nkisi* est généralement un ensemble d'éléments rassemblés, les uns comme objets produits, les autres directement pris dans la nature, le tout traité avec une parole rituelle qui y introduit l'esprit ou la force que tous ces éléments appellent et représentent. Ou, si l'on veut, leur union — que confirme la parole — constitue un appel de l'esprit, recouvre une force surnaturelle souvent considérée comme dangereuse et appelée à venir habiter dans sa nouvelle demeure ; elle fait donc transmuter l'objet *nkisi* de simple objet matériel à être vivant, personnel et intelligent. L'opération d'union, d'appel, de transmutation est possible justement par la parole sacrée, rituelle, d'essence créatrice, sanctificatrice, sacralisatrice, qui procède à la dénomination du *nkisi*, à la désignation du rôle que celui-ci est appelé à remplir et à la proclamation de la loi que son propriétaire doit observer envers lui.

Le *nkisi* est donc, au-delà de sa matérialité, un être spirituel, qui écoute, entend et comprend ; il est fort et personnifié, traité comme être humain : nourri, nettoyé, habillé, commandé ou imploré et honoré ; il est un programme investi donné, dont la capacité et le sens de l'action sont définis par la vertu des ingrédients qu'on utilise dans leur fabrication et qui consistent en un pouvoir destiné à retenir ou à libérer, à lier ou à délier, à agresser ou à protéger, à attraper ou à défendre.

Il y a équivalence dans la capacité et le sens de l'action du *nkisi*. C'est que le *nkisi* peut permettre de résoudre un problème de santé, par exemple. L'éthique sociale veut que le *nganga* travaille pour le bien de la personne et de la communauté, mais dans certaines pratiques secrètes, qui relèvent des intérêts individuels

ou de groupes égoïstes ou anti-sociaux, la manipulation des *nkisi* peut viser à nuire. D'où le *nkisi* tire-t-il sa capacité et son sens de l'action ?

Pour répondre à cette question, il faut ajouter qu'en deçà du *nkisi*, il faut compter avec l'intervention d'un *simbi* (génie des lieux, esprit de la nature), être doué d'une vie autonome, libre, qui habite spécialement les eaux et les précipices. Lors de la fabrication d'un *nkisi*, l'opérateur y fixe ou y investit un *simbi*.

D'après notre père, les *simbi* sont des esprits d'origine humaine, des personnes mortes de mort violente, qui résident là où elles sont mortes, dans la nature. On les dirait à l'état sauvage, puisque les *simbi* habitent dans la forêt, sur les hauts plateaux, sur les terres fermes, dans les rivières, comme des « non-civilisés ». Et dans ces conditions, à l'état « sauvage », ils peuvent être dangereux ou plutôt ambivalents : capables de favoriser ou de paralyser l'existence des vivants et de leur société, de protéger mais aussi de menacer la vie. Aussi suscitent-ils à la fois tendresse et hostilité et sont-ils une source de joie et d'angoisse. Leur utilisation dans la fabrication des *nkisi* peut être pensée et dite en termes d'entrée des *simbi* dans le système des *nkisi* : elle est en quelque sorte un mécanisme qui sert à dompter ceux-là, à les lier par contrat, à les fixer dans un objet matériel, le *nkisi*, qui désormais les représente et les dédouble, pour supprimer l'angoisse de destruction qui pèse sur la société. Autrement dit, par la constitution des *nkisi*, il s'établit entre la société représentée par les *nganga* et les *simbi* représentés par les *nkisi* une réconciliation et un pacte : les humains s'engagent à honorer les *nkisi*, à leur offrir un culte, et les *simbi* sont conviés à veiller sur la société²².

Depuis, les *simbi* sont retenus, « investis » dans les *nkisi* qui deviennent dès lors un instrument avec un programme ou un projet thérapeutique ou de protection au service des personnes et de la communauté. C'est principalement le *nganga* qui est chargé de gérer ce programme. Un *nkisi* est donc un représentant matériel d'un *simbi*. À ce titre, il est un lieu où celui-ci est dompté, raison pour laquelle il y a lieu de dire qu'au-delà des objets matériels visibles dont il est fait et qui en font par ailleurs un objet esthétique, le *nkisi* est un objet spirituel doué d'intelligence et de force, qui agit avec une capacité et une propriété spécifiques mais ambivalentes, pour le bien comme pour le mal. En d'autres mots, un *nkisi* n'est pas d'abord ce que l'on voit ; il est d'abord ce que l'on ne voit pas ou qui n'apparaît pas : un esprit et, comme tel et en celui-ci, une force ou une puissance et une intelligence supérieures, surnaturelles, donc un être spirituel, doué ou doté d'une haute compétence avec laquelle on peut opérer la guérison, protéger la famille et la population, faire prospérer ce que l'on entreprend, soigner les malades, etc.

22. Quand nous sommes arrivé au Québec pour la première fois, nous avons été frappé par la présence remarquable et interpellante d'innombrables églises, rues, villages et rivières portant des noms de saints. Nous nous sommes intuitivement imaginé que cette présence, qui rappelle que cette région fut très chrétienne, aurait, à l'époque, fonctionné comme un système de signature, de protection, de sécurisation ou d'apprivoisement pour la population québécoise envers les esprits d'Amérindiens tués, lesquels continueraient à vivre dans l'autre monde, frustrés de la violence dont ils furent victimes et chargés de haine.

Quatre sous-systèmes de *nkisi*

Du point de vue de l'usage qu'on en fait et comme Gilles Bibeau le propose²³, les *nkisi* des Kongo forment quatre sous-systèmes : le sous-système à dominante des plantes, celui des *ngoma*, le sous-système familial et le *kingunza* ou prophétisme.

Le sous-système des plantes comprend le domaine des plantes, feuilles et herbes médicinales dans lequel les Kongo, comme les autres peuples, reconnaissent une immense possibilité de guérir et donc aussi d'empoisonner ; il ne nécessite pas toujours une intervention de spécialistes, comme dans le cas de blessure légère, de mal de ventre, de toux, de manque d'appétit ou de désir charnel ; évidemment pour les grands maux, il faut un spécialiste.

Le sous-système de *ngoma* est chargé, dans les cas de grands maux, de « voir » pour soigner. Nous sommes ici dans les grands rituels de divination au cours desquels le langage de *ngoma* (tam-tam) rythme le travail des séances (de divination) menées sous la direction des spécialistes, les *ngang'a-ngombo* (devins) ; ceux-ci ne se définissent pas en fonction de leur origine ou de leur appartenance familiale mais bien en fonction de leur savoir et de leur compétence. Bien entendu, les devins peuvent aussi soigner, prodiguer des traitements, mais de toute façon, dès qu'ils nomment le mal qui affecte une personne ou l'origine d'une maladie, cela entame déjà le processus thérapeutique. Car c'est à la suite des révélations par la divination que la famille du malade va trouver un spécialiste de soins proprement dits. Mais, parfois, les soins de santé peuvent consister en la prise de parole lors, par exemple, d'une confession publique ou d'un *kinzonzi* (palabre), jugement public avec experts à l'issue duquel on invite les protagonistes à se verser des amendes.

Le sous-système familial, avec l'institution de *Ma-Ndona*²⁴, ne reprend pas le *ngoma*. Souvent, à l'aide des informations fournies par celui-ci, il invite plutôt les membres d'une famille à régler leurs problèmes de santé, de terre, de surpopulation ou de perte du pouvoir politique de la famille. Les *nkisi* protecteurs de famille sont aussi consultés et honorés pour constituer et renforcer la vie de groupe et redonner la santé. C'est une femme, *Ma-Ndona*, qui est la prêtresse et qui, avec ses assistants, hommes et femmes, anime ce culte.

Le sous-système de *kingunza* est une stratégie de résistance et de rupture, de reprise de sens et de bond en avant ou d'ouverture, liée à l'histoire coloniale et à ce qui s'appelle crise de société, menace de sens, écart, justement à la suite de la colonisation, mais aussi, peut-être, de l'esclavage pratiqué par les Européens et les Arabes et qui a eu comme conséquence, notamment, la saignée démographique.

23. Cours d'anthropologie médicale (1993), Université de Montréal.

24. D'après une thèse de José Mpundu soutenue à l'Université catholique de Louvain en 1976, le sous-système de *Ma-Ndona* est l'équivalent kongo de la technique de guérison appelée *Zebola* en pays mongo du Zaïre.

Le *nkisi* de notre père

Le *nkisi* dont notre père devint propriétaire à l'issue de son initiation, et grâce auquel il soignait ses malades, fut qualifié par lui-même de *nkisi mosi mawonso nkama* (un *nkisi* à multiple usage). Cette expression veut dire qu'à partir de son unique *nkisi*, il pouvait intervenir dans plusieurs cas de maladies ou de problèmes. Ainsi, il se retrouvait aussi bien dans le sous-système des plantes que dans celui de *ngoma*. En gros, on peut dire qu'il intervenait dans des cas mineurs comme dans des cas majeurs.

Cas mineurs

On peut ici citer le *mawuta* pour soigner la stérilité des femmes ; le *ndunzi* pour soigner les gens qui souffrent de maux de ventre et de hernie ; le *nti mia kmvumina* pour provoquer la sécrétion du lait maternel chez une femme en période d'allaitement mais qui manque de lait ; le *ngutilu* pour aider les femmes à accoucher sans problème ; le *mwaye* pour aider un amoureux à séduire la femme qu'il aime mais qui ne l'aime pas ; le *vumu* pour soigner la constipation ; le *lemba* pour soigner les enfants qui ont des crises ou dont les yeux tournent dans leurs orbites ; le *mbunzi* pour soigner les femmes atteintes de frénésie ou de crises de folie ; le *fwa nima* pour soigner les hommes qui ne peuvent féconder leurs femmes, ou comme on dit, qui ont le dos « mort » ; etc.

Cas majeurs

Les cas majeurs concernent de grands *nkisi*. Ceux-ci ont leurs noms propres comme Nkita, Mpungu, Nkangi-Kiditu, Kimpi, Mwilu, Yamba, Wumba et Mavungu. Ces *nkisi*, sous une apparence d'objets matériels, sont des réalités spirituelles qui, avant leur fabrication comme *nkisi*, vivent dans la nature et dans les grottes, les rivières, les savanes ou les terres sèches, les précipices, etc. Dans ces endroits, ils revêtent l'apparence d'un quelconque objet naturel, comme une pierre, par exemple. Mais quand on les constitue comme *nkisi* et qu'ils sont placés au service des *ngang'a-nkisi* ou d'une personne qui s'en protège ou encore des *ndoki* (sorciers) qui les utilisent pour agresser d'autres personnes, ils sont présentés au public, définis ou vus par les maux dont ils sont responsables. Et parmi eux, les plus cités, dont notre père parlait, sont au nombre de sept :

1- Nkita : un *nkisi* pluriel, dont une catégorie habite la rivière, l'autre la terre sèche ou la campagne. En général, tous les Nkita provoquent des gonflements sur le corps jusqu'aux articulations et aux fesses. Ils provoquent aussi des plaies dans les narines. Ils peuvent rendre les femmes stériles et le corps difforme (sans tête ni pieds ni bras). Ils rendent aussi paralytique et sont responsables de maux des pieds, de lourdeur du corps, de sottise et de naissances prématurées.

2- Mpungu : un *nkisi* chargé de la protection du pouvoir. Par exemple, après avoir évincé des prétendants au pouvoir par des manœuvres longues et complexes, tout notable pressenti pour occuper une charge importante effectuait une retraite auprès des meilleurs *nganga* afin d'acquérir des protections contre les

représailles par le *kindoki* (sorcellerie) que ses rivaux déconfits ne manqueraient pas de lui lancer. De même, avec lui on va bien vendre au marché ou soigner un kleptomane.

3– Nkangi : comme l'indique son nom (*nkangi*, du verbe *kanga*, lier), ce *nkisi* lie et empêche un projet non souhaité de se réaliser. Il peut ainsi se dire d'une femme qui ne trouve pas de mari parce qu'on a été la lier au Nkangi, qui l'empêche de se marier ; ou d'un chef lié à son Nkangi pour ne dire que la vérité.

4– Kimpi, lui, excite le cœur, apeure, ensommeille et amaigrit, trouble la tête, donne la manie de perdre de l'argent, provoque la mort inopinément, confère la malchance, enfievre les enfants et les fait crier, fait perdre la mémoire, est responsable de l'évanouissement, fait bailler à tout moment, rend les yeux hagards ou les fait s'exorbiter, rend bavard.

5– Mwilu et Yamba sont deux frères, Mwilu étant l'aîné. Ce sont des gens des hauteurs (montagnes, hauts plateaux, etc.) qui donnent, entre autres, des maux et des brûlures en utilisant la foudre.

6– Wumba est aussi pluriel : l'un d'eux est Wumba-Lufwalakazi, qui atteint sa victime en faisant incessamment mourir ses conjoints ; l'autre, Wumba-Nzamba, pratique la mortalité infantile, il fait naître les enfants de la personne visée pour les faire élever ensuite dans le monde des eaux ; le troisième est Wumba-Mpingasa, qui atteint sa cible en faisant mourir un enfant chaque fois qu'un autre naît ; il provoque également chez les enfants le gonflement du nombril, ainsi que l'affaiblissement de leurs pieds, de leur cou, de leurs bras et de leurs articulations.

7– Mavungu soigne la personne qui a brisé son fusil ou qui a blessé quelqu'un avec son couteau.

Notre père, le *ngang'a-nkisi*

Comme dans d'autres sociétés africaines, le terme de *nganga* en pays kongo évoque l'idée de compétence, d'habileté, d'invention, de savoir-faire. Il implique une connaissance spéciale et une technique appliquée sur les affaires de Dieu, *ngang'a-nzambi* (prêtre de Dieu) ; sur le dévoilement des causes de maladies, *ngang'a-ngombo* (devin) ; sur les soins aux malades, *ngang'a-buka* ou, puisque celui-ci fait usage de *nkisi*, *ngang'a-nkisi* (prêtre de *nkisi*). Mais, alors que le terme de *ngang'a-nzambi* est ouvert sur la modernité, ne concernant que le prêtre du culte chrétien, les trois autres termes (*ngang'a-ngombo*, *ngang'a-buka* et *ngang'a-nkisi*) sont réservés à l'usage traditionnel où ils ne touchent pas tous les experts ou spécialistes, comme par exemple, ceux des techniques de construction. Pour les autres experts on recourt au terme générique de *mbangu* qui suppose l'idée du travail bien fait. C'est donc un terme réservé à une catégorie de l'élite dont ni le chef politique ni le forgeron ne font partie. Le *ngang'a-ngombo* et le *ngang'a-buka* ou *ngang'ankisi* sont donc des spécialistes qui ont acquis la capacité, dans un domaine ou à un niveau thérapeutique donné, de restaurer la santé du corps et de l'esprit, la fécondité des femmes et la fertilité de la terre, de mener la lutte contre

les mauvais sorts, en particulier ceux des *ndoki* (sorciers), ou contre les violences et le vol, etc.

Comment faisait-il ?

Une fois initié, notre père se mit à soigner les malades, à titre de *ngang'a-ngombo* comme à celui de *ngang'a-buka* ou *ngang'ankisi*. S'il s'agissait de cas mineurs, il faisait une préparation physiothérapeutique appropriée. Mais lors des cas majeurs, il organisait de grandes séances spéciales, les *zalala*, qui avaient lieu toute la nuit (*nkielo* ou veillée) et qui donnaient lieu à une partie des soins, celle de la divination, se produisant pendant le *zalala* ou le *nkielo*. En règle générale, même quand il y avait *zalala*, l'autre partie des soins continuait le jour. Les séances regroupaient généralement beaucoup de monde, mais spécialement trois catégories de personnes, à savoir, outre le *nganga* lui-même : 1) ses assistants qui se composaient de notre mère, la première épouse, laquelle fut témoin de sa maladie et participa à son initiation ; notre petite sœur (née de sa première épouse) dont la naissance fut difficile et nécessita, selon les dires de notre mère, l'intervention énergique d'un spécialiste *ngang'a-ngombo*, qui fut en même temps *ngang'a-nkisi*, pour qu'elle survive²⁵ ; son mari et deux de nos sœurs nées jumelles de la deuxième épouse de notre père²⁶ ; 2) le malade et sa famille au sens traditionnel, avec, notamment, ses *mase* et ses *ngudi* ; 3) des personnes du village et d'ailleurs, comprenant des parents par alliance, des amis, des connaissances, des curieux et d'autres personnes souvent attirées par la nourriture, les chants, les danses et les distractions.

Pour montrer comment notre père travaillait, voici un cas concret de maladie, une attaque par des *Nkita* des rivières. Rappelons que les *Nkita* sont un *nkisi* pluriel, dont une catégorie habite la rivière, l'autre la terre sèche (la campagne) et qu'ils provoquent des gonflements sur tout le corps, jusqu'aux articulations et aux fesses.

Quand on lui présentait un tel cas, notre père allait prendre des feuilles et des branches de n'importe quel arbre poussant à un endroit de la brousse où jadis une bataille avait eu lieu et où des gens trouvèrent une mort violente. Il mettait le tout à bouillir dans une marmite en terre cuite. Il retirait ensuite la marmite du feu, enlevait le couvercle, approchait le patient et couvrait marmite et patient des mêmes couvertures. Sous celles-ci, le patient était prié de veiller à remuer doucement le contenu de sa marmite, de manière à entrer en contact avec la chaleur, la vapeur et l'odeur de la préparation. Quand celle-ci devenait tiède, notre père s'en servait pour laver son patient en la pressant sur le corps de ce dernier ou en le massant. Pourquoi prendre des feuilles et des branches d'arbres à un endroit bien défini ?

25. Aujourd'hui, en ces temps très difficiles pour les Zaïrois, temps marqués par une effervescence religieuse notamment pentecôtiste, cette sœur est devenue thérapeute et travaille avec la Bible, plutôt qu'avec le *nkisi*, comme son père jadis.

26. Dans la tradition africaine, les enfants jumeaux viennent du monde des Esprits ou Génies et ont le pouvoir de ces derniers. À ce titre, ils sont craints et enviés parce qu'ils sont dangereux mais peuvent protéger les leurs.

D'après des textes de notre père, il y a une relation entre les *simbi* et les feuilles, racines et branches des arbres qui poussent à l'endroit de la brousse où jadis une bataille eut lieu et où des gens sont morts. En prélevant ces feuilles, écorces et racines de plantes sur ce lieu de bataille et en les ramenant au village, à la cité, le *ngang'a-ngombo* réalisait une opération importante : avec ses *nkisi*, il prélevait et ramenait au village, sous son autorité, ces êtres décédés censés continuer à y vivre, mais cette fois comme esprits. Il entrait ainsi en relation sympathique avec ces êtres dangereux dès lors sous son contrôle.

De sorte que ce qui se passe ici est une démarche à deux niveaux et en cinq temps, à savoir : 1) le *ngang'a-ngombo* commande à ses *nkisi* ; 2) il met les *nkisi* en communication avec les *simbi* ; 3) sympathiques, ces derniers communiquent avec les personnes possédées ; 4) lesquelles rapportent à leur maître, le *nganga*, ce qu'elles ont vu dans le monde des esprits ; 5) enfin le *nganga* informe le malade et sa famille, en vue de la deuxième phase de soins.

Cette phase commençait avec la préparation de deux poules pour un repas de pacification. Notre père désignait aussi alors une personne dans l'assemblée qui avait des dents gâtées, sentant mauvais, qu'on dirait pourries, pour mâcher des feuilles et des morceaux de plantes qu'il lui présentait. Mélangé avec d'autres ingrédients, le produit mâché était déposé sur une étagère en trois parties. Le patient, dans le cas d'un homme, et sa conjointe — qui s'appelait désormais épouse des Nkita — s'approchaient de notre père, leur *ngang'a-nkisi*, puis l'un après l'autre, les mains derrière le dos, avalaient le produit mâché et ainsi mangeaient le repas de pacification. Puis, le *nganga* administrait au seul patient un breuvage et un autre produit qu'il appliquait sur les yeux pendant un certain nombre de jours. Les danses des Nkita étaient organisées les soirs. Les assistants y prenaient part.

Au cours de ces séances de soins de santé, surtout celles qui durent toute la nuit et qui sont, pour cette raison, appelées *nkielo*, on pouvait voir les assistants se laisser posséder par des *simbi* (esprits des lieux) alors appelés pour se connecter avec les *nkisi* placés sous l'autorité de notre père. Mais d'autres personnes dans l'assemblée pouvaient aussi entrer en transe ou en état de possession. D'après cette expérience, les personnes possédées entraient en communication avec les esprits *simbi* et devenaient ainsi intelligentes et informées et pouvaient dire de quoi, pourquoi et comment le malade était malade, puis comment il pouvait recouvrer la santé. C'est ainsi qu'elles en informaient, à leur tour, le *nganga*, leur maître, qui à son tour traduisait et rapportait au malade et à sa famille les informations provenant des *simbi* et pouvait décider de la suite du traitement. Mais il n'y avait pas que par la possession que notre père arrivait à l'intelligence des problèmes qui lui étaient soumis. Il y avait aussi d'autres techniques qui avaient lieu parfois au cours même de ces séances de soins. Parfois en dehors. Comme la confession publique et l'interprétation des rêves.

Par toutes ces techniques, notre père voyait la situation du malade, identifiait, interprétait la cause des maladies en termes de rupture ou de conflit dans le réseau des relations significatives, soit comme un problème avec les *Bakulu* (ancêtres), soit comme un problème de *kindoki* (sorcellerie), soit encore comme un problème de *nkisi* ou alors de *simbi* (esprits des lieux). Après, venait la deuxième partie qui

consistait à appliquer le traitement nécessaire pour soigner la relation brisée (par des rites de réconciliation et de purification visant à reconstituer l'unité du sujet et de la communauté) et soigner l'organe malade. À cet effet, comme on vient de le voir dans le traitement des *Nkita* des rivières, la thérapie reposait à la fois sur l'harmonisation des relations, la médication ou l'administration des médicaments à base de plantes, l'initiation rituelle de protection contre les sorciers et mauvais esprits, l'imposition des interdits et l'organisation du « rite de sortie » confirmant la guérison. Plus tard, au jour prévu appelé « jour de sortie », chaque membre de la famille du patient portait son plus bel habit, avec des accessoires de parure : c'était un grand jour, un jour de fête auquel beaucoup de personnes étaient invitées.

Un conflit avec ses *nkisi*

Sous la pression des prêtres catholiques puis des mouvements messianiques d'après-guerre, beaucoup de *nganga* jetèrent leurs *nkisi* en brousse ou les brûlèrent. Notre père ne fit pas exception. Mais les conséquences furent fâcheuses. Car, quelque temps après, il redevint gravement malade. Accompagné de son grand frère, ainsi que de notre mère, il se rendit partout auprès des *ngang'a-ngombo* pour connaître la cause de sa maladie. Les *mfumu za-n'longo* (chefs spirituels) de mouvements messianiques de la région furent consultés mais ne parvinrent pas à le guérir. Alors, finalement, notre père, toujours accompagné de sa femme notre mère, alors encore sa seule épouse, et de son frère Andele Lema, retourna chez son *ngudi-a-nganga* (maître initiateur) qui l'avait jadis soigné et initié aux *nkisi*. Pour réussir cette démarche, il dut, avec l'aide des siens, apporter avec lui beaucoup de choses à manger : des chikwangues, des poules, des plats de haricots et de poisson et du vin de palme. C'est ainsi que le *ngudi-nganga* rétablit l'interdit transgressé, que notre père recouvra la santé et qu'il rentra dans sa profession de *nganga*. Mais, avant de la reprendre vraiment, il hésita longtemps. Pour sauver la situation²⁷, n'en pouvant plus, notre mère intervint, fin 1945, en disant :

Je pris les « choses »²⁸ et je dis :

Toi Père Dieu, à moins que ces choses aient coûté la vie humaine pour les avoir, mais si ce n'est qu'avec un cœur pur qu'on les a eues, fais que, quand je traite un malade, celui-ci soit guéri²⁹.

Puis, je me suis mise à soigner les malades et ceux-ci retrouvaient la santé, un signe que les *nkisi* de mon mari m'aimaient et que je leur plaisais. Mais je remettais l'argent que je gagnais à son frère aîné. À la fin de l'année, les deux frères se

27. Il faut entendre par-là que les *nkisi* « retrouvés » ou réconciliés avec leur propriétaire, notre père, pouvaient de nouveau se « fâcher » à la suite de ce délaissement.

28. Par prudence, elle n'osa pas nommer les *nkisi* de notre père, préférant les désigner par le mot « chose », plus discret : car les *nkisi* sont des êtres intelligents dont on ne peut parler n'importe quand, n'importe où ni n'importe comment : le fait de les avoir jetés et abandonnés en brousse avait déjà risqué de les provoquer. Il fallait donc en parler avec délicatesse.

29. Cette prière adressée à Dieu, l'Être Suprême, permet à notre mère de communiquer avec les *nkisi* et d'entrer en relation de travail, disons « d'affaires », en harmonie avec eux, sans aucun problème.

partageaient leur argent³⁰. Ils me remettaient ce qu'ils voulaient bien me remettre. Plus tard, mon mari reprit son travail.

La parole à la tradition

Pour présenter son itinéraire de *nganga*, nous venons de raconter la vie de notre père, récit qui reposait en grande partie sur ce que notre mère nous a raconté. Après ce parcours, nous aurions bien aimé apporter la réponse à la question posée au début, à savoir comment, compte tenu de sa formation et de son travail de maître d'école et alors qu'il pouvait continuer à évoluer dans la vie moderne, notre père est retourné à la tradition, dans le métier de *ngang'a-nkisi*.

Il s'avère qu'aucune indication ou piste décisive conforme à la « logique rationnelle » ne s'impose encore comme méritant une attention particulière. Apparemment, tout reste à dire sur le sujet. Premièrement, parce que le langage de notre mère qui rapporte les circonstances dans lesquelles notre père est devenu *nganga* est, comme on le voit, un langage « du dedans » de la tradition africaine. Par exemple, lorsque notre père renonce à son travail d'instituteur, les raisons données sont le salaire non payé et le pague non acheté. Ces raisons paraissent obscures pour les gens du dehors, mais très claires pour ceux du dedans. Notre mère nous parlait de son mari depuis notre jeune âge mais nous n'avions jamais eu la présence d'esprit ni le besoin d'outrepasser le niveau ou le lieu de son discours et de bien prendre des notes. Par respect ? Nous ne le savons pas. Néanmoins, en nous plaçant nous-même au dedans et un peu au dehors, nous voyons aujourd'hui le problème de notre père à deux niveaux, celui de sa société lignagère face à sa position d'« évolué » du Congo-Belge en voie de se rendre autonome par rapport à sa tradition, d'une part, ensuite celui, beaucoup plus intime, de sa spiritualité et de sa culture d'origine où il est politiquement parlant une personne au statut de *mwan'a-nzo* (dépendant) ; il s'agit donc d'une situation de conflit.

Au niveau de sa société lignagère face à sa position d'« évolué »

Notre mère nous a appris que son mari avait des problèmes avec certains de ses *mase* ou « pères ». Il s'agit de ses cousins patrilatéraux, plus précisément des neveux matrilatéraux de son père ou encore des enfants issus des sœurs de son père. Ces cousins ont, dans le pays de notre père, le statut de « pères » vis-à-vis de lui ; et ils se comportaient comme tels, c'est-à-dire, avec un certain orgueil

30. Le travail de *ngang'a-nkisi* est payant ; il n'est pas gratuit. Les gains réalisés reviennent de droit au propriétaire des *nkisi*, l'initié, qui est autorisé à s'en servir. C'est la raison pour laquelle l'argent gagné par notre mère en soignant les malades avec les *nkisi* de notre père était remis au grand frère de ce dernier. Pourquoi le grand frère ? simplement parce que notre père avait payé son initiation avec l'argent de son grand frère. Les deux frères furent en quelque sorte associés : l'un a investi son argent, l'autre a été initié au *ki-nganga*. Notre mère, elle, ne fut pas une initiée. Mais, étant donné les circonstances qui pouvaient devenir tragiques pour les malades abandonnés ou sans *nganga*, ayant été un témoin privilégié de son élection et de son initiation, elle intervint de façon exceptionnelle auprès de Dieu à la place du mari « provisoirement » empêché, afin de le sauver de la colère des *nkisi* à la suite de sa négligence ou de son hésitation.

envers lui, cela d'autant plus que leurs oncles maternels, le père biologique de notre père ainsi que ses frères et cousins, étaient alors tous déjà morts.

Le problème qui s'est posé est venu, comme nous le voyons clairement aujourd'hui à partir de la logique traditionnelle, de la combinaison d'au moins trois facteurs qui ne devraient pas se croiser : d'une part, les « pères » en question étaient de sa génération, alors qu'ils avaient la préséance sur lui ; d'autre part, eux n'avaient pas étudié et ne disposaient donc pas du nouveau pouvoir de l'argent, de l'intelligence du livre et de la considération que notre père retirait de son salaire et de sa capacité à lire, laquelle relevait du mystère ; enfin, c'étaient quand même eux qui détenaient le pouvoir, au village.

La conséquence fut telle que, ne pouvant pas indéfiniment vivre dans les écoles rurales où il était affecté, car, après tout, il n'était pas coupé de son autochtonie ou de ses valeurs profondes, notre père se trouvait dans une situation fragile, conflictuelle : pas de clan ou de lignage de référence, pas d'oncle qui soit en mesure, en position de le défendre, de le protéger, donc pas de pouvoir de protection, il fut au fond, comme son frère, une personne en manque d'affection et de sécurité. Une situation inconfortable. On peut comprendre que sa rupture avec son statut de dépendant et son initiation constituent une quête visant précisément à combler le manque, le vide, à rechercher le pouvoir : le *ki-nganga* est, en effet, un système de famille spirituel et un système de pouvoir, plus puissant que celui des clans.

Au niveau intime de son expérience spirituelle

Il reste important de penser qu'au-delà du salaire et de la maladie, l'appel et l'initiation eurent une dimension de satisfaction personnelle. En ce sens, nous avons probablement affaire ici à des valeurs relevant d'une expérience personnelle, intime, mystique, du métier de *nganga* que notre père a dû connaître dans son enfance, avant son métier d'enseignant. À l'époque, la modernité n'était pas encore vraiment bien perçue ni bien vécue. De plus, elle était imposée. Plus encore, les indigènes qui s'interrogeaient encore sur sa valeur la voyaient avec un support comparable à leur système de *nkisi*, les *nkisi* des Blancs leur apparaissant relativement plus forts. Enfin, comme la modernité s'attaquait à leur tradition, il fallait vraiment vivre dans l'intimité du Blanc, en avoir une expérience du dedans pour bien l'apprécier. Or, cette expérience ne pouvait être que limitée. De fait, on ne voyait le Blanc et sa modernité que du dehors. Ceux des indigènes qui vivaient avec le Blanc de manière intime, dans la simplicité de l'existence, qui le voyaient manger, rire, blaguer, étaient plutôt rares et ils n'étaient pas toujours des leaders : c'étaient des domestiques, par exemple. Il y a sans doute là, à une époque où une nouvelle histoire commençait, quelque chose, un problème à élucider, à l'aide d'une lecture du dedans de la tradition africaine.

Les autres normaliens compagnons de notre père

Pour bien apprécier la situation de notre père, nous allons interrompre pour un temps la discussion qui le concerne, parce que nous pensons utile de nous

demander ce que sont devenus les anciens normaliens condisciples de notre père. Nous avons signalé au début que quatre de ses compagnons de route étaient de son milieu d'origine : ce sont ses *mpangi* (frères), Pasikala Wingi et Dualu Ndongala, d'une part, et ses deux *ba-nzadi* (beaux-frères), Lubelo Nkambala et Lufonsi Malala, d'autre part. Eux aussi sont finalement retournés à la vie de village, où ils ont été réduits à l'état de simples paysans, après être plus longtemps que notre père restés en ville ou dans la vie moderne naissante.

Pasikala Wingi a enseigné, puis il a quitté l'enseignement pour se lancer dans la politique, au moment de l'accession du pays à l'indépendance. Il est même devenu un personnage très connu dans le Bas-Congo. Et il pouvait continuer à évoluer à ce niveau de pouvoir moderne. Mais sa vie sentimentale fut déstabilisée : après avoir divorcé de sa première épouse, il en épousa plusieurs autres, peut-être sept au total, qu'il renvoya « pour incompétence », disait-il, au fur et à mesure qu'il les épousait. Cela entraîna des problèmes, car il ne pouvait plus s'occuper de ses nombreux enfants et aucun d'entre eux ne réussit vraiment dans la vie. De plus, alors que sa carrière politique allait bien — à un moment donné il fut député provincial et ministre de la Culture et des Affaires coutumières dans le gouvernement de la province du Bas-Congo — il se fit remarquer, comme d'ailleurs beaucoup de ses collègues, par la mauvaise gestion de ses biens et se retrouva sans maison ni autres biens de valeur. Lorsqu'il était une personnalité politique marquante, il fut relativement riche, au point qu'il prenait plaisir à se moquer des gens de son sous-groupe *ndibu* et à les critiquer copieusement, y compris ses « pères », qu'il osait traiter de *mawobololo* (vauriens). Aussi perdit-il tout crédit parmi les siens, n'eut plus de biens et vécut fort démuné jusqu'à sa mort en 1996, dans un petit centre urbain, à l'intérieur du pays.

Après l'enseignement, Dualu Ndongala a travaillé dans le privé comme employé, jusqu'au grade de comptable, dernier grade auquel un indigène de la colonie pouvait alors prétendre. Il a ainsi témoigné d'un esprit de discipline, de stabilité et de ténacité au plan professionnel. De fait, il a construit à Kinshasa une grande et belle maison qui est encore aujourd'hui source d'admiration. Si l'on se fie à certains documents laissés par notre père, Dualu Ndongala a suscité une admiration, voire une fascination, grâce à son épouse. Au-delà de la beauté que l'on reconnaissait à cette femme métisse (de père blanc et de mère noire), c'est plutôt sa condition sociale d'orpheline que l'on voyait dans la société comme source d'énormes avantages : en effet, à l'époque, une femme orpheline, donc sans ancêtres de référence ni *luvila* ni *kanda* ni *vumu* ni *ngudi*, était très appréciée. Pourquoi ? On estimait que celui des hommes qui se mariait avec elle possédait femme et enfants : dans la culture kongo qui est de descendance matrilineaire, les enfants issus d'une femme orpheline étaient censés n'appartenir qu'au père, la mère n'ayant pas de clan qui pût les réclamer. Notre père qui a, lui aussi, fait un très bon choix en épousant son *tat'a-nkento*, aurait cependant aimé fonder, croyons-nous, une famille qui n'aurait été que pour lui, dont il aurait été à la fois le père et l'oncle, exactement comme son père qui était à la fois son père et son oncle. De fait, alors que la position sociale de Dualu Ndongala par rapport à ses origines fut exactement comme celle de notre père, lui — et lui seul — continua à

vivre stablement, non sans grands problèmes avec ses « pères », car il en eut avec son « père féminin » et les enfants de ce dernier.

Lubelo Nkambala, le petit frère de notre mère, lui aussi ancien normalien, n'a pas enseigné. Il fut tôt affecté dans la territoriale comme secrétaire de chefferie où il a longtemps servi. Puis il apprit de l'administration coloniale que celle-ci allait procéder à la distribution de portions de terre de la vallée de Luzumu, au sud-est de Kinshasa entre la région de Bandundu et celle du Bas-Congo, vallée dont la terre est très fertile et qui appartient au groupe ethnique des Bamfununga situé lui-même entre les Bawumbu, un sous-groupe teke, et les Kongo. Mais, pratiquement, les quelques villages qu'on y trouve sont clairsemés et de petite taille. Depuis la fin des années 1950, l'administration coloniale y a construit une grande prison centrale et elle a subdivisé la vallée en petits lopins de 20 à 40 hectares chacun dans plusieurs sites. Séparés mais reliés entre eux, ceux-ci devaient plus tard servir de villages pour les nouveaux paysans. Le Colon avait en effet un projet de paysannat indigène pour développer, chez les Indigènes qui allaient y habiter, une émancipation envers l'esprit clanique et pour ravitailler la ville de Kinshasa en denrées alimentaires. Tout fut mis en place : les nouveaux paysans furent recrutés et installés avec leurs familles nucléaires dans leurs nouveaux villages, où des maisons « fonds d'avance »³¹ en matériaux durables furent construites pour eux, chacun à côté de « sa » terre. Chaque village reçut son nom, un nom de saint chrétien, comme au Québec : Saint-Rémy, Saint-Gérard, Saint-Gabriel, etc. Notre oncle Lubelo Nkambala fit sa demande. Celle-ci fut agréée pour la localité de Saint-Rémy et on lui donna une petite vallée avec un cours d'eau et une partie de forêt, le tout couvrant 37 hectares. Au village de Saint-Rémy, il eut aussi droit à une très belle maison. Il s'y installa comme paysan avec sa femme et ses enfants. Depuis, il vit là-bas, où il est devenu plutôt un paysan traditionnel, en relations constantes d'ailleurs avec sa famille élargie, loin du schéma moderne. Les villages eux-mêmes ont été, plus tard, débaptisés : Saint-Rémy est devenu Kinzolani, ce qui veut dire « le lieu où l'on s'aime ».

Lufonsi Malala, lui, enseigna jusqu'à sa retraite. Ensuite, au lieu d'aller rejoindre sa famille élargie, au village de Kibibwa, il écouta les conseils de Lubelo Nkambala qui lui vanta les ressources de la terre. Aussi vint-il, lui aussi, s'établir comme paysan à Saint-Gabriel, où il vient de mourir, loin de sa famille élargie.

Ainsi, pour comprendre l'itinéraire de notre père, il faut tenir compte en premier lieu de la tradition africaine avec les enjeux de ces moments-là, enjeux nés des premières expériences coloniales face à la modernité que le Congo belge voulait monter et promouvoir. Autrement dit, il faut mentionner la vitalité et l'efficace capacité de résistance de la tradition africaine. Cette vigueur est aujourd'hui reconnue jusqu'au-delà des océans, dans les Antilles, en Amérique latine et en Amérique du Nord (Bastide 1958, 1962), notamment avec le Candomblé, le

31. Le terme « fonds d'avance » désignait une institution coloniale pourvue d'un fonds qui accordait une avance financière, garantie par l'État, à qui des Indigènes faisaient une demande en vue de se construire ou de s'acheter une maison.

Macumba et l'Umbanda au Brésil, le Santeria à Cuba, le Vaudou à Haïti, le Kumina à la Jamaïque, le Winti au Suriname, le Shange à la Trinité et Tobago. Un fait est certain : le cadre religieux africain est resté vivace, dynamique, capable de contrer la volonté coloniale (et postcoloniale) de destruction, et de maintenir la fidélité aux valeurs ancestrales, malgré la fulgurante évolution matérielle en faveur de la modernité.

Dans le cas de notre père et de ses contemporains, et peut-être aussi de nous tous, sauf ceux des Africains qui n'ont pas le courage de se regarder ni de regarder leur histoire, nous avons peut-être affaire ici à des individus qui n'ont pas été dissociés en eux-mêmes de l'esprit de leurs ancêtres ou de leur autochtonie. Autrement dit, nous avons ici des individus qui, au contraire, ont gardé sinon conceptuellement au moins intuitivement une liaison intime, une expérience profonde qu'ils arrivent à actualiser, malgré eux, par la manipulation des êtres de puissance, en l'occurrence les *Simbi*, dont le projet ou le sens premier est donné par le verbe kikongo *simba*, c'est-à-dire, tenir, garder (sous-entendu : garder le lieu, le pays). Le secret de notre père est là, dans l'articulation entre son histoire et celle de sa communauté, où la tradition a repris la parole, non pas en re-visitée mais en sujet.

Références

- BALANDIER G., 1985, *La vie quotidienne au Royaume de Kongo*. Paris, Hachette.
- BASTIDE R., 1958, *Le Candomblé de Bahia (Rite Nagô)*. Paris, Mouton.
- , 1962, « L'homme africain à travers sa religion traditionnelle », *Présence africaine*, 40 : 20-43.
- BUAKASA G., 1973, *L'impensé du discours : « kindoki » et « nkisi » en Pays Kongo du Zaïre*. Bruxelles et Kinshasa, CEDAF - CERA.
- , 1979, « L'impact de la religion africaine traditionnelle sur l'Afrique d'aujourd'hui : latence et patience », in *Religions Africaines et Christianisme, Actes du 1^{er} colloque international du Centre d'Études des Religions Africaines*, Kinshasa.
- , 1996, *Réinventer l'Afrique*. Paris, L'Harmattan.
- CUVELIER J. et L. JADIN, 1954, *Le Royaume du Congo d'après les archives romaines*. Bruxelles, s.n.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Itinéraire d'un nganga. Simoni Makaya Ndonzoau (1905-1987)

Ce texte raconte le parcours de Simoni Makaya Ndonzoau et plus précisément le tournant qu'il a pris au mitan de sa vie lorsque après être devenu enseignant dans le Congo colonial, il retourna à la tradition. De maître d'école il devint *ngang'a nkisi* (dispensateur de soins de santé), retournement qui ne peut se comprendre qu'en regardant la tradition du dedans. L'itinéraire de cet homme instruit à l'occidentale nous rappelle l'extraordinaire vitalité de la tradition, capable de reprendre la parole, non pas en objet re-visité, mais en sujet.

Mots clés : Buakasa, savoir traditionnel, histoire de vie, guérisseur, modernité, Congo

A Nganga's Itinerary. Simoni Makaya Ndonzoau (1905-1987)

This paper is about the life of Simoni Makaya Ndonzoau and more specifically about his mid life choice to go back to tradition, after having been a teacher in colonial Congo. This school teacher hence became a *ngang'a nkisi* (health care dispenser), a reversal which makes sens only if tradition is considered from within. The itinerary of this man, schooled in Western knowledge, bears witness to the extraordinary vitality of tradition, bursting in speech not as a revisited object but as a subject.

Key words : Buakasa, traditional knowledge, history of life, healer, modernity, Congo

Gérard Buakasa
Centre de recherche de l'hôpital Douglas
6875, boul. Lasalle
Verdun
Québec H4H 1R3