Document generated on 10/12/2024 5:37 a.m.

Culture

Possession féminine et structures de pouvoir dans les sociétés zaïroises

Ellen Corin

Volume 1, Number 1, 1981

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1077270ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1077270ar

See table of contents

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)
2563-710X (digital)

Explore this journal

Cite this article

Corin, E. (1981). Possession féminine et structures de pouvoir dans les sociétés zaïroises. *Culture*, *1*(1), 31–40. https://doi.org/10.7202/1077270ar

Article abstract

The possession groups from Zaïre are described as various avenues which express and articulate women's relationship to global society, in two settings, rural and urban: Zebola, Mpombo and Mizuka. Focus is put on the specific impact that the cultural idiom which shapes each group has on this relationship. The specificity of each group lies at two levels: the structure of the interpretation System and the position of the trance phenomena within the possession context. In rural areas, the possession language serves as a vehicule which allows women to occupy positions different from those prescribed by the formal structures. This potential revolutionary feature of possession group is reassumed and expanded in urban settings where possession can be interpreted as one of the anchoring points from which emerge new definitions of relationships between sexes and between individuals and society at large.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1981

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Possession féminine et structures de pouvoir dans les sociétés zaïroises

Ellen Corin
Université Laval

La possession dont il est question ici est la possession telle qu'elle se présente dans trois groupes de possession du Zaïre : le Zebola, le Mpombo et le Mizuka. Tous trois sont essentiellement féminins, bien qu'ils le soient à des degrés divers. Le Mizuka notamment compte un certain nombre de membres masculins, mais ils demeurent minoritaires et leur proportion décroit encore lorsque l'on quitte le milieu rural et que l'on envisage ce groupe tel qu'il fonctionne dans la ville de Kisangani et plus encore dans la grande ville de Kinshasa. On peut s'interroger sur la tendance générale, que nous avons observée dans la plus grande partie des groupes avec lesquels nous avons travaillé, vers une « féminisation » des groupes de possession lors de leur implantation en milieu urbain.

Les trois groupes envisagés ont une visée directement thérapeutique. Cela signifie que la seule voie d'entrée pour y accéder est une maladie, définie dans chacun des cas moins par la configuration de ses symptômes que par le fait que des esprits d'une nature particulière, liés au rite, sont intervenus dans le processus étiologique responsable de la maladie. Le traitement de ces maladies passe nécessairement par une initiation qui aboutit non à la guérison proprement dite, au sens où celle-ci équivaudrait à un retour à l'état antérieur à la maladie, mais à un réaménagement et au renforcement de la relation entre la personne et l'esprit qui est en elle. Cette relation se charge d'un signe positif pour la personne et l'initiation l'introduit dans un groupe dont elle continuera à faire partie théoriquement pour le reste de sa vie.

Les réflexions qui suivent se basent sur des données recueillies au Zaïre entre 1974 et 1978, dans le cadre d'une étude plus large menée par la Section de médecine des guérisseurs de l'Institut de recherche scientifique du Zaïre. L'étude globale était conduite par une équipe multidisciplinaire et avait comme objectif une analyse des différentes dimensions de systèmes médicaux traditionnels africains et de la place qu'ils occupent dans le rapport de la population à la santé et à la maladie ; elle devait aboutir à des propositions concrètes concernant différentes modalités de collaboration entre les systèmes médicaux traditionnels et modernes (Bibeau et al.,1980). Dans ce contexte, la section de psychologie et de psychopathologie du Centre de médecine des guérisseurs a effectué une série d'études portant sur différentes formes de psychothérapie communautaire traditionnelles, parmi lesquelles les groupes de possession occupent une place prépondérante. J'étais plus particulièrement chargée des recherches concernant les trois groupes de possession cités plus haut. Nous nous sommes toujours efforcés de suivre les rites à la fois dans leur fonctionnement dans leur milieu rural d'origine et dans leurs manifestations en milieu urbain et plus particulièrement dans la grande ville de Kinshasa, bien que cela ait été réalisé davantage pour le Zebola et le Mizuka que pour le Mpombo.

La question posée ici par rapport à ces groupes comporte deux versants :
— qu'est-ce que la possession ainsi circonscrite nous dit de la position des femmes dans leur société ?
— en quoi l'entrée dans la possession permet-elle à ces femmes de réaménager leur position dans la société ?

Le fait que l'initiation marque l'entrée dans un groupe de femmes qui constitue par la suite un lieu de référence important pour les personnes, nous indique leur importance potentielle comme lieu de définition d'une identité collective qui donne aux femmes une sorte de poids social dans une société dont le fonctionnement formel demeure en grande partie réglé par le pôle masculin de la société. Ceci peut expliquer partiellement l'importance et le rôle de ces groupes dans un milieu urbain comme Kinshasa où les femmes se trouvent piégées dans les images contradictoires que leur renvoie d'elles-mêmes la société moderne.

Cependant, la portée de la possession comme lieu d'articulation d'un certain rapport entre les sexes me paraît beaucoup plus fondamentale. Je vais tenter de la saisir à travers une comparaison des lignes en fonction desquelles s'articule le rapport à la possession dans les trois groupes considérés. La spécificité du discours produit par chacun de ces groupes par rapport à la possession nous montrera l'importance de situer toujours les questions que l'on pose sur le sens de la possession dans le contexte particulier des groupes que l'on envisage.

Pour amorcer mon analyse, je vais m'arrêter un moment à la notion même de possession ; j'envisagerai ensuite la façon dont elle se spécifie dans chacun des trois groupes.

La notion de possession

Pour circonscrire la notion de possession, je vais partir de la distinction qu'établit Erika Bourguignon (1973: 13-14) entre transe et possession, en raison de l'éclairage qu'elle jette sur la dynamique spécifique qui est en œuvre dans les différents groupes envisagés. Selon cet auteur, la transe est une catégorie d'états altérés de conscience et se définit à la fois par un état psycho-biologique et par sa manifestation observable, qui est affectée d'un certain sens par la culture. Elle se caractérise donc de l'extérieur par ses manifestations comportementales et de l'intérieur par un certain registre d'expérience. La possession quant à elle se situe dans le registre de l'interprétation et réfère au sens qu'une société ou un groupe attribue à certains phénomènes ou certains comportements, que ces derniers aient ou non les caractères de la transe. Une interprétation en termes de possession suppose un certain consensus collectif et repose sur l'existence préalable de ce que l'on pourrait appeler un idiome culturel qui intègre la possession dans ses schémas d'interprétation de la réalité. La possession appartient donc aux grands registres à travers lesquels les sociétés définissent le sens des événements, au même titre que la magie ou la sorcellerie par exemple.

Gilles Bibeau et moi-même (Corin & Bibeau, 1973: 289) avons montré que ces systèmes d'interprétation fonctionnent généralement à deux niveaux : celui du signifiant culturel et celui d'un signifié particulier. Or deux niveaux apparaissent lorsque l'on établit, dans un diagnostic concret, une distinction entre la cause initiale, qui met en branle le processus étiologique, une désobéissance à l'égard de l'oncle par exemple, et la cause agent qui constitue la médiation culturelle par laquelle cette cause première ou profonde opère son action sur la personne : soit par exemple l'utilisation par l'oncle de son pouvoir de « ndoki » (sorcellerie). La distinction de ces deux niveaux permet d'appréhender la possession comme un langage dont le vocabulaire culturel renvoie au signifié individuel de la position de la personne dans son monde.

Nous aurons à examiner la façon dont se structure le système culturel de l'interprétation par la possession dans les différents groupes, en voyant à quoi ces systèmes renvoient sur le plan des positions individuelles.

Une autre idée que je voudrais prendre comme cadre de mon analyse a été formulée par Crapanzano et Garrison (1977: 10), qui soulignent que la possession a une portée articulatoire par rapport à l'expérience et par rapport au moi. Cela signifie qu'elle ne constitue pas une simple reformulation de cette expérience sous une forme culturelle mais que cette reformulation exerce en retour une action d'articulation ou de structuration par rapport à ce qui est exprimé. Il s'agira de nous interroger sur la façon dont opère cette fonction d'articulation dans les différents groupes et sur sa portée en ce qui concerne une reféfinition des rapports entre les sexes.

Le langage de la possession et sa signification

Pour dégager le sens dont est porteuse la formulation d'une expérience en termes de possession, je vais considérer deux éléments : la structure « cognitive » du système interprétatif et les relations entre le système d'interprétation et la transe comme structure de comportement ou d'expérience dans chacun des trois groupes.

Les deux premiers groupes envisagés sont d'origine traditionnelle. Le Zebola est un rite Mongo, qui vient de la province de l'Équateur ; le Mpombo est un rite Ntomba et Sengele, qui vient de la région du lac Maï Ndombe au nord de la Province de Bandundu et un peu au sud ouest du premier. Tous deux viennent d'une région qui favorise parmi les systèmes étiologi-

ques culturels l'interprétation des maladies en terme de possession. Cette dernière constitue donc un langage culturel important ou encore une forme privilégiée dans laquelle peuvent venir se mouler les expériences de nature individuelle et collective. Chacun des deux rites connaît un grand succès dans la ville de Kinshasa qui compte plus de deux millions d'habitants et où ils attirent de nombreuses jeunes femmes activement engagées, par leurs études ou par leur travail, dans la vie moderne.

Nous avons vu plus haut que le terme de possession fait référence à un système d'interprétation qui postule l'existence de relations particulières entre le monde des esprits et celui des hommes. Dans le cadre de ces relations, de Heusch (1971: 235) caractérise la possession par un mouvement «descendant» par lequel les esprits viennent s'incarner dans le monde des hommes, par opposition au chamanisme où le rapport s'effectuerait suivant une trajectoire assentionnelle.

Dans chacun des deux groupes, le moment clé qui cristallise l'interprétation de la maladie en terme de possession est la divination au cours de laquelle la présence des esprits, souvent déjà pressentie auparavant, se manifeste en clair à travers le comportement de la malade qui se rapproche alors de ce que j'ai appelé la transe. Les caractéristiques spécifiques de la divination dans chacun des groupes nous ouvrent sur la spécificité des rapports qu'ils entretiennent avec la possession.

Le Zebola

Dans le Zebola, la malade est couverte et soumise à une fumigation dans un contexte ritualisé et marqué notamment par la présence des membres du groupe qui appellent les esprits de leurs chants. La malade se met à trembler et les esprits révèlent à travers sa bouche leur présence, l'origine de leur intervention ainsi que leur identité particulière. Ce dévoilement du sens a lieu progressivement, sous la conduite des questions de la guérisseuse.

Voici deux exemples qui illustrent la complexité des processus étiologiques qui sont alors dévoilés :

— La patiente, dont le mari travaille en ville, a omis d'envoyer des cadeaux à sa tante paternelle restée au village. Cette dernière se plaint à haute voix de sa nièce en se promenant dans la forêt. De mauvais esprits entendent son nom et viennent dans la nièce pour la rendre malade et la tuer. Des esprits zebola la prennent en pitié et viennent en elle pour la protéger, transformant sa maladie en maladie zebola.

— La patiente, encore jeune, travaille chez un européen qui lui a offert une machine à coudre. Ses compagnons de travail, jaloux de cette faveur alors qu'eux sont plus âgés qu'elle, décident d'utiliser contre elle la magie et de la tuer. Sa mère défunte s'émeut de son sort et fait appel aux esprits zebola auxquels elle demande de protéger sa fille, la « rachetant » ainsi au zebola.

Dans chacun de ces cas, au-delà de l'action des esprits zebola et de celle des mauvais esprits et de la magie, nous sommes conduits par la malade elle-même à une exégèse de sa position au sein du monde social qui l'entoure et à celle des tensions qui le parcourent. Les conflits mis en évidence sont donc de l'ordre de l'individuel et leur dévoilement, qui se fait sous le couvert des esprits, met en branle une série de démarches qui vont tendre à un réaménagement des relations sociales de la personne.

On peut effectuer une analyse des conflits ainsi dévoilés dans les divinations zebola et voir s'ils présentent certaines lignes récurrentes qui pourraient nous renseigner sur les caractéristiques plus générales de la position des femmes dans les différents milieux considérés.

Ce qui frappe dans la comparaison entre le milieu rural et Kinshasa est l'importance relative des cas de transgression d'une règle sociale en milieu rural et des conflits interpersonnels en milieu urbain. Dans le premier cas, la personne s'est elle-même distancée des règles traditionnelles de comportement, la maladie revêtant alors le sens d'une punition. Le fait que la primauté du rapport à la loi en milieu rural fasse place en milieu urbain à celle des conflits interpersonnels est certainement un indice d'un glissement dans les références existentielles les plus importantes dans les deux milieux.

Je ne retiendrai ici que quelques-uns des points les plus significatifs de ce qui ressort d'une étude des processus étiologiques dévoilés dans le Zebola (cf. Corin, 1978) :

— Le fait que la transgression que l'on trouve le plus souvent invoquée dans les deux milieux a trait à l'obligation du partage des biens ; ceci nous permet de penser que la dialectique entre individualité et appartenance au groupe est vécue comme problématique dans les deux milieux. Dans certains cas, c'est le partage avec la famille du mari qui est en cause, renvoyant ainsi à la position de la femme et du couple par rapport aux formes lignagères de solidarité et d'insertion ;
— en milieu rural, l'importance des cas de punition d'un comportement orgueilleux de la malade nous ouvre de nouveau sur la difficulté, dans ce milieu, de se différencier des autres ; en ville, les repères sont peut-être moins clairs. Dans le même sens, parmi les conflits interpersonnels, les cas de jalousie renvoient le plus souvent, en milieu rural, à la position que la femme détient ou aux biens qu'elle possède.
— en milieu urbain, l'importance des cas de transgression liés au versement de la dot fait référence à la transformation du mariage et indique peut-être une certaine prise de distance par rapport à son insertion dans les circuits traditionnels d'échange ; l'importance des conflits interpersonnels liés à l'opposition de certains membres de la famille au mariage irait dans le même sens.

On pourrait dire que dans la mesure où c'est généralement la malade qui effectue sa propre divination, le diagnostic posé pourrait être un indicateur du malaise des femmes lié à leur prise de distance par rapport aux lois ou aux traditions ; ce serait un indice de ce qu'elles ont intériorisé les lois qui leur assignent une place précise dans le champ des rapports sociaux. La réalité me paraît à la fois plus complexe et plus ambiguë.

En effet, si nous considérons quelle est la position particulière des esprits dans le processus étiologique, c'est leur valence protectrice qui apparaît comme la plus importante. Dans les cas où la maladie résulte d'une transgression de certaines lois traditionnelles, cela signifie que les esprits interviennent pour protéger la personne des conséquences de son comportement et cela, dès avant l'intervention du rituel. Ce dernier n'a en effet généralement pas pour fonction de renverser une relation qui aurait d'abord été négative ; la maladie zebola comme telle est un appel à une alliance que l'esprit adresse à la personne et le rituel a comme but d'amener cette dernière à acquiesser à cette alliance et à manifester concrètement à l'esprit la part active qu'elle y prend.

Ainsi, sans que la loi comme telle soit remise en cause, on peut dire que les esprits se présentent comme les garants de la possibilité d'une position individuelle par rapport à la loi et, par delà les cas particuliers, comme les garants de la possibilité de l'énoncé d'une parole des femmes par rapport à la loi des hommes.

Il est important de remarquer ici que les esprits zebola sont des esprits d'ancêtres mongo, et plus particulièrement d'ancêtres féminins mongo. Ils constituent donc en quelque sorte le pendant des ancêtres masculins qui représentent la source de la loi du groupe. Ce caractère ancestral des esprits zebola garantit, à son niveau, la légitimité de la parole énoncée par les femmes par rapport à leur situation. D'autre part, les relations particulières que les esprits zebola entretiennent avec les milieux de l'eau et de la forêt sont peut-être un indice du caractère antithétique de leur position par rapport à la vie sociale réglée par les lois, telle qu'elle se déroule dans le cadre des villages.

Il faut signaler que des esprits masculins, les esombi, peuvent être associés au déroulement du rituel. Ces esprits sont réputés être plus durs et les

danses qui leur correspondent ont un caractère plus violent. Ces danses contribuent à dramatiser le rituel et à rendre plus tangible l'idée du pouvoir associé à la relation aux esprits. Les esprits esombi viennent en fait de chez les voisins des Mongo, les Ngombe, où ils articulent un autre rituel de possession. La référence que l'on y fait dans le cadre du rituel zebola demeure cependant circonscrite par la référence prédominante aux esprits zebola qui demeurent les maîtres du rituel.

A Kinshasa, nous avons vu que la référence à la loi est moins importante que celle à des conflits interpersonnels, dans le processus étiologique. J'ai signalé plus haut un certain brouillage des repères traditionnels en milieu urbain ainsi que l'ambiguité du statut qu'y détiennent les femmes. Il n'est donc pas étonnant que les tensions interpersonnelles passent au premier plan dans ce contexte. Un autre point mérite d'être signalé ici. Alors qu'en milieu rural, l'intervention des esprits zebola se fait dans la plus grande partie des cas à la demande d'un membre de famille défunt, lui-même ancien membre du rite zebola ou non, à Kinshasa, dans un tiers des cas, cette intervention est le fait de la volonté propre de l'esprit qui choisit lui-même de venir en aide à la malade. Cela pourrait traduire chez les jeunes femmes qui constituent la majorité de la clientèle zebola à Kinshasa, une individualisation des positions par rapport à un contexte familial, en même temps que cette élection par l'esprit implique une valorisation de l'individu, suivant une dynamique qui se rapproche alors de celle que je vais décrire dans le cas des Mpombo.

Ces éléments que je viens de présenter illustrent la complexité du système par lequel le groupe zebola interprète l'origine des maladies. C'est la structure de ce système d'interprétation qui représente à mon sens l'apport le plus original du groupe zebola en relation à la position des femmes dans la société. L'importance que le rite attache à l'élucidation verbale des conflits apparaît dans le fait que juste avant la fin du traitement a lieu une dernière séance de divination, dont le caractère public et la dramatisation sont beaucoup plus accentués. À cette occasion, les membres de la famille ou d'autres membres du groupe zebola peuvent interroger l'ex-malade pour lui demander d'éclairer le sens de certains événements qu'ils vivent. L'ex-malade est alors le siège d'un pouvoir de clairvoyance qu'elle met au service du groupe. C'est de sa position de médiatrice dans les relations entre les esprits et les hommes qu'elle a alors l'occasion d'énoncer une série d'exigences dont elle veut assortir son retour à la vie quotidienne.

Le Mpombo

Dans le Mpombo, l'aspect de verbalisation est le plus souvent inexistant ou n'est qu'occasionnel. Toute l'attention se porte sur le fait même de la présence des esprits et sur la catégorie d'esprit qui est dans la malade. Le rite mpombo comprend deux grandes catégories d'esprits : les esprits mpombo proprement dits, qui se subdivisent eux-mêmes en différents groupes, et les esprits elima. Les traitements qui correspondent à ces deux catégories d'esprits sont différents de même que la force du pouvoir qui leur est associé. La malade est assise sur une natte et le joueur de guitare invoque tour à tour les différentes catégories d'esprits par ses chants. La présence de l'esprit évoqué se manifeste par le fait que la malade entre violemment en transe et est agitée d'une série de secousses et de tremblements qui peuvent durer assez longtemps.

L'investigation étiologique se borne à chercher si l'esprit qui est dans la personne est un esprit « personnel » ou si c'est un esprit qui avait déjà fait alliance avec une branche de la famille qu'il faut alors découvrir. Ce qui est en question dans cette orientation de l'investigation est la position que la femme occupe par rapport à son lignage. Cependant, même lorsque la possession reproduit une alliance antérieure, l'élection est un phénomène de nature individuelle et est vécue comme telle. La référence au lignage permet de donner plus de profondeur à cette élection individuelle et investit la personne d'un rôle de relai par rapport à un pouvoir qu'elle réassume et projette en quelque sorte vers l'avant.

La question qui se pose à nous est celle de savoir quelle est la signification que revêt cette notion d'élection par rapport à la malade et quel est son statut par rapport à la position des femmes dans la société.

Un élément qui peut nous mettre sur la piste de la réponse à donner à cette question est la place que revêt la transe dans le groupe mpombo, par rapport à celle qu'elle a dans le groupe zebola.

Dans les deux cas, la transe intervient comme la manifestation de la présence des esprits, au moment de la divination. On peut dire que cette transe constitue l'amorce d'une substitution d'un registre d'expression à un autre, ou encore qu'elle permet à la personne de remplacer le premier langage de la maladie ou des symptômes par une première articulation du sens dans le registre de la possession.

Dans le zebola, nous avons vu que cette transe est relativement circonscrite et dessine un lieu d'où peut émerger une parole révélatrice. La transe comme telle est cependant un phénomène temporaire, je serais tentée de dire fonctionnel, et l'objectif du traitement va être de la faire disparaître. Des amorces de transe peuvent encore se produire, par exemple lorsque la malade assiste à une danse zebola, mais la guérisseuse la prend alors à l'écart et lui administre un traitement pour la calmer. Il faut noter que des phénomènes de transe pourront encore apparaître ultérieurement, de façon très circonstancielle, en face d'une situation de conflit par exemple. La transe est alors l'occasion pour

la personne d'énoncer un discours par rapport au conflit qu'elle perçoit et d'y proposer une solution, au nom des esprits. Cela demeure cependant très rare.

Dans le Mpombo, nous avons vu que la transe est d'une part beaucoup plus dramatique et d'autre part beaucoup plus centrale dans la mesure où elle résume l'essentiel de ce qui se passe pendant la divination. Par la suite, au cours du traitement, la malade est appelée à revivre périodiquement ce phénomène de transe qu'elle va apprendre à modeler ou à culturaliser sous la conduite de la guérisseuse. Il s'agit pour elle de mouler une expérience par laquelle elle se sent d'abord submergée en une expression qui soit la manifestation d'un pouvoir qu'elle détient de par sa relation aux esprits.

Ce pouvoir n'est cependant jamais totalement maîtrisable et la transe apprivoisée est toujours en péril de basculer à nouveau du côté de la transe sauvage. Les grandes guérisseuses notamment, qui sont censées posséder un plus grand contrôle sur leur relation aux esprits, n'échappent pas à ce glissement et doivent alors « payer une amende ». Cette aspiration du comportement de possession vers une transe non maîtrisée me paraît inscrite dans ce qui m'apparaît être la spécificité de la relation à la possession dans le rite mpombo, et qui s'articule autour de l'idée de pouvoir. Ce dernier a ses racines dans le monde des esprits et n'est jamais absolument maîtrisable par les membres du groupe.

L'importance de cette notion de pouvoir dans le rite mpombo apparaît encore lorsqu'on examine le cheminement initiatique des guérisseuses mpombo. Comme dans le Zebola, l'initiation comporte deux étapes : celle au niveau de simple membre et celle qui donne le statut de guérisseuse. À chacune de ces étapes correspond normalement une élection particulière qui se manifeste par une maladie. Chez les Mpombo toutefois, la multiplicité des catégories d'esprits rend possible la multiplication des initiations, les maladies ou les malaises ultérieurs correspondant alors à une élection particulière de la part d'esprits supplémentaires qui donnent chaque fois à la guérisseuse un surcroit de pouvoir. On assiste ainsi dans le cas des grandes guérisseuses à une sorte de quête de pouvoir, bien que cette expression soit impropre pour décrire un processus dont le dynamisme est perçu comme enraciné dans le monde des esprits.

On peut donc comparer la portée articulatoire du rituel mpombo à celui du Zebola où ce qui ressortait était la portée de la structure du système d'interprétation, en comparant la façon dont se met en place le rapport à la possession dès la divination :

— Le fait d'entrer dans le Zebola permet aux femmes d'énoncer une parole qui a une portée publique et qui concerne la lecture qu'elles font de leur place dans la société. De plus, la valeur positionnelle de l'esprit dans le processus étiologique dessine la possibilité d'adopter une position individuelle par rapport à la loi et la tradition, ou encore la possibilité pour les femmes de prendre une certaine distance par rapport à la loi des hommes. Nous avons vu qu'il s'agissait moins d'une remise en question de cette loi comme telle que d'adopter par rapport à elle une position « à distance ». Le caractère ancestral et féminin des esprits zebola ainsi que leur relation à l'eau et à la forêt expriment le caractère particulier du rapport à la loi que l'on trouve dans le rite zebola.

— Dans le Mpombo, la conjonction de l'idée d'élection et de celle d'un pouvoir dont est investi le membre du groupe contribue globalement à une valorisation de la personne membre du groupe mpombo. C'est ce processus qui contribue à modifier la position des femmes dans la société. En effet, surtout au deuxième grade de l'initiation, les femmes mpombo se présentent comme étant investies d'un pouvoir qui les place sur un pied analogue à celui des anciens du lignage. Le fondement traditionnel de cette élection leur donne un pouvoir issu du monde des esprits et de celui des ancêtres et oblige les hommes à tenir davantage compte d'elles et de ce qu'elles ont à dire, dans les décisions qui concernent leur famille par exemple.

Sous cet angle, on comprend mieux l'importance que revêt dans le Mpombo le fait de pouvoir rattacher l'élection actuelle à une chaîne d'élections qui suivent la voie des lignages du père ou de la mère. Ce rattachement contribue en effet à renforcer la place de la personne dans son groupe familial en donnant à cette place une légitimité congruente avec le principe général de l'importance de la relation à l'ascendance dans les sociétés africaines.

A cet aspect d'enracinement historique, qui n'est pas toujours présent nous l'avons vu, correspond un second aspect de prolongement historique. En effet, lorsque la personne entre au deuxième grade de l'initiation, qui lui donne le statut de guérisseur, on effectue également une initiation partielle d'une autre femme de son groupe, qui peut être sa fille ou une jeune sœur par exemple, et qui sera destinée à prendre la relève de son pouvoir après sa mort. Le choix de cette personne n'est cependant jamais purement « laïque » et doit être ratifié ou indiqué par son entrée en transe ; le pouvoir qu'elle sera appelée un jour à posséder aura donc aussi sa source dans une élection particulière qui l'aura concernée personnellement.

Pour illustrer le sens que peut avoir pour une personne l'entrée dans ce que j'appelle le langage de la possession mpombo, je voudrais faire brièvement référence à un cas que j'ai suivi de fort près. Il s'agissait d'une jeune femme très activement engagée dans le processus du changement socio-culturel, de par sa profession.

Son père avait été un personnage important après l'indépendance et avait été tué dans des circonstances tragiques. Elle avait de grands problèmes de relations avec les membres de sa famille restés au village et qui lui reprochaient sa position émancipée de « mundele » (blanc). Elle vivait donc un problème important de reconnaissance d'elle-même, prise entre la position qu'elle occupait dans le monde moderne et celle que lui refusait le monde traditionnel. Par exception, la relation que les esprits entretenaient avec elle se révéla brutalement alors qu'elle accompagnait chez une guérisseuse mpombo une de ses amies que cette dernière avait traitée et initiée. Elle entra dans une transe extrêmement violente qui dura plusieurs heures et ne put être calmée que lorsqu'on eu fait venir le joueur de guitare et qu'on promit à l'esprit qu'elle serait directement initiée au grade de guérisseuse. Cette initiation a lieu dans une petite pièce presque obscure où brûlent en permanence des herbes qui dégagent une fumée épaisse qui doit faciliter la rencontre avec les esprits. L'initiée a alors une série de rêves et de visions qu'elle interprète avec la guérisseuse, comme des messages que lui adressent les esprits. Au cours de cette période, le père de la jeune femme lui apparut plusieurs fois en rêve et lui révéla qu'il avait demandé aux esprits mpombo de lui donner le pouvoir de venir en aide aux autres ; il lui donnait plus particulièrement la mission de prendre en charge ses frères et sœurs plus jeunes qu'il lui confiait.

A la fin de l'initiation, la tradition mpombo veut que la nouvelle initiée rentre chez elle et y demeure avec sa parure d'initiation pendant deux à trois semaines avant d'être soumise à un bain rituel. Les membres de sa famille et du voisinage ont alors l'occasion de lui rendre visite et de constater son nouveau statut. Lorsque j'allai voir la jeune femme chez elle, elle était encore secouée de tremblements, au point que, durant les premiers jours après sa sortie, d'autres personnes devaient l'alimenter en portant la nourriture à sa bouche. Elle était tout imprégnée du sentiment de son nouveau pouvoir et me disait que maintenant, lorsqu'elle se rendrait au village, ce serait aux anciens de s'incliner devant elle car son pouvoir la plaçait au-dessus d'eux. Elle trouvait donc dans la référence aux esprits une source de légitimité qui venait confirmer, sur le plan traditionnel, la position privilégiée qu'elle revendiquait et occupait dans la société moderne.

Nous voyons ainsi comment l'entrée dans le langage de la possession mpombo confère aux femmes la possibilité de revendiquer une position de pouvoir qui modifie leur insertion dans la structure masculine des rapports sociaux. Comme dans le cas du Zebola, c'est la légitimité traditionnelle de cette position qui permet aux femmes d'occuper dans la société un lieu social qui leur soit propre.

Le Mizuka

Je vais maintenant situer par rapport à ces deux groupes un troisième groupe de possession qui est le groupe mizuka. Le rituel mizuka est d'inspiration musulmane et a été introduit au Zaïre à partir de la Tanzanie, suivant une ligne parallèle à celle de l'introduction de l'Islam dans l'est du Zaïre. Le Mizuka présente certaines analogies avec le culte du Zar qui a été décrit notamment en Egypte et au Soudan (Leiris, 1958; Messing, 1958) et avec le culte Shetani rapporté en Tanzanie (Gray, 1969).

Le monde des esprits y est complexe et se structure en grandes catégories dont les rapports respectifs à l'Islam varient. Les pricipales d'entre elles sont les rohani, les esprits les plus musulmans et les plus pieux, qui ne dansent pas mais lisent le Coran, font la divination et traitent à l'aide du Coran ; les esprits mizuka dansent et traitent avec certaines plantes et avec le rituel mizuka mais ne font pas la divination comme telle ; les sheytani sont plus proches des esprits de la nature, sont essentiellement mauvais, et le traitement vise à les expulser ; les djinni ressemblent aux mizuka mais sont plus ambigüs et plus puissants. Les guérisseurs ont par ailleurs tendance à regrouper ces différents esprits, sauf peut-être les sheytani, sous l'étiquette de djinni. En outre, les esprits kilima et kibalaka sont les serviteurs des mizuka et des rohani. Ce sont des esprits qui ne sont pas proprement musulmans et qui ont leur origine dans les tribus qui furent soumises par les Arabes lors de leur pénétration en Tanzanie.

Les lignes qui définissent la nature et la fonction de ces esprits sont cependant fort souples et permettent des interprétations plus particulières où se reflètent à des degrés divers les croyances propres au groupe ethnique auquel appartient le guérisseur ou au milieu dans lequel s'exerce le rituel. On peut dire que le contexte islamique fournit à ces interprétations un champ unificateur qui demeure assez souple pour permettre aux personnes de remodeler les concepts à partir de coordonnées qui leur sont propres, en sorte qu'elles puissent se sentir interpelées par un langage

qui se situe dans le prolongement de leur monde familier.

Dans le groupe mizuka, la divination comporte d'abord un aspect cognitif ou verbal, suivant l'angle auquel on se place, et qui est agi par la guérisseuse elle-même possédée par l'esprit rohani. La démarche divinatoire, qui procède à travers un dialogue avec les membres de la famille du malade, se rapproche fort de celle de certains guérisseurs que l'on pourrait qualifier d'indépendants pour les opposer aux guérisseurs des grands groupes de possession. Lorsque la divination aboutit à un diagnostic de maladie mizuka, cette première démarche s'accompagne nécessairement d'une deuxième étape au cours de laquelle la malade ou le malade manifeste par son comportement la présence des esprits. Les guérisseuses peuvent se limiter à cette deuxième divination lorsqu'elles ne possèdent pas elles-mêmes d'esprit rohani qui leur donne un pouvoir de clairvoyance. Pendant cette divination proprement mizuka, la malade est assise par terre et recouverte d'une étoffe blanche. Si un esprit mizuka est en elle, elle se met à trembler légèrement aux chants des membres du groupe présents et se couche lentement, se tournant ensuite à gauche et à droite pour indiquer son envie de danser. On ne retrouve donc ici ni l'élément de dévoilement verbal du zebola, ni celui de la transe sauvage du mpombo. Dès cette entrée dans le rite, la malade adopte un certain style de comportement qui va se spécifier par la suite lors de l'apprentissage des danses et gardera toujours un caractère marqué de religiosité et d'intériorité. Le comportement particulier de la malade donne alors des renseignements sur la catégorie d'esprit qui est en elle.

Dans le cas d'un esprit mizuka, l'initiation s'effectue notamment au cours d'une période de réclusion pendant laquelle on demande périodiquement à l'esprit de se manifester. La personne effectue alors les pas lents de la danse mizuka, sous la conduite de son initiatrice ; seuls certaines grimaces et des tremblements manifestent la force de l'esprit qui est en elle. A d'autres moments, on appelle aussi le kilima, le serviteur de l'esprit mizuka, et la transe est alors beaucoup plus violente. On a l'impression d'une sorte de lieu maintenu à l'intérieur du rituel mizuka, qui permet à la malade de renouer avec des signifiants plus traditionnels.

La façon dont se manifeste l'esprit mizuka, le déroulement de la danse, accentuent le caractère étranger du rituel par rapport à la société traditionnelle. Les membres qui ont été initiés au premier degré sont revêtus d'un grand pagne blanc noué autour du cou et qui leur couvre les cheveux ; ceux qui ont été initiés à un grade supérieur portent un vêtement de style arabe, constitué notamment d'un pantalon blanc bouffant et d'un voile posé sur les cheveux, souvent fait de dentelle et rehaussé de pierreries, retenu par une sorte de turban. Les danses s'effectuent en cercle, dans une atmosphère qui accentue la dignité des personnages et leur caractère recueilli. L'encens joue un rôle important dans le rituel. Les esprits d'un grade supérieur aiment à boire du parfum et, vers la fin des danses, a lieu une sorte de repas sacrificiel qui se déroule sous un grand pagne blanc qui les cache à la vue de l'assemblée. Ces membres d'un grade supérieur y consomment un mélange constitué du sang d'un animal sacrifié suivant la coutume musulmane, d'eau de cologne, de miel et d'herbes, cependant qu'on vient leur présenter les offrandes rituelles adressées aux esprits. Pendant les danses elles-mêmes, les visages des danseuses sont empreints d'une très grande fierté et d'une grande dignité ; les yeux sont à demi-baissés, les coins de la bouche tombent. Le contraste entre ces danses et celles des autres groupes de possession que j'ai connus au Zaïre est frappant et donne une impression d'ésotérisme en rupture avec le monde traditionnel.

Ce qui nous intéresse est la signification que peut revêtir pour des femmes l'entrée dans un tel groupe de possession. Je me bornerai ici à indiquer comment la position du rituel par rapport à l'Islam me semble donner certaines indications concernant la portée de ce groupe par rapport à la société.

En pays musulman, l'initiation incorpore la personne à un groupe qui tire sa légitimité d'une référence à la religion musulmane, qui est la religion dominante mais qui est aux mains des hommes. On pourrait dire que l'introduction dans le Mizuka permet aux femmes de participer, à partir d'une position qui leur est propre, à un contexte religieux dont elles sont exclues. Sous cet angle, la position du Mizuka par rapport à l'Islam apparaît comme très révélatrice. En effet, dans une ville comme Kisangani, située au nord-est du Zaïre, où l'impact de l'Islam est important mais

pas dominant, les guérisseuses mizuka présentent leur rituel comme un moyen privilégié de recrutement de nombreux adeptes pour l'Islam. Réciter la Shahada, qui est la profession de foi musulmane, constitue en effet une étape préliminaire indispensable à l'entrée dans le groupe et le membre du groupe mizuka devra adhérer par la suite dans sa vie quotidienne à certaines prescriptions minimales de l'Islam, sous peine d'être puni par son esprit. Les grandes guérisseuses mizuka sont en outre elles-mêmes des membres très pieuses de la communauté musulmane dont elles suivent généralement les prescriptions de manière très attentive. D'autre part, dans le cadre de cette référence à l'Islam, le rituel dessine un espace qui est largement aux mains des femmes. Cet espace met en place une vie de communauté extrêmement structurée et solidaire. C'est sur le fond de ce contexte que peut se déployer le leadership de certaines femmes qui exercent dans la société une action de devin et de thérapeute qui touche un public beaucoup plus large que ce n'est le cas pour les autres groupes de possession. En effet, chez les Zebola et les Mpombo, les guérisseuses n'exercent généralement leurs activités de thérapeutes que dans le cadre du recrutement et de l'initiation de nouveaux membres du groupe. Dans le cas des Mizuka, la référence aux esprits rohani permet aux guérisseuses de mettre leurs talents au service d'un groupe plus large de personnes. La référence au coran et l'aspect formel de leurs pratiques thérapeutiques apparentent leur activité à celle des guérisseurs musulmans que sont les mwalimu. Ceux-ci occupent une place importante dans la vie quotidienne des musulmans en Afrique Noire. Le statut de guérisseur mwalimu est cependant réservé aux hommes et ce n'est qu'à travers l'initiation au rite mizuka que les femmes peuvent y avoir accès.

Les chefs religieux musulmans, les imams, rejettent les mizuka comme shirki, païennes, en raison de la relation qu'elles entretiennent avec les djinni. Ces derniers sont des esprits enracinés dans la tradition arabe pré-islamique et qui représentent des forces de la nature. Le Coran rapporte que certains d'entre eux furent convertis par Mohammed alors que d'autres sont demeurés infidèles. Les imams orthodoxes allèguent la nature de ces esprits, faits de feu, pour expliquer qu'ils voient mal comment ils pourraient descendre dans des hommes. Plus fondamentalement, ils se méfient du lien que la relation aux djinni évoque avec les cultes arables pré-islamiques et les cultes traditionnels africains et les présentent comme des obstacles à l'adoration de Dieu. Le fait que les guérisseurs interprètent l'identité des esprits rohani comme étant celle d'anciens musulmans pieux décédés à La Mecque leur permet de revendiquer leur légitimité en se référant à l'Islam orthodoxe, indépendamment des réticences que les chefs religieux ont à leur égard. Par ailleurs, certains personnages religieux, plus marginaux par rapport à l'Islam orthodoxe, se montrent moins puristes et acceptent de participer aux cérémonies religieuses qui marquent l'initiation de la personne possédée par un rohani.

Le rituel mizuka s'est implanté à Kinshasa depuis 5 ou 6 ans seulement. Il y regroupe un petit nombre de guérisseuses qui ont émigré dans cette ville et qui drainent un nombre important de membres qui ont leur origine dans l'est du Zaïre ; ils retrouvent là un espace où peuvent se vivre et se consolider les traditions liées à la culture swahili, minoritaire dans ce milieu. Le Mizuka regroupe notamment un certain nombre de femmes seules dont l'insertion dans la société est problématique et dont certaines habitent à demeure chez les guérisseuses ou y passent une bonne partie de leur temps.

Le groupe mizuka commence également à recruter des adeptes parmi des groupes ethniques plus éloignés de la culture swahili et musulmane. La dimension de rupture est ici prédominante et influence le sens de la dynamique qui intervient alors.

A Kinshasa, la forme extérieure des activités thérapeutiques des guérisseuses mizuka les apparente aux guérisseurs arabisés venant de l'Afrique de l'Ouest, spécialisés dans la fabrication de charmes et talismans. Elles en partagent partiellement le statut ambigu, à la fois craint et respecté. On peut se demander dans quelle mesure leurs activités situées à l'extérieur du groupe ne vont pas prendre, dans ce contexte, de plus en plus d'importance. Ces activités devront par ailleurs toujours se nourrir de la vie de la communauté mizuka dont la vitalité est très grande actuellement.

Groupes de possession et pouvoir des femmes

De façon générale, ces différents groupes de possession apparaissent comme enracinés dans la tradition africaine, et il est intéressant de voir que c'est par leur biais que de nombreuses femmes choisissent d'exprimer et de partiellement résoudre les problèmes qu'elles vivent dans une société en changement. Toutefois, nous avons vu que ce recours à la tradition ne doit pas être interprété comme une simple réaffirmation des valeurs de base du groupe et notamment des positions de l'homme et de la femme qu'elles structurent. Au contraire, il nous est apparu que, dans les sociétés traditionnelles déjà, le groupe de possession se constitue comme un espace particulier à partir duquel peut se dire la possibilité d'une autre position des femmes dans la société et où le rapport aux esprits légitime la revendication d'une parole singulière énoncée par une femme. Ce caractère potentiellement contestataire du langage de la possession est repris et amplifié en milieu urbain en sorte que les groupes de possession apparaissent comme un des points d'an-

crage possible de la quête d'une nouvelle identité pour les femmes dans ce nouveau milieu.

Il n'en reste pas moins vrai que c'est par le recours à la tradition que ce mouvement s'avère possible pour les femmes clientes ou membres de ces groupes. Les hommes paraissent opter pour d'autres alternatives dans ce même contexte : soit que leur statut dans la société leur permettre plus facilement de s'affirmer comme individu dans un contexte de changement culturel, soit qu'ils optent, sinon, pour des formes différentes de rituels où les signifiants manifestes sont situés davantage du côté de la modernité : comme dans le cas des églises prophétiques, dont la structure est dominée par les hommes et où l'individualisation des positions par rapport au groupe familial et à certains éléments de la tradition se révèle souvent plus poussée que dans le cas des groupes de possession.

Il y aurait beaucoup d'autres choses à dire sur la dynamique du rapport entre les sexes qui se trouve en jeu dans les rituels de possession au Zaïre. Je n'ai retenu ici, comme cadre de mon analyse, que certaines caractéristiques du rapport à la possession comme système d'explication et comme structure d'expérience dans les trois groupes que j'ai considérés. Nous avons vu comment ces caractéristiques constituent la possession comme un langage dont la portée remet au moins potentiellement en question le partage des rôles qu'effectuent les sociétés traditionnelles au Zaïre. Nous avons vu aussi comment la valeur positionnelle que ces groupes donnent aux femmes tire sa légitimité d'une référence à la tradition elle-même, qu'elle soit africaine ou musulmane. On pourrait dire que ces rites assument les prémisses de la tradition en en changeant les règles du jeu. Cette référence à la tradition assure l'impact social du découpage des positions véhiculé par la structure même des rituels.

On pourrait suivre d'autres fils conducteurs qui se centreraient sur la portée que revêt en soi la constitution de groupes organisés et solidaires qui, loin de briser l'insertion des femmes dans la société moderne, porte au contraire cette insertion en lui donnant un nouveau dynamisme. Il faudrait examiner ici le type de membres que recrutent ces différents rituels dans la société de Kinshasa, où l'appartenance ethnique n'est plus le déterminant principal ou exclusif de l'adhésion à l'une ou l'autre des formes rituelles.

J'ai aussi laissé dans l'ombre la question de la réaction de la société au partage des rôles suggéré par les différents rituels. Il faudrait voir comment se négocie dans chacun des cas un nouveau type d'insertion dans le tissu social quotidien, à la suite de l'entrée dans un groupe de possession. J'ai préféré me limiter ici à esquisser les potentialités qui sont structurellement en place dans chacun des rituels, pour en montrer la force profonde de contestation, tant en milieu traditionnel qu'en milieu urbain.

Je voudrais simplement ajouter que même lorsque le système d'interprétation met l'accent sur une analyse des conflits qui traversent le monde quotidien des personnes, comme dans le cas du Zebola, le rituel de possession lui-même demeure orienté vers la personne qui subit l'initiation. Ceci démarque ces rituels d'autres types de rituels que l'on trouve aussi au Zaïre, comme celui du Nkitha par exemple, dans le Bas Zaïre, où un des moments clé de l'initiation consiste en un règlement collectif des tensions familiales ; cet aspect du rituel est alors le plus souvent accompli par un guérisseur masculin, le Ta Mfumu, qui constitue le pendant de la Madona, une guérisseuse qui travaille en association avec lui.

RÉFÉRENCES

BIBEAU, G., CORIN, E., MULINDA HABI Buganza, MABIALA Mandala, MATUMONA Mahoya, MUKUNA Ka Mukuna, and NSIAMIAKA Makengo
1980 Traditional Medicine in Zaire: Present and Potential Contribution to the Health Services, Ottawa, International Development Centre, IDRC-137e.

BOURGUIGNON, E. (ed.)
1973 Religion, Altered States of Consciousness and Social Change, Colombus, Ohio State University.

CORIN, E.
1976 Une psychothérapie communautaire en milieu urbain, Psychopathologie Africaine, XII, 3: 349-390.
1978 Le rite zebola; la possession comme un langage dans un contexte de changement socio-culturel, Anthropologie et Sociétés, II, 3: 280-315.

CORIN, E et BIBEAU, G.
1975 De la forme culturelle au vécu des troubles psychiques en Afrique; propositions méthodologiques pour une étude interculturelle du champ des maladies mentales, Africa, XLV, 3: 280-315.

DE HEUSCH, L.
1971 La folie des dieux et la raison des hommes, In L. de Heusch, Pourquoi l'épouser? et autres essais, Paris, Gallimard: 226-244.

CRAPANZANO, V. et GARRISON, V. (eds.)
1977 Case Studies in Spirit Possession, A Volume in Contemporary Religious Movements, New York, A Wiley Interscience Series.

GRAY, F.
1969 The Shetani Cult Among the Segeju of Tanzania, In J. Beattie and J. Middleton (eds.), Spirit Mediumship and Society in Africa, New York, Africa Publishing Corporation: 171-187.

LEIRIS, M.
1958 La possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar, Paris.

MESSING, S.D.
1958 Group Therapy and Social Status in the Zar Cult of Ethiopia, American Anthropologist, 60: 1120-1127.

MONFOUGA-NICOLAS, J.
1972 Ambivalence et culte de possession, Paris, Anthropos.

TRINCAZ, J.
1975 Le pouvoir thérapeutique des Ba-Pena (Casamance). Initiation et pouvoir libérateur, Psychopathologie Africaine, XI, 3: 323-362.