

La boîte à outils :

la trousse du médecin et le « *futu*¹ » (arsenal) du *nganga*.

Deux mondes, deux itinéraires thérapeutiques.

Accoudé sur mon bureau, la tête lourde posée entre mes mains, le visage creusé de rides, je réfléchis. Soudain, choc et rencontre insolite : blanc, trou² ou page blanche, informe ou début d'un monde que non seulement ma plume puis mon pied, doivent parcourir mais également ma main manipuler. Devant moi, comme jeté au loin se profile le désert, cruelle et singulière figure du rien (*pamba*), du vide (*ni yoyi !*), ou plutôt - osons aller plus loin – espace ou corps ouvert ! Il y a bien là pour moi, à réaliser un « donner lieu au monde », une poétique de l'habiter.

En tout cas sévit et me tenaille ici par saccades successives l'angoisse (*luaka*)³ devant cet infini, ce vide. Pourtant en amoureux de la plume et du risque, c'est l'appel à mise en acte, en chantier, qui demande courage, travail et finalement moment de transformation des choses et de soi ! L'occasion me paraît belle, non seulement de m'exprimer mais aussi d'y poser pied, laisser trace ; bref, prendre place. Tout reste donc à découper, dessiner, coder, écrire ; bref à m'y inscrire. Il s'agit ici de faire face, de prendre position, et de commencer à colmater, combler ou refermer ce trou béant. Telle une bouche affamée, il convient par voie de conséquence de nourrir (*dika*) ce trou par jet ou application de divers objets, adéquats et censés en retour remplir (*fulussa, yukuta*).

Cette opération, évocatrice à mon avis de la faim (*tsatu*), où tour à tour on (se) vide pour mieux (se) remplir, rappelle bien étrangement d'ailleurs toute opération thérapeutique.

En effet, au centre de celle-ci le corps, atteint et mis en scène, exposé pire jeté en pâture, désubjectivé même mais toujours assez massivement présent et objet de surcroît de tant de préoccupations et de désir, est vécu comme agressé et vidé⁴, c'est-à-dire troué et malheureusement menacé de disparition. Il va donc falloir, après nomination de l'agent agressif externe et/ou interne, remplir et fermer ce corps (*kanga nitu*), lui rendre toute sa dynamique ; c'est-à-dire sa position debout⁵ et de marche, afin de lui éviter désormais toute agression.

¹ : « *Fu – tu* » : mot à mot, ce qui charge ou constitue l'énergie du dire (*ta*), et qui est sortie ici « *tu* ».

² : SEAN WILDER dans *Un sujet sans moi* p. 77, Epel : le trou est « retour à l'archaïque, à l'informe. Il y a là – ajoute-t-il,, une exigence universelle de défaire et refaire le monde. Quoi de plus naturel, que quand notre activité consciente est dans un cul-de-sac, que nous sachions faire marche arrière. (*Mayéla ma sala gana taku : aurait dit le mukongo !*)

³ : Angoisse : ici pulsion spéciale d'éveil et d'alerte.

⁴ : Appel est fait ici à l'énergie, force vitale

⁵ : Pensons aux propos de S. ROYAL en Guadeloupe lors de sa campagne électorale présidentielle de 2008 : « Je suis une femme debout ! »

Nous verrons comment le médecin d'une part et le *nganga* de l'autre, chacun avec son dispositif particulier, sa théorie propre et ses outils, s'y prennent face à un corps¹, qui échappe parce que malade, en désordre, bruyant ...

Ouvrons d'abord et découvrons vite le contenu de la valise du médecin ; puis le *futu dia nganga*, tout en disant succinctement au passage à quoi cela peut bien servir.

Voici la trousse du médecin généraliste, ses outils ambulatoires (en dehors de sa propre personne) :

a) Pour le **Diagnostic** ou important moment de nomination ²

- un stéthoscope a pour fonction d'écouter le corps, les battements du cœur et à un moindre degré les artères ;
- un tensiomètre, comme l'indique son nom, sert pour la prise de la pression artérielle, dite également tension artérielle ;
- un thermomètre indique la température du corps ;
- un otoscope est là pour examiner les oreilles, plus précisément le conduit auditif externe et le tympan ;
- une lampe et des abaisse-langues servent à éclairer, à regarder la bouche, la gorge, bref le palais ;
- un marteau à reflexe, qui rappelle l'examen neurologique, sert à tester les reflexes ostéo-tendineux ;
- une échelle visuelle analogique ou EVA, elle, sert à coter la douleur ;
- un saturomètre qui sert à mesurer la saturation du sang en oxygène et à s'assurer que la fonction respiratoire est correcte ;
- un spiromètre, généralement de diverses tailles, concourt pour quantifier le volume et les débits respiratoires ;
- enfin, un appareil à E.C.G. pour enregistrer l'activité électrique du cœur.

b) Pour le **Soin** ou moment de contre-attaque, de coup d'arrêt (*kamika*)

En dehors des médicaments d'urgence, notons :

- Le set et le fil à suture, qui servent à réparer le corps dans l'urgence quand la peau est blessée ;
- Les seringues et les aiguilles à administrer, faire rentrer le médicament directement dans le système sanguin ;
- Le bistouri, lui, à ouvrir le corps ;

¹ : D'ailleurs, malade ou non, le corps reste toujours un autre, un invisible qu'il s'agit de convoquer pour le faire advenir.

² : En langue kongo, nommer c'est amener à existence. En général, une chose nommée est en quelque sorte une chose maîtrisée, ou en voie de l'être.

- Le laryngoscope est un instrument pour visualiser les cordes vocales et passer une sonde dans la trachée et intuber ce qui permet de suppléer à une déficience respiratoire ;
- Les sondes (urinaire) : permet de vider la vessie en cas de blocage
 (gastrique) : permet de vider de l'estomac ou faciliter l'alimentation
 (trachéale) : par intubation (dans la trachée), permet de faciliter la respiration
- Les ciseaux, pour couper les vêtements et les pansements en cas d'urgence ;
- Les pansements, pour protéger une plaie ouverte (évidement du corps) ;
- Les attelles : pour maintenir en place un os cassé.

c) Pour la **Transmission des informations**, citons :

- Le stylo et l'ordonnancier,
- Des certificats de tous genres,
- Des schémas explicatifs.

d) (Peut également) rentre(r) dans le cadre d'examen où le **contact** est **verbal**

- La partie entretien où le médecin recueille les antécédents, l'histoire de la maladie, pourquoi le motif du recours au médecin.
- Et l'examen plus **orienté** : à vecteur concret, évanescent, anxieux dépressif, ou à problèmes généraux.

Il se compose de la **manipulation** qui fait appel au :

- toucher,
- à l'ouïe,
- au goût,
- à la vue, etc.

D'où

l'examen clinique se déroule en 4 temps :

- 1 – **l'inspection** : on regarde le corps dans son ensemble, pas de système par rapport à l'ajout.
- 2 – l'autre relation : on **écoute**, non la personne mais le corps.

- 3 – on a la percussion : **taper** le corps, voir quel son il rend, quel mouvement il prend.
- 4 – **la palpation** : avec les mains. Parfois, on accède à des zones très intimes.

Ainsi au départ, d’abord, établir une relation de confiance avec la personne.

A présent, venons-en au « *Futu dia ngangwa* », un monde tout autre...

- La terre tombale (ntoto piéma¹) : vaccin contre la mort.

La terre tombale des ancêtres (*ntoto piéma*), doit avant toute chose y figurer. Il y a là autant un regard sur la mort, sa propre mort bien évocatrice par ailleurs de cette idée bien répandue d'un double de soi déjà mort (placenta), que la présence même de l'ancêtre, à la fois initiateur et organisateur des deux mondes, l'invisible et le visible. Ici, la mort ne peut plus capturer le patient. L'ancêtre et le malade ont partie liée. Tous deux sont confrontés à la mort, car pour l'un pas de vie sans notre jumeau mort, pour l'autre ni d'ancêtre sans mort.

- La noix de cola (*kazu*).

Le *ka-zu* nous invite à écouter l'énergie originelle (*ka*), rendue chaque fois par sa rupture ou sa consommation. La voix ou « *zu* », vient aussi de « *zu-la* » déterrer. Le *kazu*, très apprécié pendant la méditation (*mfundu*) ou lors des palabres (*nsamu*), vient donc non seulement dévoiler mais également déterrer l'énergie contenue dans la profondeur de la langue², de l'ancêtre. Consommer du *kazu* nous confronte d'abord à l'amer (*ndudi, mbubi*), puis les instants d'après à du sucré (*ni nzéki nzéki*). Ainsi la descente en eau profonde par exemple, toujours vécue comme dangereuse a pour tenant la remontée, estimée plus légère. Un corps noyé descend³ sous l'eau avant de remonter à la surface. Les anciens, seuls, ont le savoir. Pour cette raison, à travers la langue, sans cesse, nous les déterrons (cf. démarche archéologique de Freud) ; dit autrement, nous les sortons hors de l'eau.

- Le *nzo za nungu* ou maison des énergies est censé apporter de l'agressivité dans l'action. Nous développerons cette notion dans des pages ultérieures.

- *pemba*

Le *Pemba*, à l'inverse d'ailleurs du *Pamba* (= rien), renvoie à la blancheur du Kaolin. Il signifie aussi du blanc. Pour le Noir, spécifiquement le *mukongo*, l'image collective adhère à l'idée que le noir (*ndombi*), en mourant, devient blanc. L'esprit et son double se sont allés, seul reste le fantôme⁴ (*kigagaraka*). Ce monde-ci pour lui ne présente que des formes noires (*ndombi*), les ténèbres (conception européen-centriste).

Le blanc est aussi espace vide, trou d'air et place à prendre, à habiter, où il y a des êtres qui frappent, invisibles, par leur blancheur. C'est à travers le blanc par opposition au noir, son monde concret, que le *mukongo*, se teignant de blanc (*kaolin*), rentre en contact

¹ : C'est encore le « *ntoto piéma* », transformé en « *kitoba* » dans des cas de stérilité féminine, qu'on utilise.

² : en kikongo, la langue, "zu", se dit aussi « *Dinga* » = « cherche-moi ! ». « *Ngolo za "zu", ngolo za ba mbuta* » = « la force de la langue est aussi la force des ancêtres ».

³ : descend = moment dispersant

⁴ : Le fantôme est conçu toujours comme blanc.

avec l'invisible. Au Rorschach¹, également, c'est à partir du blanc, des tâches blanches intramaculaires (Dbl) et pérимaculaires (Dbl pm) que les sujets basculent facilement soit dans l'imaginaire, soit dans l'irréel. Le blanc représente un espace qui a peu de consistance.

- kala

Le *kala* (charbon), joue ici son opposé. Les expressions : « *baka pemba, kala* », veulent dire, par dessus le clair-obscur ou l'opaque, respectivement avoir raison et avoir tort. Le *Pemba* et le *kala* symbolisent donc le bien et le mal. Les deux renvoient à la dualité opposée mais paradoxalement complémentaire créative. Un jour ne se compose-t-il pas d'une nuit et d'une journée ? Qui plus est, s'engage ici, bien-au-delà de la morale, souvent univers des alternatifs², une vraie recherche d'un esthétique (*kitsoréla*) kongo.

A ces deux onguents, le *nganga* peut ajouter un autre de couleur rougeâtre (*Tukula* = sauve-nous). Le *tukula* dissuade des moustiques ou tout autre bestiole de piquer, de continuer d'agresser le corps. En cela, il devient une poudre salvatrice. Toute protection exige un point d'arrêt et un retour. *Tukula*, qui se donne pour mission de sauver, contient déjà en lui-même, *takala*³, bien curieuse invite - retour à un initial d'ordre des choses.

En général, le *nganga* peut arrêter là sa liste. Mais il lui faut absolument le « *nzo za nungu* », vrai accélérateur d'agressivité (*kessi*) et d'énergie (*ya ou yama*). Il s'agit ici de petits piments très particuliers, très fortement condensés en énergie, comme semble l'indiquer les mots eux-mêmes « *nzo za nungu* ». Traduisons, mot à mot – la « maison des énergies⁴ ». Celles-ci vont faire basculer, propulser le *nganga* dans un autre monde. *Nunguna* (bousculer), traduit bien une action agressive extérieure, qui fait manquer de forme et de consistance ; bref d'assise. Le *nganga* ne tient plus, parce qu'on lui fait rater sa place. Pour cause, il existe bien une force qui (le) pousse...

- Une cuvette d'eau (*ndonga mamba*)

La cuvette se dit « *ndonga* » ou « *longa* » - du verbe *longa* = conseiller. Il y a là au fond un objet qui conseille à l'eau de prendre sa forme, curieuses épousailles !

L'eau est vie. Elle est aussi purification. Mais l'eau a une fonction plus capitale. En se lavant dans l'eau (*yobéla*), on plonge en sa profondeur (*vouama*) pour aller chercher, en quelque sorte posséder ses énergies de vie (*ndo*). Il y a là un jeu de miroir entre le patient et les forces de vie auxquelles il doit écouter et respecter. La richesse (*kivuama*), état ou science

¹ : Test projectif, fait à partir des taches d'encre, noires et colorées, que les psychologues utilisent souvent pour analyser la personnalité.

² : L'alternatif et d'ailleurs l'opposition indiquent et constituent (le lieu d') une réalité qui résiste.

³ : *Takala* veut dire mot à mot : « Revenons. Revenons sur nos pas. »

⁴ : L'énergie du piment s'observe par son agressivité. Il est capable de vous mettre hors de vous, de faire de vous un NA = un quiconque, sans visage ; c'est-à-dire de vous bousculer (dans le vide !).

qui consiste à bien s'immerger dans les énergies actives, en dépend ! En général, c'est dans le « *ndonga* » que le sorcier, le coupable, le détenteur du double du malade, apparaît. Le *ndonga*, autant qu'il conseille, contient, reflète, joue là fonction de miroir.

- Le *kiteki* (statuette)

Paradoxal référent humain, taillé à même le végétal mais parlant¹, le *kiteki* est ce grand représentant des mondes invisibles, expert dans l'art des négoce et des transactions. « *Téka* » en langue kongo veut dire vendre mais aussi trahir. Tel le chien, animal fidèle et aux ordres de l'homme chasse ses compairs ; ainsi le *kiteki*, végétal en lien intime avec la forêt, la plante, la pharmacopée, est censé dévoiler en retour les secrets des plantes. Mieux Végétal pris pour un humain, le *nganga* lui-même, le *kitéki* s'avère ce redoutable messenger, négociateur infatigable entre ce monde-ci et ce monde autre de là-bas. Lui-même double², le *kitéki* connaît bien les doubles et leurs mondes, fascinants lieux opaques d'invisibilité, de non-parole, de secret. A l'entrecroisement précis des deux mondes, tel un sablier, qui se renverse sur lui-même, le haut pour lui est à l'image du bas. Il fait fonction de transmetteur (passeur). Sans lui le *nganga*, alors immobile et sans pied, devient aphone et aveugle.

- La consultation

Si à la base de toute consultation, s'installe une triangulation Médecin-Patient-Maladie, c'est bien à partir de la dernière, point aveugle³, que tout va s'échanger. Différentes conceptions, théories de la maladie, avec leur pratique spécifique, sont ainsi mises en scène. Pour le médecin – à titre de rappel – fort attaché à sa physiologie et à sa biologie, la maladie demeure quasiment sans mystère. Elle est désordre naturel causé par un agent pathogène : microbe ou bactérie. Sa méthode reste l'observation ; car à une cause correspond un effet. En retour, pour le *nganga*, qui adhère si peu au schéma scientifique et organiciste (cause⁴-effet), l'accent est plutôt mis sur le surnaturel, appel ici à ce lieu des causes immatérielles. Souvent traduction d'un désir d'un autre⁵ (ancêtre, sorcier, etc..), jaillit et durcit véritablement ici une pathologie du dire, de la parole⁶ en sa mise en lien désormais atteinte, dissoute. C'est pour cela, que le *nganga* en quête des causes agressives réelles ou supposées

¹ : Pensons à « l'arbre qui parle » in Contes de la brousse et de la forêt pour les écoliers d'Afrique noire, Istra, Strasbourg, 1955.

² : Double : « le double ou *muvu* est la véritable réplique de l'homme. De nature humaine, sentimentale et passionnée, léger comme le vent, il est semi-matériel. Sa perception étant inférieure à celle de l'esprit. Il sert de truchement entre celui-ci et le fantôme... » écrivent TIARKO FOURCHE et H. MORLIGHAM in Une Bible noire, cosmogonie bantou, éd. les 2 océans, Paris 2002, p. 15.

³ : point aveugle, vide (ou place vide) qui interpelle par delà le médecin, l'équipe, la famille, l'institution.

⁴ : A la place de la cause, le *nganga* a tendance à mettre plutôt Dieu – les divinités ; bref une cause surnaturelle immatérielle.

⁵ : On peut parler ici de « prête-désir ». Que me veut l'autre ! Un autre (alienus) est en moi et je lui aliéné. Il s'empare de ma place et en ce lieu, me donne désormais des ordres. Il traduit mon désir ?

⁶ : TIARKO FOURCHE et H. MORLIGHAM, dans Une Bible noire, cosmogonie bantou, éd. les 2 océans, Paris 2002, p. 55, disent : « la faculté de la parole demeure chez tous les hommes... mais l'Emission du Verbe ordonne en sorte que l'ordre donné s'accomplisse. Le Verbe réalise ce que ses paroles signifient. Le Verbe convoque et exorcise dans le visible et l'invisible. »

explicatives (*makolo-mabungu-ntondo*), non seulement revisitera le cours de la parole, avec ses différents plis, nœuds et écueils (*makolo, machocho bikakassi*) à déplier ou à dénouer (*soutoula makolo*), mais également se penchera soigneusement sur le système de parenté, espace de manifestation de la parole et du corps de l'ancêtre. Le mal, à entendre ici, ce qui défait les nœuds, le bien ou legs ancestral, peut venir de partout : aussi bien de soi-même¹, de sa façon de se comporter (*diatulu*) que de celle de parler (*zonzolo*). Ici, le *nganga*, par définition, être armé d'un double don (*nga-nga*), fait précisément prévaloir sa spécificité. Il ne méconnaît pas la bactérie², mais semble plutôt accorder plus de poids au « microbe psychologique³ » ou *ntondo, bungu ki* ?

- Les tiges d'allumettes (*minga mia fuofuolo*) : des indicateurs

Le *nganga*, en fin clinicien de son espèce, place (devant lui et ses consultants) deux paires de tiges, tenant lieu de 4 lignages (*mvila*⁴) du patient. A ces 4 tiges, le *nganga* peut adjoindre 2 autres, susceptibles de représenter et de cibler l'itinérant jaloux (*gati muyoka nzila*), ou in fine le patient lui-même (*gati nguebene*). La première paire représente la lignée côté paternel (*kitata*) ; la seconde, celle côté maternel (*kimama* ou *kanda*⁵) T. Nathan⁶ et le Mukongo se rejoignent ici. Il faut être deux – un homme (*malouma-massuba*, équivalents à un spermatozoïde) et une femme (*mbu-menga*, c'est-à-dire des équivalents d'ovule) – pour fabriquer⁷ un enfant, perçu toujours comme enfant-ancêtre. En tout cas, la réponse de ces 6 tiges est recueillie avec une extrême attention. L'hypothèse sous jacente ici : si un humain ou un double de celui-ci, a pu prélever un objet de la nature pour nuire, la nature mère veilleuse et nourricière, saura en retour sévir et réparer.

- L'amande (*kandi* ou *kankala*)

¹ : soi-même : il se peut que ça soit toi-même (*GATI nguebene kwa*), parce qu'on aura transgressé la loi de l'ancêtre.

² : Renvoi ici à la maladie naturelle, divine « *maladie ma nzambi* ». Soignons-le alors par des infusions, par des potions (*mabondzo*), des plantes (*miti*). Et il guérira.

³ : Nous empruntons cette expression au psychologue congolais M. DZALAMU. Expression précisément qui semble couvrir les causes hors scientifiques.

⁴ : lignage ou *mvila* : système de donner une identité à quelqu'un. S'il manque un « *luvila* » à quelqu'un, cet individu peut être un esclave. Bien au-delà, pourraient également s'ouvrir ici des études sur du transgénérationnel.

⁵ : Est valorisé le ventre maternel (*mwoyo*), matrice porteuse d'enfant. Ici, la mère fonde la famille et non le père. En revanche, le ventre de la tante paternelle, vide et ambigu, non reconnu, est souvent source de beaucoup de conflits.

⁶ : Nathan T. (1991) « « Fabrication » culturelle des enfants – Réflexions ethnopsychiatriques sur la filiation et l'affiliation », Paris, *Nouvelle revue d'Ethnopsychiatrie*, n°17, p. 13-22.

⁷ : le *nganga* va interroger et entrer à même dans la facture, sa composition et son montage, en examinant en quelque sorte la nature et la qualité de ces deux maîtres : le *mbu* et le *massuba*.

Autant le « *kandi* » expose un objet, fruit du palmier, agressé dans sa peau, troué et vidé de sa pulpe, de son énergie et de sa substance ; autant le « *kankala* »¹, opération de construction du mur par entre-lac, nous signale non seulement le rembourrage du mur (*tsoka*) mais également le passage par là d'une main invisible. Cette main précisément, à l'image de la liane, « *bamba* » ou « *nzombi* »² qui s'entrelace entre le piquet et la golette, va passer par où le corps a été défait afin de le (re)coudre.

Il nous paraît alors évident, qu'après en avoir frotté le corps du patient, que l'amande, à la fois « *kandi* » et « *kankala* », puisse représenter le corps du malade. D'ailleurs, à l'opposé du médecin, clinicien cloué au pied du lit de son patient, le transport du corps, encore moins son observation directe ne s'avèrent pas pour le *nganga* nécessaires. L'amande, qui en tient lieu et en témoigne, suffit. Ce corps atteint, à la peau fragilisée et trouée, est donc porteur des plis, des nœuds ; bref des traces, véritables ADN bavards de l'agresseur. Savoir lire et décoder, surtout écouter ces traces³, s'avère très précieux. La trace nous renseigne, nous intime à écouter, à prendre en considération ce qui manque, ce qui a été ôté, a disparu ; et qui dorénavant fait démaillage, trou. Il y a là, par-delà un « rien manquant = *wundu* », un véritable appel à rechercher un contenu au manque, émergence d'un objet jusqu'ici absent, censé en retour faire argument et lien. Cette opération qui consiste à décrire et à écouter les traces inscrites sur le corps se dit : « *fiela kankala* ».

- « *fiela kankala* »

Déchiffrons ces deux mots.

« *fiela* » pourrait se traduire par palper, non seulement des mains mais aussi du pied. En fait, « *fiela* » renvoie de façon plus concise à rechercher un objet tombé dans l'eau. A la vue et l'œil, se substituent ainsi le tactile, le sentir de la main, du pied. On peut alors parler ici d'un œil du pied ou de la main. Allons même plus loin ! Tel un poisson qui sent et voit avec ses nageoires dans l'eau, milieu à priori hostile à l'homme, le « *fiela* » nous identifie ainsi au poisson. *Fiela* pousse donc le *nganga* à rechercher avec son flair.

En retour le *kankala* nécessite une opération plus complexe. Elle consiste à planter en terre (*sumika*) des piquets ou poteaux (*bitungu*), y passer côté intérieur et extérieur du futur mur deux golettes ; assembler ensuite le tout avec des lianes (*bamba*, *nzombi*), puis rembourrer le mur (*tsoka*) avec du torchis (mélange de *ntoto*, paille, et *nianga*). Le mur (*kibaka*) et le toit (*lûdi*), à finalité d'ailleurs tous deux protectrice, sorte de peau, sont donc ici les seuls intéressés par le *kankala*.

¹ : « *kankala* » : à partir de la structure du mur, faite de deux piquets (*bitungu*), on met deux lattes ou deux golettes ; des *ngwangwa* lorsqu'il s'agit du toit. On répète l'opération à espace plus ou moins régulier. Dans les interstices, véritables petits moules ou entrelacs, on dépose la terre pétrie, avec ou sans paille (*nianga*, *bibulu*), coupée assez finement.

² : « *bamba* » signifie d'ailleurs recoudre et le « *nzombi* », fera de « *nzo-mbi* », c'est-à-dire une maison sans feu, froide et où le feu a été consommé à « *nzo-mba* » = une maison où il y a du feu.

³ : traces = singulier *kiwa*, pluriel *biwa* ; veut dire : « ici, écoute ».

Dans *kankala nzo*, expression courante, avec une liane par exemple (*lubamba*, *nzombi*¹), on va passer (*yoka*, *tobola*) par où le corps jadis cousu, a été défait, détricoté. Sur ce corps, des traces² (*biwa*) bavards et criards en effet s'y sont dessinées, inscrites et déposées. Pire, il peut d'autres fois arriver que le *nganga*, puisse visualiser à côté du *kankala*, vrai corps du patient, un trou (*bulu*), présage d'une mort certaine. Le *nganga* va s'atteler à combler le trou par ruse et substitution ; à la place d'un humain, on sacrifie ainsi une bête car tout n'est somme toute qu'affaire de sang.

Si avec le *fiela*, nous sommes dans la perte. En retour, avec le *kankala*, c'est plutôt la construction. Le même geste qui soustrait, ôte, enlève (*katula*), stoppe et anéantit celui-là même qui ajoute, complète ; bref construit (*tunga*, *yika*). Il nous semble qu'entre les deux, le *nganga* fonde le sien propre, à savoir la représentation ou restitution des énergies disjointes (*ka* ≠ *ka*) en harmonie (*la*).

- Le *lumoni* (le 3ème œil)

Un *nganga* doit avoir un double regard, une double bouche.

A cette fin, la statuette qui voit et parle pour le *nganga*, en tient lieu. Pour le *nganga*, la statuette³ est aussi bien son maître, son initiateur (*tata dia nganga*), que son œil, sa bouche ; bref un passeur, un entre-mondes.

- Le rituel

Le plus souvent ou à l'occasion, le *nganga* clôt sa consultation par un rituel.

En dehors de la classique triangulation de base *nganga*-patient-maladie⁴, généralement élargie à l'équipe, puis la famille, tout le village et d'autres environnants peuvent y participer. Il est alors demandé aux femmes et aux enfants de ramener beaucoup de fagots de bois (*tiameno nkuni*) et aux hommes des dame-jeannes de vin de palme (*tsamba*⁵). Le bois, qui va brûler, tout comme le vin qui sera bu et qui va égayer de par son feu, symbolisent l'ancêtre, lui-même feu. Mais avouons-le, entre le bois, le vin, il y a bien eu transformation ; mieux don de soi, appel et recherche d'une énergie, d'une force manquante. Il s'agit ni plus ni moins de creuser auprès de soi une place vide, en quelque sorte donner une chaise vide, non encore occupée, afin que quelqu'un vienne y prendre place.

¹ : *lubamba* = *lu* = article indéfini (un, une) – *Bamba* signifie d'ailleurs recoudre et le « *nzombi* » fera du *nzo-mbi*, c'est-à-dire d'une maison sans feu à une chaude où il y a du feu.

² : ces présences sans vie mais pourtant bavardes.

³ : la statuette (*kitéki*), fait lien avec le végétal, la forêt (monde où on s'initie), la plante comme soin, la pharmacopée.

⁴ : maladie, jouons sur le mot : « le Mal a dit » ou « le Mal a parlé ».

⁵ : *Tsamba* = vin de cérémonie traditionnel. *Tsa-mba* veut dire fais-moi ou mets-moi du feu. Ce vin, récolté à partir des calebasses (*mitumbu*), est mis dans des *kalu*, *bwienga*, *bissangala*, *missela*. Il est versé et bu à partir d'un *kikélola* (petit entonnoir, l'index y appliqué, servant de bouche-trou).

En effet, faire¹ du feu (*yidika tiya*) et boire du vin (*nwa malavu*) traduisent bien deux activités évocatrices de l'ancêtre. Mieux, plus tard toute prescription (*bondzo*) ou potion sera confectionnée, non avec de l'eau, mais avec du vin. Cependant, sa prise, comme tout comprimé médical, se fera toujours avec de l'eau.

Mais il convient, avant toute chose, d'appeler cet ancêtre. Des chants, des prières avec des antonations (*niénié – nié*), des scansions, des postures, des rythmes particuliers repris par l'assistance lui sont alors adressés, telle une lettre à la poste. Bientôt des tam-tam (*ngoma*), qui par leurs divers grondements et vibrations – suivis tantôt des trépignements des pieds et des corps (*tutuka*) des danseurs, viennent s'y adjoindre. Ces pas, qui en cadence frappent et battent le sol (terre) inerte, comme d'une main pour le réveiller, hérissent là le poil et la peau de l'ancêtre, en guise d'un clin d'œil et d'un « gli-gli ». Ce dernier, ne pouvant dormir, s'était éloigné de la compagnie (vacarme) des hommes.

Des cris stridents (*milolo*) d'un moment à l'autre s'élèvent comme s'y échappe d'ailleurs la poussière (*lufutu*) de l'assemblée. A coups de *Bipayila*², de *mpungui*³, puis de *mikwanga*⁴, le *nganga*, représente et réactive là plusieurs mondes, ce qu'il est lui-même ; c'est-à-dire un corps fait de plusieurs organes (mondes) qu'il va falloir mettre en mouvement, en mots ; bref en lien. Alors ce corps, organes en morceaux, malade, est mis, en guise de bain, au milieu dans une bassine imaginaire⁵ du reste vrai contenant ou utérus de la mère, énorme machine⁶ à transformer et à générer de l'émotion. Sans émotion facilitatrice en effet, aucun travail, ni du côté du patient, ni de celui du *nganga* ; encore moins de celui de l'assemblée, ne peut se faire. L'émotion, médiatrice par excellence, permet la transe et favorise le contact avec l'au-delà. Devenu *kibari*⁷ ou *mulopo*, le *nganga* peut alors non seulement interpeler l'ancêtre ; mieux encore plaider sa cause et celle de son patient. Par analogie, il y a là, en deçà d'une renaissance, comme une véritable rencontre filiale, entre un père et son fils.

Comme dans toute rencontre (réunion, cérémonie, rituel), on s'échange généralement des dons, (*kaba* =) des énergies, un poulet (*nsunsu*) qu'on aura frotté sur le corps du malade, devenant ainsi successivement cadeau, bouc-émissaire, patient ; mieux l'assemblée que le *nganga* lui-même, est sacrifié. Son sang sera versé sur l'autel des ancêtres et son corps transformé⁸, dépecé sera consommé, comme repas totémique. C'est là une façon comme une autre, bien étrange, de consommer une part de l'énergie de tous, c'est-à-

¹ : faire : ici équivaut dans l'imaginaire Mukongo à « créer » (*yidika*).

² : Bruit sec, en guise d'appel, provoqué par la déchirure d'une feuille tendre posée entre l'index et le pouce, tous deux repliés légèrement l'un sur l'autre.

³ : son de cor, ici obtenu par soufflement modulé dans une corne de buffle (*pakassa*).

⁴ : *mikwanga* (ou *bitsatsa*) maracasses. Boîtes usagées mais récupérées et refermées, percées de petits trous à l'aide d'une pointe (*lutsonso*). A l'intérieur, on a mis des graines séchées (*nguiénguié*) ou des petits graviers et qu'on secoue... *Mikwanga* vient de *kwanga* = gratter. « *kwanga miaka* » par exemple = gratter la peau pour faire gli-gli et surtout pour faire disparaître les démangeaisons ou *kwanga* = abattre : « *kwanga nsitu* » = abattre les arbres d'un champ.

⁵ : pensons ici à la cuvette d'eau ou *ndonga (longa) mamba*.

⁶ : A la manière d'un moulin, qui mélange et pétrit, il s'agit ici de fondre, moduler, domestiquer c'est-à-dire faire rentrer dans la maison (*domus* latin), le palais – incorporer ces divers objets, image d'un corps dissocié.

⁷ : *kibari* = délégué, messenger, ou *mulopo* = envoyé spécial.

dire de l'ancêtre. Les repas de tout temps ont toujours joué un rôle d'alliance car partage, renfort du lien.

En retour, toute alliance ainsi en articulation étroite avec l'oralité, reste avant tout une affaire de sang et de consommation. Entre amis, on se partage volontiers la table mais pas avec un ennemi.

En réalité, grâce au rituel et à l'émotion, le corps du *nganga*, se mue en corps émotionnel, de réel devient autre, imaginaire et peut alors entrer en relation.

Le moment de nomination ou diagnostic

Il s'agit ici, tels dans le *ndoep* du Sénégal ou les *nkissi* du Congo, d'un moment important.

De cette nomination dépend le soin. On peut même dire ici se pèse toute l'expérience initiatique du *nganga*. Ce moment décisif, dans notre clinique quotidienne renvoie à notre grand étonnement toujours renouvelé, lorsque certains patients, bien aux prises avec leur douleur, dès le seuil de notre bureau et à peine assis, nous confient : « Docteur, je n'arrive pas à dire... puis aussitôt ils ajoutent... à le dire ! ». Comme si « le dire » bien au-delà d'une force qui inhibe voire bloque et dont il faut s'arracher, c'est précisément maîtriser, mettre la main sur ce qui échappe, fait souffrir ; bref, c'est-à-dire sur ce « le », (place) vide à la fois article défini et paradoxalement pronom impersonnel. Le « dire »¹, dont il est question ici, dégage une force, du fait qu'il ouvre, soulage. Ce n'est point ici étonnant que d'une part les africains passent leur temps à palabrer sous l'arbre, et que d'autre part Freud, ait basé sa cure psychanalytique sur l'association libre.

A cette tâche, le *nganga* et ses adeptes vont s'adonner. Il fera correspondre les dits, gestes, postures du patient, non seulement à une partie anatomique, à un organe du corps, mais aussi à tel ou tel esprit d'un ancêtre jadis défunt (*djin*, *mbûla*). Le malade est soit assis, soit allongé, couché sur une natte. Entouré de ses plantes, êtres incomplets en attente de parole, puis de son éternel acolyte *kitéki* à la fois vrais appareils de radiographie (*disu*) et de magnétophone (*nzonzi*), le *nganga* va, avec de la cendre (*bombi*²), ensuite de la cola (*ka-zu*³), tour à tour tâter⁴, mâcher puis cracher sur le corps du patient. Ce corps est simples pièces d'anatomie coupées en bouts de mots et/ou d'affects, organes désarticulés, cependant porteurs de traces (*biwa*).

⁸ : Il y a là le corps du *nganga* = traces (*ki-wa*) coupées (ou inscrites) de symboles verbeux, bribes de mots, donc d'affects qu'il va falloir verbaliser. Ce corps désormais mis en mots, verbalisé, est désormais doués de parole.

¹ : Quand dire, c'est faire, J. L. AUSTIN, Paris, Seuil, 1994.

² : *bombi* – cendre – Mais probablement *bombi* vient de *bamba* = recoudre, puis *bomba* = dresser, garder, protéger, *kibomba* = qui signifie robinet décline cette science qui consiste d'abord à garder et protéger l'eau, puis finalement à le faire couler. Le *bombi* est reste fin, poussière facile à s'envoler.

³ : *ka-zu* = refaire rentrer dans le corps l'énergie de la parole.

⁴ : Tâter a pour équivalent d'ailleurs « *kanda* » ou déplier, comme on repasse un linge, pour refaire circuler les énergies.

Le *nganga* ainsi en tête la peau, et à elle, il lui rend sa fermeté (capacité de se refermer) et sa sensibilité. Il touche l'œil, et lui rend sa fluidité et sa transparence vis-à-vis du corps. Il passe ensuite à l'oreille, qui préside certes à l'écoute du corps mais c'est aussi le cœur et l'œil de la voix (*mfumu nkutu*). Le *nganga* arrive enfin à la main et au pied, qui bougent les lignes ; la main avec ses diverses manipulations et le pied avec ses multiples déplacements. Le *nganga* au fond rassemble et réanime là un corps d'organes en un corps vivant. Il comptabilise toutes les fonctions du corps et les lui rend toutes. Le *kazu* et le *mate*¹ (salive), qui s'ensuivent, viennent précisément l'un bien enfermer l'énergie, la force de la parole dans le corps ; l'autre donner à ce même corps, cette capacité de se faire accepter, c'est-à-dire soit de circuler soit de se faire rejeter. En effet la salive ou *mate* (= don du rationnel, de la circulation), acte ou fait essentiellement du dire, traduit bénédiction ou rejet.

Avec le *kazu* et le *mate* donc, le *nganga* verbalise le corps, c'est-à-dire le fait parler.

Le Soin

Le soin, relève quasi toujours ici d'un ordre, relayé par le *kitéki*. Le *nganga*, sur instigation de son être invisible protecteur, va ainsi en forêt prélever le végétal, le minéral appropriés ; après qu'on lui ait dit l'endroit, l'heure² et comment faire. Rappelons ici, en aucun cas, cette plante n'est jamais marchandise, objet de commerce. Toute transgression de cet interdit annihile toute vertu thérapeutique et le *nganga*, conscient de n'avoir pas pu respecter son serment, se voit retirer son pouvoir initiatique de soigner³.

¹ : *Mate* = vient de *mata* qui signifie fusil(s). Fusil et bouche crachent, l'un le feu, l'autre la salive. Mais *Mate* traduit aussi le don, l'aptitude au relationnel, à la circulation. Une bouche peut souffler, cracher du feu, avec des paroles chaudes ou chaleureuses – ou de l'eau, avec des douces ou des froides. On dit du feu et de l'eau, réunis dans le *Mate*, comme les aînés des choses. L'eau est comme leur mère et le feu est comme leur père. L'eau rafraîchit, nettoie, calme, soigne et guérit le(s) corps comme une mère prend soin de son enfant. Qu'on y mêle du kaolin en l'invoquant en faveur d'un malade, en lui disant : « eau, mère de toute chose, guéris cet enfant », et en ondoyant ce malade, le voici aussitôt soulagé.

Le feu réchauffe et protège le(s) corps. Il pourvoit à ses besoins ainsi qu'un père tient ses enfants en sa garde avec sollicitude. Lorsqu'un voleur inconnu a dérobé un objet, en invoquant le feu, en jetant un tison enflammé en l'air et en disant : « feu, toutes les choses sont faites d'une partie de toi. Dénonce donc le voleur de cet objet qui est fait d'une part de toi. » Le voleur ne tarde pas à se sentir mal à l'aise et se dénonce. L'eau et le feu sont la vie (conte africain).

² : Telle plante pousse ou se trouve à tel endroit, et sa sève, ses caractéristiques thérapeutiques se trouvent renforcés à telle heure, par exemple le matin avant le lever du soleil. Avant de lui prélever une écorce ou des feuilles, il faut d'abord parler à la plante, lui exposer son objet et demander la permission ; en quelque sorte conclure un marché.

³ : En aucun, le *nganga*, bien à l'opposé de celle alimentaire *bikola* (*ndunda*), ne peut commercialiser la plante. Tout étant à base d'échange, le *nganga* ne peut demander en général qu'un franc symbolique, "*meya*" et *kia subu, kia tabikila* = ce qui est acheté, vous revient de droit.

Un médicament est un soin. C'est quelque chose qui est donné, fabriqué pour soigner (*curare*, latin), c'est-à-dire enlever la douleur (*mpassi*). C'est un *kilongo*¹ composé de deux principes, l'un passif soit l'expédient, l'enrobage ou la galinique², l'autre actif.

Venant en secours, le soin concourt à rendre le silence à l'organe atteint et bruyant. Il répare le corps agressé, troué, vidé car par là précisément, s'épanche bonne partie de sa substance. Telle une racolle de pneumatique, pièce rapportée anti-fuite, il s'agit en refermant de stopper l'hémorragie d'énergie, de reconstituer le corps en son état, et d'y refaire circuler de l'énergie, de l'affect et de la parole. Alors le corps, replacé dans le silence de ses organes se remet à parler, à dire ; parce que ses organes ont été (re-)mis en mots ; donc doués désormais de parole.

Buka ku bazi

Meno na buka ku kati !³

Le guérisseur africain ou *nganga-mbuki*⁴ correspond au médecin généraliste occidentale de ville. Tous deux renvoient à et constituent deux icônes, deux personnages très en relief ; deux parcours ; deux mondes différents, très en prise et nourrissant chacun à sa manière l'imaginaire collectif. Ils conjuguent vie et mort ; certes deux extrêmes mais nouages des choses, des conflits. Ici, vient s'amasser, croître et même se disperser telle l'image flux-reflux d'une énorme écume (mousse = *fulu*) en heurt d'un écueil, l'angoisse. D'autant ces deux personnages interviennent dans des situations de violence fondamentale, de crise, de désordre ; bref de menace vitale (maladie) ou de remontée massive d'angoisse.

Un quiconque ne peut être médecin, *nganga*. Ils tiennent leur savoir de leurs pairs, leurs maîtres qu'ils perpétuent. Tous les deux sont des initiés (*Ba hânda*). Ils ont reçu de leur(s) maître(s) don, capacité (*hâ*) de savoir lire le *nda* du malade, c'est-à-dire la distance, l'éloignement de la source, afin d'y reconcentrer de nouveau sa dispersion d'énergie en *ndu* (énergie vitale).

Mais le médecin, qui passe par l'université, la faculté de médecine (*nzo kanda*), est un scientifique. Il tue Dieu, écarte le mythe. Il place au centre la nature et croît à la loi cause-effet des choses. Pour lui, il n'y a pas de hasard dans la vie. Tout hasard peut-être éclairé, expliqué (cf. Probabilité, lois statistiques). Sa méthode se veut donc expérimentale.

En retour, le *nganga* n'est pas un scientifique au sens occidental. C'est avant tout un homme de foi, un croyant. Il a son école, *nzo mbiki*. Il a pour livre, la forêt ; mais bien au-delà l'univers (*nza*), étant toujours à la recherche du « *ningu nza* ».

A l'observation scientifique, expérimentale s'oppose un rituel, souvent invariablement le même, visant quasi toujours un initial des choses. A l'un revient le temps linéaire, sécable grâce au chiffre, à l'autre le temps cyclique, simple retour du même.

¹ : *ki-longo* = médicament. Le médicament épouse et restitue la forme, l'état du corps.

² : galinique : terme plutôt utilisé pour les génériques.

³ : Adage populaire. Propos prêtés au médecin, au *nganga*. L'un soigne le corps (soit l'extérieur), l'autre l'âme (soit l'intérieur).

⁴ : de lui, tout au long, il a toujours été question.

Le médecin, en maître, pose le diagnostic et s'attaque aux symptômes observés. Le *nganga* reçoit sa prescription d'un tiers et il l'applique ensuite. Mais chacun, au travers de son expérience et de ses pairs, se risque à son exercice. Tous les deux sont néanmoins à l'écoute du corps ; mais au-delà le *nganga* porte plutôt la sienne à l'ancêtre, ce tiers symbolique.

A l'image de tout un chacun, nous avons tous besoin de notre base géométrique, cette manie d'aller toujours s'oxygéner auprès de notre origine (grand-parents, ancêtres). Tout autant, le médecin et le *nganga* tiennent à leur lieu de naissance respectif, à leur modèle, pratique et théorie.

Nos parents, nos ancêtres font de nous des territoires multiples, et qui peuvent changer. Tout comme nos histoires, nos récits nous fabriquent, nous soutiennent et nous font tenir ; tout autant les mêmes nous font tourner en rond.

Même si leur harassant et fascinant travail fait échec, par là précisément, *nganga* et médecin se ratent et se révèlent. Au moins, ils auront tenté. Ils ont ainsi un doigt pointé, qui cherche au-delà ! C'est l'inconscient, l'invisible, objet de combat des deux ; un toujours « pas-là ».

De tous ces éléments cependant se nourrissent le médecin, le *nganga*. Telle une mère alimente son enfant. Ici, en l'occurrence, les outils, les objets du médecin, du *nganga*, leur pratique et leur théorie, tout en nourrissant leur corps, viennent également nourrir et restaurer le corps du malade.

Toute guérison passe par une cicatrice¹ (*koko* = croûte). Le *koko* est une énergie qui fait surface en couvrant une fermeture du corps. Plaie (*puta*) et croûte (*koko*) disent bien qu'il y a eu agression du corps. Le corps doit se refermer (*koko*). En cela, le *nganga* et le médecin apportent leur expertise. Et l'on attend que finalement ce *koko* tombe (*koko di bwidi – wassidi – wa-sa-dia*), restauration de l'écoute (*ningu nza*), du faire (*sa* ou *sala*) ; alors et seulement, d'(auto-)alimentation (*dia*).

Il y a autant de mondes convoqués ici, et qui font du corps *nitu*, au fond *nitue*², une harmonie de ces mondes ; et ma foi, de nous exclamer avec T. Nathan : Nous ne sommes pas seuls au monde³.

Denis SAMBA
dia Maloumba – Mpombo.
Dr en Psychologie
Dr ès Lettres et Sciences Humaines

Dr Luc Ditte
Dr en Médecine

EPSM des Flandres
59270 - Bailleul

¹ : à entendre aussi cicatrisation.

² : Nous sommes là, tous ensemble. Nous sommes, chacun, le résultat de nombreuses lignées, générations.

³ : T. Nathan (2000), Nous ne sommes pas seuls au monde, Paris, Seuil. Les empêcheurs de penser en rond.