

## **L'ENGENDREMENT LIBIDINAL DU SENS EN MILIEU YAKA DU ZAÏRE**

René Devisch<sup>1</sup>

---

En milieu Yaka à Kinshasa et au sud-ouest du Zaïre<sup>2</sup>, le corps et le registre du désir s'offrent comme la source de la clairvoyance propre au devin médiumnique (qui peut être une femme ou un homme). Cette clairvoyance implique un accès «autre» à la réalité. Les rapports que le devin médiumnique ou clairvoyant établit avec le corps, le monde et les autres sont fondamentalement imprégnés de l'imaginaire et graduellement profilés dans le registre des signes et de la parole. Comme médium, le devin est doué du pouvoir de communiquer avec les esprits. La question du pourquoi ces malheurs abat le consultant: la question «religieuse» (de *religare*, faire lien) ou des liens qui fassent sens est primordiale. Pour le dire dans les termes de Le Breton<sup>3</sup>, la tâche du devin «consiste à supprimer la douleur, à rétablir la continuité de la

---

<sup>1</sup> René Devisch est professeur au Département d'anthropologie de l'Université catholique de Leuven.

<sup>2</sup> C'est au Kwaango du nord que, de janvier 1972 à octobre 1974, j'ai été l'hôte de la population du groupement taanda, à quelque 450 km au sud-est de Kinshasa. Tout en y participant à la vie quotidienne, j'ai eu des contacts nombreux et étroits avec cinq devins et quelque dix-huit thérapeutes. Mes séjours annuels de recherche, chaque fois de quelque six semaines, depuis 1986 en milieu yaka à Kinshasa et depuis 1991 au Kwaango du nord me permettent de dire que les grands cultes thérapeutiques restent populaires en ville. Pour les différentes recherches, j'ai pu bénéficier de fonds du «Belgisch Nationaal fonds voor wetenschappelijk onderzoek», et j'ai collaboré avec l'IMNZ (Institut des Musées Nationaux du Zaïre).

<sup>3</sup> David Le Breton, *Anthropologie de la douleur*, Paris, Métailié, 1995, p.60.

relation à l'environnement, à restaurer la capacité de l'acteur d'être autonome dans ses faits et gestes.» La divination se sert en plein des capacités orificielles et sensorielles qu'a le corps à même de s'exfolier et d'incorporer: il s'agit en particulier de la capacité propre aux sens et au double de l'individu à la fois d'aller au-delà des frontières physiques du corps, et aussi d'internaliser le monde extérieur.

Le devin médiumnique livre un message divinatoire qui est une mémoire-en-acte de l'aube de toute vie: l'oracle apparaît comme une réminiscence corporelle des commencements de la vie et de la société. Le tambour cylindrique, ou du moins le corps oblong et à fente, que le devin bat rythmiquement pour ponctuer l'oracle, symbolise la matrice et la source utérine de la parole divinatoire, c'est-à-dire la source érogène génitale de l'oracle médiumnique. La fente du tambour est à l'intérieur enduite de kaolin ou argile blanche. Cet instrument est indispensable à la divination médiumnique. On a recours au diagnostic divinatoire, médiumnique donc, pour une maladie chronique ou un malheur, du fait de son irruption insolite ou de son aggravation, ou encore de sa durée inhabituelle. Le discours divinatoire replonge le langage du groupe dans les sources de la vie. Pour entamer l'oracle, le devin danse avec un vif déhanchement au rythme du tambour qu'il bat à l'aide d'une légère baguette (à connotation masculine). Entrant en transe, c'est-à-dire dans un état de médium servant de voix pour l'esprit de divination, le devin commence par des vocalises *coo coo coo* qui évoquent le chant matinal du coq ou le caquetage de la poule au moment où elle pond. Cette phonation inchoative s'articule par après en une parole ésotérique et mélodieuse reprise en chœur par les consultants. Entre-temps, le devin s'accroupit sur le tambour et entame l'oracle proprement dit. Celui-ci prend la forme d'une interrogation, chantée à forme fixe: l'officiant évoque aussi les visions qu'il a eues la nuit depuis l'arrivée des consultants ou celles qui lui adviennent sur-le-champ. Par toute la symbolique sexuelle du tambour et du corps en transe, corroborée d'ailleurs par les métaphores échangées entre le devin et le chœur, l'oracle débute comme un engendrement de sens libidinal. La gestuelle divinatoire, le tambour, ainsi que le discours

oraculaire révèlent à partir de quel lieu chacun parle: d'un corps sexué qui s'offre comme enveloppe sonore. Ce discours assure le passage entre, d'une part, l'ordre du corps, de l'affect et des rêves, et, d'autre part, l'ordre du code, du langage ou du corps social. La divination met en jeu et ordonne des qualités d'ordre énergétique, affectif et passionnel. Elle les renoue, on le verra, à une ontogenèse, c'est-à-dire à l'espace matriciel originaire, situé dans l'argile blanche des entrailles de la terre, là où le matin la lune plonge dans des marécages, ou encore dans l'argile blanche des ravins aux abords d'une grande rivière. La clairvoyance et la parole du devin expriment, pour le groupe des consultants ou la société, l'aspiration d'un retour à l'utérus, à l'unité retrouvée des sexes, ainsi qu'à l'unité originaire du cosmos. Que la vision et la voix du devin médiumnique prennent appui sur une bisexualité, ou plus précisément sur une androgynie originaire, apparaît d'abord au niveau du petit tambour à fente. Ce tambour symbolise la matrice et la source utérine de la parole divinatoire.

### **Le contexte familial**

Les Yaka forment le groupe et la culture prédominants dans la partie sud des royaumes dits de la savane aux confins ouest de la région de Bandundu. Environ 400 000 Yaka habitent les steppes boisées et les savanes légèrement arborisées du Kwaango (d'une superficie égale à celle de la Belgique) le long de la frontière angolaise et entre les fleuves Kwaango et Waamba. Les femmes y pratiquent une agriculture de subsistance, alors que la chasse est pour l'homme une activité productrice des plus prisées. Les Yaka sont réputés pour leur art divinatoire et leurs savoirs thérapeutiques. Ils observent un mode de résidence patri-virilocal. L'identité sociale, le statut et les privilèges sociaux sont transmis par la voie des pères, c'est-à-dire par filiation patrilinéaire. En même temps, les Yaka reconnaissent une descendance utérine à partir de la source de la vie physique située au niveau de l'arrière-grand-mère maternelle. Cette voie est celle de la transmission et de la rénovation cyclique de la vie. Les traits héréditaires, les capacités de clairvoyance, un grand nombre de maladies et presque

tout l'art de guérir se transmettent en ligne utérine<sup>4</sup>. À la mort, les traits personnels de l'individu et le souffle ou le flux vital (*mooyi*) auquel il a participé, retournent à cette source<sup>5</sup>. Les institutions scolaires, missionnaires, médicales et administratives, surtout établies à partir des années 1920 et en déconstruction depuis 1980, ne semblent guère avoir bouleversé les institutions et traditions fondamentales de la société, du moins en milieu rural. L'organisation politique proprement hiérarchique et centralisatrice, imposée par les conquérants luunda, il y a trois siècles — à l'image de l'Empire luunda au Shaba — englobe et domine les structures de parenté. Le village moyen, comprenant quelque cent à deux cents personnes, se compose de trois à six familles étendues réparties sur autant de maisonnées marquant leurs frontières et leur autonomie sous l'autorité d'un chef de famille. À la division sexuelle du travail se superpose un partage des tâches suivant la séniorité.

Depuis plus d'un demi-siècle, il s'est produit un flux migratoire du Kwaango vers Kinshasa de la population masculine active en quête de travail salarié ou de profits de quelque petit commerce. La population yaka dans la capitale du Zaïre est estimée à quelque 300 000 personnes, habitant dans les extensions suburbaines mal planifiées et ne bénéficiant à peine de services publics. Ce sont les quartiers de plus faible niveau économique.

### **Un modèle à incorporer**

La divination médiumnique *ngoombwa weefwa* relève d'un des cultes majeurs de possession et de guérison, appelé *ngoombu*, en

---

<sup>4</sup> René Devisch, *Weaving the threads of life — The khita gyn-ecological healing cult among the Yaka*, Chicago, The University of Chicago Press, 1994, pp. 147 sv.

<sup>5</sup> René Devisch, «La mort et la dialectique des limites dans une société de l'Afrique centrale», *Archivio di filosofia*, 49, 1981, (2-3), pp. 507-27.

milieu yaka<sup>6</sup>. Il y a un devin médiumnique pour quelque mille personnes en milieu rural. En ville, il est difficile d'estimer leur nombre, mais l'autorité du devin y est presque aussi importante qu'en milieu rural, quoique le devin s'y voit en outre consulté par des clients seuls au sujet de leurs problèmes d'emploi, d'amour, ou d'entreprise. On y soumet ses problèmes de bonne chance à la divination par manipulation de dispositifs oraculaires, en particulier à la divination par la corne, *ngoombwa n-seengu*, forme dont je ne traite pas dans cette étude.

À part des nombreuses préparations médicinales, de certains savoirs-faire curatifs et des recours en vue d'une réconciliation ou d'une purification, il existe en milieu yaka une quinzaine de grands cultes interrégionaux ou confrériques thérapeutiques<sup>7</sup>. La plupart de ces cultes se transmettant en ligne utérine. Ces cultes impliquent des initiations se déroulant comme des rites de passage qui amènent rituellement l'initié à mourir à son ancienne condition en vue de renaître à une nouvelle. Mes données d'observation en milieu rural du Kwaango du nord (1972-74, 1991), et depuis 1986

---

<sup>6</sup> Filip De Boeck et René Devisch, «Ndembu, Luunda and Yaka divination compared: from representation and social engineering to embodiment and world-making», *Journal of Religion in Africa*, 24, 1994 (2), pp. 98-133; René Devisch, «The therapist and the source of healing among the Yaka of Zaire», *Culture, Medicine and Psychiatry*, 14, 1990 (2), pp. 213-36; René Devisch, «Mediumistic divination among the Northern Yaka of Zaire: Etiology and ways of knowing», dans P. Peek (Ed.), *African divination systems — Ways of knowing*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 112-35; René Devisch, *Weaving the threads of life*, Chicago, The University of Chicago Press, pp. 147 sv.; Dirk Dumon et René Devisch, *L'oracle de Maama Tseembu — Divination et guérison chez les Yaka au Zaïre du sud-ouest*, film de 50 min. en versions allemande, anglaise, française et néerlandaise. Radio-télévision belge-néerlandophone, Section Science, 1991.

<sup>7</sup> René Devisch, «Soigner l'affect en remodelant le corps en milieu Yaka», *Anthropologie et sociétés*, 17, 1993, pp. 215-37.

à Kinshasa, confirment ce que Bourgeois<sup>8</sup> et De Beir<sup>9</sup>, quant à eux, en rapportent. Les grands cultes restent populaires en ville, bien que la dimension cosmologique y soit quelque peu amputée. Les cultes de guérison font partie de traditions translignagères et interrégionales dans l'aire culturelle bantoue: ils partagent de nombreux traits avec leur équivalent koongo, luunda ou tchokwe<sup>10</sup>. Comme Janzen<sup>11</sup> le démontre, certains cultes se sont répandus du Cameroun, à travers le Congo, l'Ouest du Zaïre et l'Angola jusqu'en Namibie, ou encore à travers la République Centrafricaine, le Kenya, l'est du Zaïre, la Tanzanie, la Zambie jusqu'au Botswana.

---

<sup>8</sup> Arthur Bourgeois, «*Mukoko ngoombu — Yaka divination paraphernalia*», *African Arts*, 16, 1983 (3), pp. 56-9, 80; Arthur Bourgeois, *Art of the Yaka and Suku*, Paris, A. et F. Chaffin, 1984.

<sup>9</sup> Léon De Beir, *Religion et magie des Bayaka*, St-Augustin-Bonn, Anthropos, 1975.

<sup>10</sup> Georges Balandier, *Au royaume de Kongo: du XVIe au XVIIIe siècle*, Paris, Hachette, 1965; Buakasa Tulu Kia Mpansu, *L'impensé du discours — Kindoki et nkisi en pays kongo du Zaïre*, Kinshasa, Presses universitaires du Zaïre, 1973; Filip De Boeck, «Therapeutic efficacy and consensus among the Aluund of southwest Zaire», *Africa*, 61, 1991 (3), pp. 159-85; Mesquitela Lima, *Fonctions sociologiques des figurines de culte Hamba dans la société et dans la culture Tshokwe (Angola)*, Luanda, Instituto de investigação científica de Angola, 1971; Victor Turner, *The drums of affliction. A study of religious processes among the Ndembu of Zambia*, Oxford, Clarendon, 1968; Victor Turner, *Revelation and divination in Ndembu ritual*, Ithaca, Cornell University Press, 1975; Joseph Van Wing, *Etudes Bakongo I et II*, Louvain, Desclée de Brouwer, 1959; Stanley Yoder, «Knowledge of illness and medicine among Cokwe of Zaire», *Social Science and Medicine*, 15B, 1981, pp. 237-46.

<sup>11</sup> John Janzen, *Lemba 1650-1930 — A drum of affliction in Africa and the New World*, New York, Garland, 1982; John Janzen, *Ngoma: discourses of healing in central and southern Africa*, Berkeley, University of California Press, 1992.

Comment devient-on devin-médium? C'est par le biais d'une maladie ou d'une affliction chronique que le don inné (*yibutukulu*) de clairvoyance tend à émerger dans l'affligé et à se manifester ainsi comme un appel. On considère que *ngoombu*, désignant à la fois les esprits non ancestraux du culte et l'art de divination, inflige au futur devin-médium une maladie héréditaire transmise en ligne utérine: la transe-possession en est l'expression paroxystique. C'est l'esprit (non ancestral) du culte *ngoombu* qui fait éclore la faculté innée de clairvoyance. Quelques mois après le décès d'un devin, un consensus se constitue autour d'un descendant matrilinéaire capable de prendre la relève: une perturbation grave qui ébranle la vitalité ou le souffle vital est le symptôme que l'esprit *ngoombu* cherche à prendre possession de l'affligé. Une première catégorie d'affligés souffrent d'un état d'éruption, de dispersion (*n-luta*): ils se mêlent indûment aux affaires des autres, ou souffrent de crises de persécution, voire d'agitation hystérisiforme ou épileptiforme. D'autres subissent un état de contraction (*yibiinda*): ils s'isolent et/ou sont en proie à des douleurs cervicales, à des insomnies, des angoisses, de la suffocation, de l'asthme, ou à d'autres problèmes respiratoires. Il y a aussi ceux qui souffrent de maladies cutanées (démangeaisons, infections inflammatoires, eczéma ou gale), ceux qui se referment sur eux-mêmes et s'isolent, ou ceux qui se plaignent de boule gastrique, de nausées, d'aménorrhée, ou de raidissement des membres. Encore d'autres se désinvestissent et confessent combien ils se sentent harcelés par l'esprit d'un parent, décédé récemment et qui fut devin. Taciturnes par moment, ils sont angoissés, irritables, et passent par des crises d'agitation de type maniaco-dépressif. Leurs crises sont accompagnées d'une sensation de fièvre aiguë et d'hallucinations auditives, visuelles, voire tactiles.

L'appel à la fonction de devin se manifeste au grand jour à travers des hallucinations évoluant vers une transe-possession d'une forme bien typique. Aux dires des devins, c'est tant par la vue du feu que par les allusions à la sorcellerie qu'un besoin incercible de sortir de soi ou d'expansion surgit en eux. Le candidat-devin s'agite, veut se jeter dans le feu du foyer ou se mutiler et fait une fugue. Entré en transe-possession il bondit (-

*puumbuka*, s'envoler) sur le toit d'une maison. Monté sur le faîte, il se met à y arracher de la paille. Adoptant le langage ésotérique des devins, le médium révèle alors le nom de son parent utérin qui fut devin et dont l'esprit de divination prend possession de lui. D'autres médiums montent au haut d'un palmier. Les Yaka désignent ces conduites par les termes *-kaluka*, se dégager, se délivrer, et *-vuula*, s'emporter. Revenu à lui-même, le médium se souvient vaguement de sa fugue et du visage de l'ancêtre qui lui est apparu et lui a parlé. D'autres rapportent combien ils se croyaient blessés, perdant leur sang à flot. Lorsque à l'issue de la crise l'affligé fait preuve du don de clairvoyance, il est considéré comme un candidat-devin prêt à l'initiation.

Comparés aux gens du commun, les candidats-devins font preuve d'une rare vivacité d'esprit, d'une imagination débridée et, s'ils rompent leur mutisme, d'une parole très précise et incisive. Ils sont craintifs, inquiets et sur le qui-vive. Les hommes sont peu virils. Peu sûrs d'eux-mêmes, les candidats-devins fuient la compagnie bruyante. Ils se croient menacés de mort au cas où leur parole serait duperie fallacieuse et où leur conduite désavouerait leur consécration à l'esprit de clairvoyance qui est en eux. Au cours de l'oracle, ils ont les yeux exorbités, brillants, comme si le regard était tourné vers le dedans leur permettant de se voir en miroir ou par un effet de double, c'est-à-dire d'être clairvoyants. Leur voix est aiguë. Au terme de l'oracle, ils sont souvent irritables et s'isolent.

Dès que l'authenticité en est approuvée, la transe-possession typique et la clairvoyance inaugurent, de fait, l'initiation et attestent la transformation du patient en un médium de l'esprit *ngoombu*. Une petite maison est alors érigée aux abords du village où le candidat-devin ou novice reste en réclusion durant un maximum de neuf mois. Cette réclusion se fait sous la supervision, littéralement dit, d'une mère démiurge (*ngula ngaanga*) qui est le prêtre du culte *ngoombu*, d'âge mûr, adoptant dès lors une position de maître et de mère. La nuit tombée, à l'heure de se coucher, c'est-à-dire vers vingt et une heures, le prêtre du culte ou le maître-devin initiateur conduit en chantant le novice à la maison initiatique où



il l'invite à se mettre au repos, à dormir sur le lit (*-niimba hathaangi*) érigé dans la maison, afin de subir la mutation initiatique (*-buusa khita*). Le lit sur lequel le novice se tient couché et cela, en principe, pendant toute la durée de la réclusion, est fait de bois de parasolier et de plantes provenant de la rivière. Dans l'imaginaire populaire, le parasolier figure comme l'arbre qui avant tous les autres repousse en jachère et atteint sa haute taille en quelque trois ans. Le feuillage ne se développe qu'en haut du tronc lisse. D'autres objets symboliques dans la maison de réclusion se rapportent soit à certains êtres préhumains et donc préancestraux censés habiter l'eau et la forêt (appelés les *bisiimbi*, et figurés par des pierres de rivière érodées), soit à l'origine du couple humain, ou encore aux héros civilisateurs *Kamwaadi* et *Kakuungu* (voir plus loin) et à la domestication du feu, ainsi qu'aux esprits d'un certain nombre de cultes. La réclusion vise la guérison, c'est-à-dire la réarticulation des capacités sensorielles perturbées, ainsi que la consolidation des capacités accrues du devin qui lui permettent de scruter l'invisible. La conduite prescrite au novice, ses chants, les paraphernalia, ainsi que le consentement du groupe concourent au même but. Au cours de cette réclusion initiatique, il peut entrer en transe chaque fois qu'il entend parler de la sorcellerie ou en est témoin.

La présence du maître-devin est effacée mais rassurante. Il apporte quotidiennement au novice des bouquets de plantes fraîches pour que ce dernier en prenne des décoctions sous forme de lavements (*-nwa yifutu*). Pour les cueillir, le maître-devin suit des règles bien précises: au lever du soleil, il se dirige en brousse et en forêt en suivant le cours descendant des eaux et cueille des essences végétales, d'abord de la base de l'arbre et seulement après aux différents niveaux où nichent des animaux ou des oiseaux, jusqu'à la cime. Les plantes proviennent autant de la savane (un espace proprement féminin, au regard de la cosmologie yaka), que de la forêt (aux connotations mâles): elles évoquent la transformation de l'affliction en une source de guérison<sup>12</sup>. Ces

---

<sup>12</sup> Voir René Devisch, *Weaving the threads of life*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, p. 218.

lavements que le novice s'administre par voie rectale transforment le bas du corps en une scène de communication (tactile et thermique) entre le corps physique et sensuel, d'une part, et le milieu de vie, voire l'univers cosmique, de l'autre. Ils contribuent de la sorte à la maîtrise et à l'imbrication des forces et quelque peu des passions dans le corps physique et cosmique.

La métamorphose que subit le novice s'opère sur un fond de métaphores. La maison du rite et les pratiques initiatiques ne cessent de faire interagir divers processus transformationnels, d'ordre animal, cosmique, ou extrahumain, et de les transposer aux niveaux du vécu du corps physique et sensoriel de l'initié. Par voie de métaphores, le drame rituel connecte ces champs de forces, de signes et de valeurs avec le corps social et la culture. Dans cette imbrication de métaphores, je distingue six champs en interaction.

1. La maison du rite est, métaphoriquement, une matrice et la réclusion une condition fœtale à la façon d'une nidation. L'équipement de la maison du rite et les prescriptions pour la réclusion actualisent cet aspect. De fait, la porte de la maison du rite a une connotation génitale et la façon d'y entrer en reculant évoque une naissance à l'envers. Un rideau de palme raphia cache toute l'entrée qui porte le nom de *lulembi* ou *masasa*, terme qui en langue koongo — très apparentée à la langue yaka — désigne la pilosité pubienne. C'est d'ailleurs une des significations du pagne de raphia porté par l'initié. La sortie de réclusion est graduelle: le maître-devin initiateur ordonne au novice de dormir trois nuits sur une natte à ras du sol. Au terme de la réclusion, le maître conduit le novice à l'aube du jour vers un «étang» — généralement un endroit d'eau stagnante dans le ruisseau — où il est autorisé à se laver pour la première fois depuis le début de la réclusion. Au cours de celle-ci il s'enduit d'huile et de kaolin, - *yebala khula*, - *yebala pheemba*, de peur que «*ngoombu* n'avorte», *khita ngoombu yitikidi*, *yisulukidi*. Lors de son retour au village, ses cheveux sont coiffés. Quand il aura quitté pour de bon la maison de réclusion et sera rené au contact du monde de la forêt, il rejoint sa maison conjugale pour de bon. Là il reçoit le tambour à fente.

2. Le novice se comporte comme un *carnassier*. Au terme de la réclusion, il se retire de grand matin à la lisière de la forêt. En transe, il arrache avec les dents la tête d'une poule. L'agression de la part des esprits de la divination dont il était victime est maintenant détournée sur l'animal. Il vainc ainsi les esprits qui l'affligaient, se débarrassant de leur valence persécutrice.

3. La maison du rite est comme une *couvée*; la *poule* inspire la mimique et la démarche du novice (appelées *-kebukila*, littéralement «se tourner et se retourner pour regarder de tous côtés», autant que ses cris et un certain mode de repli (libidinal) sur soi. La poule fascine l'imagination populaire par sa conduite et ses cris d'alerte, réveillée au petit matin avant tous et sursautant ou s'envolant devant toute agression. La capacité de clairvoyance écloit dans le médium «à la façon d'un œuf en couvée». La poule qui pond un œuf et qui couve (*khokuyabutama*) inspire une disposition corporelle — une dimension de l'*habitus*, dans la terminologie de Bourdieu<sup>13</sup>. Le médium est amené ainsi à s'incorporer métaphoriquement la capacité régénératrice de la poule et de l'œuf. En transe, le médium sautille sur le toit et marche sur la pointe des pieds à la façon d'une poule; il entrecoupe son message en caquetant *coo coo coo*. Au cours de son initiation, c'est par ces vocalises qu'à l'aube et au tomber du jour il annonce le lever et le coucher du soleil. À l'aube qui met fin à la réclusion et après s'être rendu à la lisière du village où il a tué une poule, le novice rentre au village: il tient la tête de la poule comme une proie dans la bouche. Ses mimiques, les mouvements des yeux, de la tête et du corps, imitent la poule et évoquent la transe initiatique. La synchronie interactionnelle (sonore et gestuelle) du novice avec son environnement et en particulier avec le battement tant du grand tambour (phallique) de danse que du petit tambour à fente, tout comme ses gestes, évoquent l'étreinte amoureuse. Porté sur les épaules du chef de famille, appelé *n-twa phoongu*, littéralement «la tête du culte/de l'esprit», l'initié est ramené à la maison du rite. La branche du parasolier érigée, au début de la réclusion, à l'entrée de la maison du rite est surmontée d'une tête de poule: elle provient

---

<sup>13</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Minuit, 1980.

de la poule sacrificielle que l'oncle avait transmise au candidat-novice pour qu'il la partage lors du dernier repas familial avant la réclusion. La maison du rite évoque la matrice ovoïde du monde et la patience à la façon d'une poule qui couve. Pour clore la réclusion, le maître aide l'initié à sortir de la maison initiatique par la paroi du fond au côté du lit et que l'on a trouée à cette fin. Le jeune initié en sort précisément comme le poussin qui brise la coquille. Comme seul animal domestique marchant sur deux pattes (une caractéristique humaine) et par sa mobilité combien transgressive (du moins au regard des divisions telles que haut/bas, dedans/dehors, forêt/village, jour/nuit, que la culture yaka met en place), la poule est un signifiant d'intermédiation et de médiation: elle saute sur les toits, court d'une maison à l'autre, picore du plat préparé, rayonne entre la forêt et le village, et son chant rythme la transition de la nuit au jour; l'œuf est un intermédiaire entre celle qui transmet et celui qui reçoit la vie.

4. Sorti de la maison de réclusion, en transe, le novice s'identifie au *potamogale* (*lutsokutsoku*), animal amphibie. L'initié et le maître-devin initiateur portent sur la tête la peau de ce mammifère aquatique qui, la nuit, mange des insectes, attrape des poissons; sa tanière est à double entrée: à la fois sous l'eau et à la surface. Le potamogale est donc un médiateur entre la terre et l'eau, entre le monde du jour et celui de la nuit. De ses mains, le «devin-potamogale» creuse un tunnel sous le sol et en sort par l'autre issue: il renaît au contact avec le monde des esprits dans le sous-sol qui désormais l'habitent. Le visage de l'initié est blanc, la couleur des morts (et de la lune, comme je montrerai dans le paragraphe suivant). Cela suggère que le devin est également une apparition du monde des morts.

5. Comme dénicheur des pistes que suivent les sorciers, le devin se conduit à la façon d'un *chien de chasse*. Son flair, c'est-à-dire son fin nez (*fimbu*) lui permet de dépister la source et les pistes du mal. Le crâne d'un chien de chasse et en particulier son nez et ses orbites sont traitées de manière rituelle dans le but de renforcer le flair du devin. On choisit un chien qui était doté d'un flair subtil (*fimbu*). La transmission de cet objet «chargé de

forces», protecteur et dénicheur, consacre le devin dans son rôle d'anti-sorcier.

6. Le novice recouvre la santé en «incorporant» pleinement l'esprit de divination. Le tremblement qui était signe de maladie devient maintenant signe de guérison. Pour manifester son invulnérabilité face au mal et en particulier à la sorcellerie, lorsqu'en transe il sort de «la tanière», il exhibe un couteau — évoquant ici l'ordre du mal — et découpe des pommes de terre ou autres tubercules. Celles-ci réfèrent au mal ou au vol d'autrefois suite auquel et à la malédiction qui en résulta il est tombé malade, persécuté par l'esprit *ngoombu*. À présent il recouvre la santé. Il est maître de son destin. Il a maintenant en lui l'esprit de la divination du moins sous sa dimension propice. La malédiction est levée. Les villageois l'attestent en faisant don de denrées alimentaires à l'initié. La discorde, la spirale de transgression, malédiction et maladie dans la famille a par l'initiation été convertie en guérison.

Le devin devient en quelque sorte un démiurge. Le médium reclus personnifie à la fois *Kamwaadi* et *Kakuungu*, à savoir le couple de héros civilisateurs aux origines des temps, figurés dans la maison du culte sous la forme d'une fourche et d'un bâton à peine sculptés: des traits de visage sont ébauchés respectivement à l'embranchement de la fourche et à l'extrémité supérieure du bâton. Intégrant métaphoriquement à la fois la capacité transformatrice de la poule qui couve et de l'œuf en éclosion, l'initié transgresse de façon extrême — et rétablit ainsi de manière décisive — l'ordre des limites et des divisions sur lesquelles repose la vision yaka du monde. En ce qu'elle est indépassable, sa transgression établit la mesure à la fois de toute transgression et de la limite, c'est-à-dire de la norme même. Cela permet au devin médium d'être, avec autorité, à la fois la mesure et le dénicheur légitime tant de la norme que de son écart. À chaque séance de consultation divinatoire, le devin réactualise la transe initiatique et la transformation qu'elle a entraînée en lui.

### **Le tambour à fente**

Le tambour cylindrique, oblong et à fente, surmonté d'une tête, soit affublée d'un nez recourbé, soit amalgamant des traits de la poule et de l'être humain, fait partie exclusive du culte *ngoombu*. Le corps du tambour est à connotation vaginale, tandis que la tête, le nez surtout, ainsi que la baguette sont chargés de significations viriles. C'est au maître-devin d'initier le tambour à fente *n-kooku*, c'est-à-dire de le transformer en un lieu de contact ou de médiation avec l'ancêtre, désigné lui aussi du terme *n-kooku*. Le maître-devin emporte le tambour au cimetière du devin décédé et ayant légué sa clairvoyance au novice en question, il dépose le tambour dans une maison initiatique d'un autre culte (par exemple dans celle des circoncis) qui vient d'être abandonnée. Il l'y laisse «dormir trois nuits». Avant que le maître-devin initiateur ne remette le tambour à fente à l'initié au terme de la réclusion, le chef de famille de l'initié offre au premier une chèvre et quelques tissus.

Le tambour incorpore donc l'esprit du prédécesseur qui servira de voix dans l'oracle. Cette voix ancestrale articule ou élabore les empreintes sonores utérines portées par la fente ou la bouche-vagin. Le maître-devin enduit la fente du tambour de kaolin mélangé avec de la noix blanche et tonifiante (*toondi*), du sel et du poivre; c'est l'offre principale pour inviter le notable, l'ancêtre ou l'esprit à émettre des paroles de vie. On y ajoute de l'herbe *lembalemba* (*Begonia quadrialata*, *Begoniaceae*) poussant sur des escarpements: par homonymie cet ingrédient appelle au calme (*-leemba*) et à l'harmonie (évoquée par l'allitération *lembalemba*). Les quelques lanières prélevées des jupons que les jeunes circoncis portent pour la danse et mises dans la fente du tambour évoquent rythme et danse. Ces fibres proviennent des lianes *futi* (*Entada gigas*, *Mimosaceae*) des galeries forestières et des abords de l'eau, et portant des gousses bien sonores. Du fait du bruit bien régulier de ces gousses balancées par le vent et le courant d'eau, ces lianes évoquent à la fois une «voix» et une «danse». Pareille interaction harmonique se trouve d'ailleurs corroborée d'une autre façon par la figure du caméléon sculptée au-dessus de la tête du tambour à fente; à la façon du caméléon, le devin s'adapte aux caractéristiques de son milieu, c'est-à-dire qu'il se laisse imprégner

par les problèmes de ses consultants. La tête du tambour est parfois surmontée d'une petite tortue sculptée. De ce reptile, l'imagination populaire retient surtout qu'il «se promène partout se couvrant de sa maison (de sa carapace)». Cette sculpture évoque le retour au vagin que l'initié vit face à son tambour, comme s'il retournait à l'état embryonnaire. Désormais tout contact impropre qu'un tiers développe avec le tambour à fente relève de la violation: c'est le cas du propriétaire du chien qui le renifle au risque, littéralement d'en «emporter le flair», tout comme de celui qui en renversant le tambour «malmène/tue l'esprit».

Au niveau symbolique, le tambour à fente du devin yaka associe divers champs sémantiques et/ou existentiels, à savoir a) l'oracle divinatoire, b) la matrice primordiale *ngoongu*, c) la gestation qu'évoque la transe-possession et la réclusion (au sens de nidation). Ce sont autant de processus régénératifs ou d'instances de ressourcement. Ces champs relèvent à la fois de l'ordre physique (corporel) et de l'ordre de la représentation, c'est-à-dire du langage et du code social. Pour le devin, le tambour est *yidiimbu kyaandi*, littéralement, son effigie: c'est son double, son *alter ego*, source des messages divinatoires. Le devin est le porte-parole des messages de *ngoongu*, de la matrice du monde: le battement rythmique du tambour à fente établit un pont entre la source maternelle de toute vie et le langage. Par le battement du tambour, la phonation inchoative *coo coo coo* et son déhanchement, le devin met en place un dispositif de transition entre la *ngoongu* ou l'instance utérine ou maternelle, d'une part, et l'instance du langage et de la culture, de l'autre.

Primo, la fente du tambour enduite de kaolin à l'intérieur symbolise *ngoongu*: la matrice primordiale, l'utérus du monde en gestation rythmique, là où le cosmos et en particulier la lune se régénèrent. *Ngoongu* révèle de quel lieu l'oracle parle. L'oracle débute comme une émanation du corps maternel, comme un corps à corps avec l'ordre de la mère, issu de l'espace matriciel originaire figuré par la maison de réclusion. Au début de la nuit, et sur le point d'entrer dans la maison de réclusion, le thérapeute et le patient chantent: *Kongoongu [ou: Ku ngoongu] a mwaneetu*, «dans cette matrice primordiale, déposons notre enfant». La

réclusion du devin — tout comme le tunnel qu'il creuse dans la terre à la façon du potamogale — réactualisent la cosmogénèse (*ngoongu*), à savoir l'espace matriciel, la gestation originaire. Ces métaphores cosmiques, qui «signifient et opèrent le changement qui doit s'opérer» (*-saka*), entremêlent les processus de gestation et de régénération aux niveaux du corps, du groupe et du monde<sup>14</sup>.

Voici les différents champs symboliques associés. La forme et la fabrication de la maison évoquent une poule qui couve, le corps maternel en gestation, ainsi que l'utérus du monde. La démarche de l'initié est semblable à celle d'une poule, et l'initié est identifié à la fois au carnassier tueur de poule, et au potamogale et au chien de chasse. Le kaolin au visage suggère que le devin est une apparition du monde des morts. Ces divers champs métaphoriques constitués pendant et au terme de la réclusion contribuent à impliquer l'initié dans une genèse à partir de la matrice ovoïde du monde. Il s'agit en même temps d'une genèse des facultés sensorielles du devin: le novice est amené à remodeler son corps comme enveloppe sonore et tactile. Ce processus régénératif mobilise un imaginaire collectif et des dispositions corporelles, tout en les requalifiant en structures mentales de sorte que celles-ci ne se manifestent en chaque champ social et culturel que selon les normes, les attributs et les pratiques investis par le culte.

---

<sup>14</sup> C'est à dessein que j'omets le terme *procréation*, comme il connote la vue judéo-chrétienne de la création de la vie par le père, alors que la culture yaka développe une perspective cyclique et bien plus maternelle de *reproduction* ou de *régénération* de la vie. Voir aussi René Devisch, «From equal to better: investing the chief among the Northern Yaka of Zaire», *Africa*, 58, 1988, pp. 261-90.



Secundo, l'oracle réarticule la vie du client à l'univers de la lune: il est une émission vocale du règne de la nuit et de la lune en ce que celles-ci sont des manifestations de *ngoongu*. *Ngoongu* évoque donc l'émergence cosmique primaire des puissances de gestation et de régénération de l'univers, se renouvelant sans cesse à leur point de jaillissement. Cet univers en constante émergence est délimité par les courses, diurnes et nocturnes en relais, du soleil et de la lune. Ces courses sont conçues comme parallèles au cours des grandes rivières. La nuit, à la façon d'une rivière souterraine qui le conduit à travers le monde des morts, le soleil rejoint la source d'eau d'où il rejaillira le matin. Selon la conception des Yaka le soleil émerge à l'aube à la source de la grande rivière Kwaango qui déverse ses eaux dans toute la région du Kwaango. La nouvelle et la pleine lune sont une manifestation de *ngoongu*: la nuit, la couleur blanche de la pleine lune étend cet espace matriciel à tout l'univers pour le régénérer. Les activités et les moments cruciaux de la vie de l'individu et du groupe se déroulent à la pleine lune, lorsque le cycle lunaire évolue de sa phase croissante, considérée comme plutôt féminine, vers la phase décroissante et davantage masculine. La pleine lune est aussi associée au moment de l'ovulation et de la phase féconde des femmes. Lorsque au dernier quart de lune, le soleil couchant embrase la lune de sa couleur rouge, l'imaginaire populaire y voit un accouplement entre soleil et lune. Par contre les nuits obscures avant la nouvelle lune connotent la menstruation. C'est précisément vers la pleine lune que s'achèvent la plupart des rites de passage. Par une veillée et des danses ininterrompues du soir au matin, une famille tend à célébrer la victoire du règne du jour sur les forces de la nuit. C'est alors que se clôturent les rites de deuil et d'initiation, et que par conséquent des jeunes initiées deviennent femmes et les nouveaux circoncis accèdent à la virilité. La lune évoque et soutient les cycles de transmission de la vie par les mères. Le devin est le seul à être en correspondance avec le cycle lunaire de la vie. Par la voie du rêve et de la transe-clairvoyance, le devin s'imprègne du règne lunaire. Le kaolin ou l'argile blanche que le devin utilise est puisé à une source associée avec le périgée lunaire. Au cours de son périgée diurne dans le sous-sol, la lune s'enduit de cette argile blanche et, à son apogée, la nuit, elle en

véhicule les vertus de vie jusqu'au firmament. C'est aussi la couleur de la divination et de la clairvoyance. À la nouvelle lune, le devin s'oingt le visage de kaolin (*-yebala pheemba*), et avant d'émettre un oracle, il s'applique des traits de kaolin autour des yeux et sur son *n-kooku*, en disant: «Que la nouvelle lune et le kaolin portent bonheur au culte, que je l'ouvre à la lumière.» Il veille la nuit de pleine lune, en chantant: «J'annonce la lune (dénommée ici *katsumbwa*, littéralement “celle qui fait le saut, le virement”) qui éclate de clarté, afin que cette lumière jaillisse aussi en moi et j'aiguise mon flair, pour qu'en retour j'avive l'intelligence ou l'illumination de la lune.»

Tertio, par la transe qui évoque la façon dont la poule pond un œuf, suivie par la couvade dans la maison initiatique, le medium subit une mutation corporelle, associée à l'essor de l'univers cosmologique, un univers de sens.

### **Le protocole divinatoire**

Voici le protocole divinatoire. Les consultants, qui représentent les différents groupes concernés par le cas ou qui assistent à la séance comme témoins pour le compte des lignages paternel et maternel du client affligé, ajoutent foi au message oraculaire dans la mesure où, à leurs yeux, son caractère proprement divinatoire ou paranormal est manifeste. Aussi, pour garantir la véracité de l'oracle, les consultants veillent-ils à garder l'anonymat. Ils vont au loin jusqu'à une journée de marche pour se donner plus de chance que le devin n'a pas d'autres sources d'information que son pouvoir de clairvoyance. Au cours de leurs déplacements et jusqu'au premier diagnostic, les consultants gardent le silence, ne serrent la main de personne et ne s'assoient pas. Dès leur arrivée et sans mot dire, ils transmettent au devin un morceau (*yiteendi*) de tissu ou de kaolin, servant d'objet médiateur, qui a été en contact avec le corps du client. Le client, qui est malade ou vient de mourir, n'est donc pas sur les lieux si ce n'est qu'à travers l'objet médiateur.

La première phase de consultation de l'oracle débute peu après l'arrivée des consultants. À cette phase, c'est au devin de dévoiler l'essentiel du cas, sans aucune indication de la part des consultants. Dès que les consultants ont remis l'objet médiateur *yiteendi* au devin, celui-ci le renifle et puis le tient en face d'un petit miroir. Aux dires des devins, c'est leur clairvoyance qui est leur principale source d'information. La vue des consultants, ou bien l'objet médiateur induit le devin en transe ou en un état proche. Entamant de suite la consultation, le devin bat son tambour et puis, de façon rythmée et mélodieuse, dans un langage ésotérique, il examine une série fixe de questions à réponse affirmative ou négative<sup>15</sup>. Ces questions développent un registre étiologique énonçant les principaux types possibles de malheurs et de relations sociales perturbées à la suite, par exemple, d'un vol, d'un acte de sorcellerie, ou d'une violation de droits propres à la lignée utérine et aux alliés. Ces questions aident le devin à cerner le problème porté devant l'oracle (*-kwaata ngoombu*). Le devin parvient par sa seule faculté de clairvoyance, et sans qu'aucune information importante ne lui soit fournie par les consultants, à identifier les coordonnées élémentaires de la consultation, à savoir l'identité du client et les rapports entre les individus concernés, à décrire les lieux où les événements se sont déroulés, ou encore la nature du cas; il parvient ainsi à déterminer s'il s'agit d'un décès, d'une maladie, d'une entrave à la chasse, ou d'un acte de sorcellerie. En reprenant les refrains, les consultants se trouvent concrètement impliqués, voire même amenés à l'introspection. Satisfaits de la définition pertinente du problème, ils peuvent fournir quelques détails mineurs et puis verser un premier paiement.

La seconde phase de la consultation, proprement étiologique, n'aura lieu que le lendemain matin, laissant le devin puiser dans ses songes. Ils corroborent sa clairvoyance en rapportant des faits ponctuels de la maladie et de l'histoire familiale du client en tant

---

<sup>15</sup> Pareille interrogation divinatoire est rendue dans Léon De Beir, *Religion et magie des Bayaka*, St. Augustin-Bonn, Anthropos, 1975, pp. 124-25.

qu'ils constituent les champs de forces définissant l'irruption de l'affliction dans la vie de l'individu et de sa famille. Parmi ces images oniriques, un grand nombre concernent les faits et gestes de l'oncle, des faits de sorcellerie, des soins rituels au malade, une initiation reçue, une malédiction, etc. Ensuite aux données obtenues par clairvoyance, le devin applique une grille étiologique (*-ta ngoombu*). L'étiologie consiste à allouer leur part de responsabilité aux différents membres de la famille qui ont partie liée avec l'affaire et à déterminer le mode d'intervention thérapeutique et/ou sociale.

Voici quelques aspects fondamentaux et récurrents de l'étiologie en jeu<sup>16</sup>. Tout ce qui nuit à l'épanouissement de la vie est attribué en fin de compte à une transgression, une outrage ou un ensorcellement perpétré par un ascendant utérin de l'affligé. Le trouble est défini comme un tortillon (*yibiinda, -biindama*), ou un lacet qui bloque les liens vitaux, soit comme un nœud dénoué, un entrelacs embrouillé (*-kaya*) qui défait l'échange entre le corps, le groupe et le monde. La maladie peut être considérée aussi soit comme un refroidissement (*kyoosi*) ou une torsion (*-loka*) qui obstrue, enferme, enlace («lorsque le cœur s'enferme comme une pâte de manioc emballotée»), soit comme une fièvre (*mbaawu*), une intempérance, une dissolution, une effusion (*n-luta, phalu*) telle que la «boulimie» orale ou sexuelle (*yidyaata*), soit comme une inversion du mouvement normalisé (*mbeembi*) des transactions par les orifices du corps (par exemple, vomissement, éjaculation en dehors du coït, fellatio, flatuosités pendant le repas). Pareille confusion génératrice de chaos et évocatrice de la folie, peut résulter donc d'une intrusion par le sexuel ou par l'anal dans la sphère de l'alimentation. C'est le cas aussi des allusions sexuelles pendant la préparation ou la consommation du repas en famille, ou du fait de cuisiner lors de la menstruation, ou bien

---

<sup>16</sup> René Devisch, «Mediumistic divination among the Northern Yaka of Zaire: etiology and ways of knowing», dans P. Peek (Ed.), *African divination systems*, Bloomington, Indiana University Press, 1991, pp. 112-35; René Devisch, *Weaving the threads of life*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, pp. 169-78.

encore des attitudes et des gestes obscènes. Pareilles conduites sont d'autant plus polluantes et pathologiques lorsqu'elles ont lieu dans les zones de transition même. L'adultère dans la maison conjugale, déposer des excréments à l'entrée d'une maison (en tant qu'espace maternel), tout comme l'acte obscène à cet endroit (surtout de la part d'un homme qui, par exemple, y exhibe le derrière dénudé) signifient une irruption de l'en deçà du social, à pouvoir redoutable, chaotisant: ce sont des actes d'un individu dépossédé de lui-même, hors de lui-même, ensorcelé, psychotique. En conséquence, le corps de l'agressé, voire de l'agresseur, peut se vider par l'effet de ménorragies ou de diarrhées chroniques, sinon mortelles (*seendu*, *-selumuna*). Par contre, de nombreuses métaphores relatives au nœud, à l'action de nouer, d'entrelacer, de tisser (*-kuba*), sont à la base de bien des thérapies (*-buka*) et de rituels yaka visant à intensifier la vie, la fécondité, le bien-être du groupe. Ainsi, par exemple, une thérapie s'achève normalement par le fait de renouer les rapports conjugaux, appelé «incitation mutuelle à s'entrelacer les jambes» (*-biindasana maalu*).

Le premier registre étiologique porte sur les rapports d'échange en jeu dans les liens utérins en ce qu'ils conditionnent la santé et la capacité de transmettre la vie. Toute maladie grave ou chronique engage l'ascendance utérine et sera obligatoirement soumise à l'oracle divinatoire. Chaque oracle confirme combien l'oncle y est un intermédiaire important dans la chaîne des générations reliant la mère, la grand-mère et l'arrière-grand-mère maternelles à la source utérine de la vie. Cette structure d'échange se double d'interdits majeurs (*tsiku*) qui se transmettent également en ligne utérine et dont l'une des fonctions consiste à consolider ce réseau utérin. C'est à l'ascendance utérine que l'étiologie divinatoire attribue les actes contraires à l'échange: l'oracle point vers des ensorcellements, des adultères et des actes qui nuisent à la transmission sexuelle de la vie, et les traite tous comme des cas de vol. D'après l'oracle, la maladie prend sa source en fin de compte dans un vol ou une infraction commis par un ascendant utérin. Mais dans sa reconstitution du contexte historique, l'oracle reste vague: il désigne tout au plus la génération et les groupes en cause. S'il nomme un individu, c'est par son titre, par exemple, d'oncle ou

de chef de famille. L'épreuve de réalité se mesure non pas à la réalité empirique, mais à la valeur significative de la conjoncture historique. Selon cette étiologie, la victime de ce lointain méfait a proféré une malédiction (*n-sasu*) afin de vouer le malfaiteur ou l'un de ses descendants à en subir la sanction. Par la même occasion, elle a établi une fois pour toutes que tout méfait du même type qui serait commis dans la descendance utérine du malfaiteur ou dans la sienne devrait subir la même sanction. Parmi les oncles de l'individu affligé, c'est l'arrière-grand-oncle qui, incarnant le lieu d'origine de la transmission de la vie, représente du même coup l'origine des interdits, des malédictions et des sanctions qui concernent la victime ou le patient en question.

Le deuxième registre étiologique consiste à rapporter le trouble à un interdit ou à une malédiction proférée à l'appui des esprits d'un culte, *phoongu*. Dans chaque lignée maternelle, les malédictions proférées et le mal qu'elles vengent, tout comme les conséquences fâcheuses qu'elle entraînent, relèvent de l'un ou l'autre culte. Les malédictions constituent la valence persécutive de l'interdit qui, dès que transgressé violemment est à même d'entraîner une sanction. Les cultes apparaissent à la fois comme le contexte rituel dans lequel la malédiction se profère, comme le registre pour réaffirmer la primauté en société de la règle d'échange, ou comme le cadre étiologique de la maladie vue comme sanction, ainsi que comme les contours ou le contexte pour organiser la thérapie. Guérir la victime de pareilles malédiction et sanction équivaut à l'initier aux esprits qui l'ont persécutée afin de les domestiquer. Il s'agit en même temps d'une thérapie familiale. En outre, chaque culte translignager regroupe donc l'ensemble des individus qui sont passés par une cure dans ce cadre-là et cela donne lieu à autant de collèges translignagers d'initiés.

Un troisième registre de l'étiologie divinatoire se rapporte à la question de savoir pourquoi la maladie s'abat sur cet individu-ci plutôt que sur un autre. Retraçant le mal et le malheur par rapport aux dimensions essentielles de l'ordre familial, l'oracle n'imputera jamais un trouble à un seul facteur, que serait par exemple l'ensorcellement. Ainsi, un trouble gynécologique peut surgir du

fait que la patiente a été mêlée à une confusion de foyers (*yidyaaata*), c'est-à-dire à une entorse relative aux frontières des espaces domestique et corporel des époux. Elle peut en outre avoir été victime d'une rupture des relations avunculaires, se trouvant ainsi coupée du foyer d'origine de sa vie. Tout comme l'entorse faite aux frontières conjugales, le trouble est perçu comme dénaturant en quelque sorte les frontières corporelles: le corps, n'étant plus à même d'être simultanément un espace confiné et un lieu d'échange, est désormais soit excessivement «fermé», soit tout à fait «incontinent». Quant à la victime, elle est censée pâtir d'une entrave (*yibiinda*) qui lui vient de l'extérieur et qui la contrarie ou l'empêche (*-biindama*) de remplir certaines fonctions.

En termes plus généraux, le diagnostic divinatoire établit une argumentation étiologique relative à une histoire inéluctable et récurrente en ligne utérine. Face à une maladie grave, le diagnostic du devin attribue le trouble en premier lieu à une entorse récente aux droits et aux obligations qui définissent les positions et les relations au sein des réseaux de rapports utérins, matrimoniaux et conjugaux, et où se trouve impliqué l'individu victime de la situation. Au regard de l'oracle divinatoire, cette entorse équivaut à la transgression d'un interdit dont la sanction a déjà été sollicitée par une malédiction attachée à un acte maléfique antérieur de même nature. Proférée dans l'ascendance utérine, cette malédiction menace toute la descendance. En d'autres mots, l'interprétation divinatoire procède apparemment par une sorte de redondance structurale mettant en relation les notions de droit, d'échange, d'interdit, de transgression et de sanction: le trouble résulte d'une entorse aux droits et aux intérêts des parties impliquées dans un processus d'échange; cette entorse équivaut à la transgression d'un interdit, parce qu'elle entraîne une perturbation. C'est la malédiction consécutive au méfait et proférée par la victime ou par son protecteur (un parent, un oncle) qui appelle le trouble comme sanction de la transgression de l'interdit.

La démarche même des malédictions met en pratique ce mécanisme de causalité structurale. Une malédiction consiste en effet à invoquer l'application inéluctable de la sanction, si vraiment

il y a eu transgression ou mal. «S'il n'est pas vrai que celui qui a volé tombe malade, alors, si moi j'ai volé, que je tombe malade. Mais si je n'ai rien volé au voleur de mes biens, et si je n'ai pas de dette envers lui, alors que celui qui a volé mes biens tombe malade.» Le principe ou la règle qui, en ligne des mères, soutient la transmission heureuse de la vie, est bien celui de l'échange. Les actes contraires à l'échange — le vol, l'ensorcellement tout comme l'abus sexuel, que le langage courant et rituel qualifie de vol — sont tout naturellement associés à la désunion entre utérins et à la maladie se transmettant en ligne utérine. La malédiction semble procéder de l'axiome suivant, qui s'énonce d'une manière indirecte et sous la forme conditionnelle: s'il y a eu rupture de l'échange, c'est-à-dire vol, comme tout vol, celui-ci demande à être sanctionné par une maladie ou par un décès. L'argumentation qui explicite cet axiome établit d'abord un lien nécessaire entre le vol et la sanction: l'auteur de la malédiction s'en porte garant en appelant sur lui la sanction automatique au cas où il aurait lui-même volé. Par analogie, il affirme que l'autre ne peut échapper à la sanction, s'il a vraiment volé, c'est-à-dire s'il ne s'est pas approprié le bien par vengeance légitime. On comprend également pourquoi la malédiction est censée se retourner contre la partie protégée au cas où leur malédiction est mensongère, lorsque l'auteur lui-même participe au méfait maudit, ou lorsque les protégés rétablissent indûment la commensalité avec la partie maudite et dès lors s'avouent complices.

L'étiologie divinatoire yaka, où règne une causalité structurale, actualise un système de valeurs plutôt qu'un ordre éthique érigé en loi par la palabre et l'ordre du chef. Tout comme la malédiction, l'oracle divinatoire raisonne de même à partir de certaines évidences ou axiomes, comme en témoigne l'association que l'oracle établit entre le malheur présent et le malheur passé. Cette association donne une forme performative et métaphorique à une signification majeure du malheur ou de la maladie. En épinglant une malédiction qui met en relation les notions d'échange, d'interdit, de transgression et de sanction, l'oracle ne fait que livrer le récit d'une histoire censée se répéter inéluctablement: celle du mal qui trouve son châtement, c'est-à-



dire l'histoire de l'ordre familial, social et symbolique qui se rétablit. En appliquant ce paradigme structurel (échange-interdit-transgression-malédiction-sanction) au problème soumis, l'oracle ne se prononce pas sur une cause instrumentale, historiquement validée, à l'origine du malheur, mais permet une herméneutique du sens de la situation de malheur et de ses composantes. Par cette mise en correspondance du passé et du présent qui rend intelligible le pourquoi du malheur, l'oracle permet en outre une intervention thérapeutique où sont engagés le groupe patrilignager et différentes générations de la lignée utérine de la victime.

La divination ne relève pas encore de l'ordre de la Loi. Selon cette même perspective étiologique, il n'y a question de règle ou d'interdit que lorsqu'un individu souffre d'un tort reconnu comme préjudiciable aux intérêts du groupe et lorsque, par voie de palabre ou d'oracle, l'acte maléfique (le vol, l'abus sexuel, l'intrusion dans l'intimité d'un foyer ou dans la chasse d'autrui, l'agression sorcière) a été jugé illicite. L'étiologie divinatoire consiste, tout comme la malédiction, à réinscrire le récit du méfait (par exemple, une confusion de foyers) et du malheur, dans l'histoire de l'émergence de l'interdit. Cela veut dire que l'étiologie soumet le mal à la règle fondamentale de l'échange qui, de par sa nature même tend à se perpétuer: tout comme l'échange conditionne la transmission de la vie, il sous-tend la vie familiale et sociale, ainsi que la fonction symbolique. L'oracle inscrit une séquence de faits contingents dans un ordre d'évidences premières ou d'axiomes fondateurs. Parallèlement, l'oracle (tout comme la malédiction) porte sur des faits qui s'étaient soustraits aux circuits utérin et matrimonial de l'échange, et les réintroduit dans un ordre de discours et de réciprocité qu'il met lui-même en œuvre par l'énonciation publique qu'il en fait. Par le truchement de la parole, c'est-à-dire de la fonction symbolique et de la communication (l'échange) dont le devin et les consultants s'acquittent en public de la façon prescrite par la tradition, l'oracle accomplit de façon performative sa propre visée: la réinsertion d'un désordre dans un ordre de langage et d'échange qui sert de fondement à la vie en société. L'oracle réfère à cet ordre des fondateurs de la société, mais ne le représente pas à la façon de l'autorité politique.

La séance divinatoire se termine par un verdict et une prescription: l'une ou l'autre partie est accusée de sorcellerie ou de l'infraction qui a réactivé la malédiction d'antan. La prescription concerne un sacrifice, un dédommagement, un oncle à contacter, un culte à organiser. La partie mise en cause organise une chasse au gibier dont l'issue sert à confirmer ou à invalider la véracité et l'autorité de l'oracle. La thérapie qui pourrait suivre épouse la visée de l'oracle et entend actualiser ces valeurs sous forme d'un rituel de passage. L'histoire singulière du cas ne détermine que la première phase de l'initiation thérapeutique au cours de laquelle les groupes familiaux réarticulent leurs rapports entre eux et vis-à-vis de la personne accablée, sur le point d'entamer la cure.

Du fait qu'il établit des correspondances entre la maladie et différents registres sociaux et cosmologiques de signification, l'oracle *relativise* son propre diagnostic, ainsi que le caractère fatal ou inéluctable du trouble: les antécédents sont à la fois multiples et réductibles. Rappelons les différents ordres de réalité mis en correspondance: maladie ou malheur - désorganisation sociale - règle de l'échange enfin, sous-tendant la transmission utérine de la vie; le tout, mis en relation avec les interdits, transgressions, malédictions et sanctions auxquelles en outre les cultes procurent un cadre institutionnel adéquat. L'existence de divers niveaux étiologiques garantit la valeur du diagnostic pour le cas où le traitement viendrait à échouer: par exemple, si, dans un premier temps, l'intervention de l'oncle se révélait inefficace, un réseau d'autres facteurs (tel celui des malédictions, ou de la succession des alliances matrimoniales dans la lignée utérine) pourrait venir à la rescousse en cas d'échec de l'intervention appliquée à la suite du premier oracle. En d'autres mots, l'inefficacité d'un traitement n'invalide pas le modèle étiologique et l'art divinatoire. Elle montre que le diagnostic est inadéquat parce qu'incomplet ou bien faussé par la duplicité des consultants qui, sciemment, ont négligé les règles prescrites lors de la consultation.

### **Le tambour à fente et sa voix**

Qui est l'auteur du message issu du tambour à fente, autrement dit, qui est le sujet de l'énonciation divinatoire? Qui inspire le message oraculaire puisant dans un en deçà du représentable? Comment comprendre la voyance? Qui anime les forces qui ébranlent le sujet en transe?

D'une part, admettons en nous inspirant de Zempléni<sup>17</sup> que le devin qui prononce les paroles inspirées de l'oracle se récuse et est récusé par définition *comme sujet de l'énonciation*. Ce n'est pas le devin — du moins pas en tant qu'individu Untel — qui parle en son propre nom, ni la norme, ni la situation-problème. (Le devin-prophète, par contre, entremêle les énoncés inspirés et ceux émis en son nom propre<sup>18</sup>.) D'autre part, s'il est vrai qu'au niveau du récit verbal, l'oracle évacue le sujet en tant que sujet *parlant*, il me paraît néanmoins que ce devin est l'agent du drame corporel autogénérateur de sens. L'oracle n'évacue pas le sujet *psychique* et métaphorisant, agent de signification. La situation-problème trouve sa voix non verbale dans la corporéité du devin avant de se raconter à la lumière de la tradition axiologique et en fonction des questions que posent les registres étiologiques et les consultants. Autrement dit, *le sujet de l'énonciation est mis en scène* par l'imbrication — opérée et actualisée dans la corporéité du devin — de l'anomalie et de la norme, du déficient et du normal, aux niveaux social, cosmologique et corporel. La transe et les capacités sensorielles accrues du devin (le flair et l'écoute réceptive liés à la clairvoyance), ainsi que l'expressivité du tambour sont le lieu et l'agent de cette imbrication en projetant et accomplissant un modèle corporel de transgression extrême de limites et par cela affirmant, par la négative, la nécessité de la limite et de la norme, conjointement aux niveaux social, cosmologique et corporel. La divination met en scène le processus symbolique fondamental de

---

<sup>17</sup> Andras Zempléni, «Anciens et nouveaux usages de la maladie en Afrique», *Archives de sciences sociales des religions*, 54, 1982, p. 8.

<sup>18</sup> René Devisch et Bart Vervaeck, «Auto-production, production et reproduction: divination et politique chez les Yaka du Zaïre», *Social Compass*, 32, 1985, pp. 111-32.

construction du monde dans lequel l'ordre socioculturel trouve son origine et s'impose au plus profond de l'expérience corporelle, l'un et l'autre se modelant ainsi, en quelque sorte, mutuellement. Tout se passe comme si l'idéologie et la pratique divinatoire avaient pour fonction d'actualiser le fondement des valeurs essentielles de la société et de les alimenter à la source que représente la lignée utérine des femmes donneuses de vie.

Rappelons que le devin entame la première phase de l'oracle par une entrée en transe modérée par le déhanchement rythmé, par le battement de son tambour à fente, et puis par la phonation inchoative *coo coo coo*. Ici, le devin semble exprimer à la fois de l'angoisse et une intense satisfaction. Petit à petit, il sort de ce repli sur soi et entame l'interrogation de l'oracle, appelée *-kedibila* (littéralement, interpellé, débattre) dans un langage archaïque et chanté d'une voix monotone. Puis, continuant la consultation, le devin s'accroupit sur son tambour allongé, la fente tournée vers les consultants. Ce tambour, source de phantasmes, est une figuration propre aux cultures du Sud-Ouest du Zaïre de cette dimension de l'inconscient ou de l'imaginaire où les forces se muent en signes. Au regard de la culture yaka, tout ce que le tambour et l'art divinatoire évoquent concerne des sources d'énergies non domestiquées, à savoir la nuit, les esprits, la poule qui couve, la communion orgasmique (et la fusion des sexes), la gestation (et la fermentation ou la couvade), la parturition (et l'agonie), la transe-posséssion et l'exfoliation/infoliation. Ces sources d'énergie constituent l'idiome usuel, par lequel la divination parle des zones de l'imaginaire collectif. L'oracle a lieu en retrait de la vie communautaire diurne: c'est aux marges du social, et en particulier en des moments de transition (au coucher et au lever du soleil), que l'oracle remobilise les ressources du corps, des affects, de l'imaginaire et des représentations collectives.

Le tambour à fente est à la fois miroir et parole. Il n'est pas un accessoire, mais une enveloppe sonore, voix et oreille, qui dit le statut de sujet de l'homme. Incapable de faire sortir le mal (à savoir la dimension persécutrice de l'esprit *ngoombu*) du possédé-malade, sa réclusion vise à tourner l'intérieur de son corps vers

l'extérieur: la maison du rite, l'onction de kaolin en jeu de miroir et la symbolique du tambour lui servent de peau neuve. C'est dire que le corps du possédé-malade ou de l'initié subit successivement ce qu'on pourrait désigner comme une exfoliation et une infoliation, une sorte «d'exvagination et d'invagination». À travers les connotations génitales du tambour à fente, le cri *coo coo coo* qui accompagne le déhanchement et le battement du tambour, est comme un engendrement de sens. Ce cri est comme une mémoire-en-acte de l'aube de toute vie. Il livre une réminiscence corporelle profonde concernant les commencements. Au terme de la réclusion, sortant de la maison du rite à la façon d'un poussin qui brise sa coquille, au rythme du battement du tambour le novice entre en transe et s'enfouit sous le sol à la façon du potamogale: il y renoue avec un espace-temps des origines, de l'éclosion. Cette entrée dans la terre opère un retournement (exfoliation/infoliation) du corps. Ainsi, l'extérieur de l'initié devient intérieur, alors que les messages du tambour à fente, ainsi que le contact enveloppant avec le sous-sol et l'espace gestationnel *ngoongu*, octroient à l'initié une peau neuve, une nouvelle identité. En d'autres mots leur forme devient information.

L'oracle du tambour à fente parle le langage utérin et le développe en symbolique: en tant qu'il ajoute des paroles au battement et au rythme du tambour à fente et à la phonation inchoative, il émet le message de la matrice ou de la bouche vaginale, et cela dans un rapport quasi maternel avec le client. Le chant divinatoire l'énonce ainsi: *Yeebeetaka n-kooku maama, kangwaana phenya mbuta*, «Ah maman, je frappe mon tambour à fente pour qu'il se confie à mon gros vagin.» L'oracle génère la vie que le client recherche. C'est ainsi que le tambour à fente — évoquant *ngoongu*, l'espace matriciel originaire — est porté sur le bras gauche à la façon d'un enfant. Puisant auprès du sensible, du corps et des passions, l'oracle achemine vers le symbolique. Plus l'oracle en réfère à un ordre social et ancestral, plus sa parole émane, pour ainsi dire, de la partie supérieure du corps et de l'ordre diurne et viril. Le tambour fait lien entre *ngoongu*, l'espace matriciel et gestationnel originaire, d'un côté, et *ndaka phoongu*, littéralement, la langue/luette du culte, de l'autre. L'expressivité

symbolique de la transe, du tambour, ainsi que des trois cauris à fente attachés sur une peau de potamogale que le devin porte sur le front ou à hauteur de la calotte crânienne, et appelés *diisu dyangoombu* («l'œil de *ngoombu*», attestent combien l'oracle est issu de la bouche vaginale et du rythme le plus radical, le plus physique: il s'agit du rythme transmetteur de vie, de l'acte sexuel et de l'accouchement. Les faits révélés par l'oracle ne relèvent pas à proprement parler du registre de l'observation objective, ni de l'ordre de la représentation. L'oracle est écoute et parole: l'auditif est une rencontre sensible avec la source maternelle de la vie. Il fait lien entre l'ordre du corps, du sensible et des passions (*zuundza*), d'une part, et l'ordre du langage, d'autre part, c'est-à-dire de l'articulation-argumentation (*-kebukila*). L'oracle s'achemine vers le symbolique et le moment de conscience en articulant le rapport entre haine et amour, mort et vie. Tout en proposant une certaine lecture des registres pulsionnels de l'imaginaire, l'oracle articule la jonction avec la scène primordiale de la conscience et pointe vers l'ordre de la Loi, mais ne juge pas au nom de celle-ci. C'est la baguette phallique, posée en oblique dans la fente du tambour et utilisée pour rythmer l'oracle en battant les lèvres de la fente, qui fait le lien entre la prééminence accordée à la mère et à l'utérin, d'une part, et l'énonciation codifiée de l'oracle en référence aux traditions ancestrales, agnatiques ou paternelles, de l'autre.

Le devin est un médiateur. Là où un devin en fonction apparaît, les gens rient (*-seya*) spontanément et se mettent à plaisanter avec lui. C'est le cas aussi lors de son deuil. Le devin est un être de marge, de transition entre la passion et le code, entre un en deçà de la culture et le culturel codé, c'est-à-dire entre les espaces de la forêt et du village. La brousse (*tseki*) est le lieu qui lui est associé symboliquement. Le passage de la vie à la mort et l'entrée du défunt au rang d'ancêtre se font à travers l'espace liminal de la brousse<sup>19</sup>. Le devin réinstitue et réalise la fonction

---

<sup>19</sup> René Devisch, «Les rites funéraires chez les Yaka», dans Wauthier de Mahieu et René Devisch, *Mort, deuil et compensations*

liminale de la brousse: dans ses pratiques et ses énonciations, il donne forme à la transition entre la brousse et le village. De façon métaphorique, les Yaka définissent la consultation divinatoire comme une façon «de faire sortir le défunt de la brousse». L'activité du devin est désignée comme «s'il se déplace vers la brousse». Consulter l'oracle s'appelle: «partons en brousse pour l'oracle». Les abords du village sont le lieu privilégié pour la séance divinatoire. À sa mort, le devin est enterré en brousse au croisement des chemins qui relie le village aux différents espaces d'activité: les champs, la forêt, l'eau, les villages voisins. À l'aide de branches (provenant de l'arbre *n-kwaati* très dur, capable de survivre aux annuels incendies de brousse), au même croisement, le devin édifie un échafaudage pyramidal. La métaphore de la brousse et les rapports de médiation que celle-ci met en place, donnent forme concrète à la fonction liminale du devin aux niveaux physique, social et cosmologique. C'est également au carrefour que dès son initiation le nouveau devin «protège rituellement son art divinatoire», et où, au moins métaphoriquement, «la divination établit son règne / son autorité». Ce croisement de chemins connote aussi le point de passage nocturne des sorciers et des esprits malfaisants.

L'oracle sert de voix entre le corps, le langage et le religieux, entre forces, passion et signes, entre retrait libidinal sur soi et identification avec l'esprit ou l'ancêtre. L'oracle est aussi médiation avec la voix de l'autre. En restituant au client voix et ouïe, l'oracle le resitue dans un statut de sujet réarticulé aux normes du groupe, ainsi qu'à son histoire de vie à l'intérieur du roman familial. En d'autres mots, l'oracle divinatoire vise à une élucidation et une reconfirmation de l'histoire constitutive de l'identité du client. Cette capacité régénératrice de la parole divinatoire est comparée à la sève naturelle récoltée de l'inflorescence mâle du palmier qui se transforme par la fermentation en vin de palme. On dit que pendant la réclusion le novice ne se nourrit que de vin de palme. Par les artères du palmier jusqu'à l'inflorescence, cette sève émerge

---

*mortuaires chez les Komo et les Yaka du nord du Zaïre*, Tervuren, Annales du musée royal de l'Afrique centrale, 1979, pp. 81 sv.

de *ngoongu*: le devin la boit de la fente (vaginale) de son tambour. Par la fermentation, la sève naturelle, collectée dans unealebasse (aux multiples connotations maternelles), se transforme en un produit culturel très prisé. Le vin situe la réclusion, tout comme l'oracle divinatoire, dans le temps — qu'on pourrait désigner d'*euchronique* — de la fermentation, de la maturation, c'est-à-dire des processus endogènes de transformation; il faut du temps avant que le devin ou l'aîné ne parlent. Lorsqu'elle vise à faire mousser la parole du devin en lui prescrivant du vin comme seule boisson pendant l'initiation, la culture yaka ne signifie-t-elle pas que la parole divinatoire et sa référence à la prééminence de l'ancêtre, du sacré et de la Loi n'acquièrent une valeur émancipatrice, que si elles prennent leur source dans l'affect, dans une origine maternelle chtonique?