

UNIVERSITÉ MARIEN NGOUABI
FACULTÉ DES LETTRES ET DES SCIENCES HUMAINES
BRAZZAVILLE
CONGO

ANNÉE : 2013

N° D'ORDRE : 1350

THÈSE

En vue de l'obtention du doctorat unique de l'Université Marien Nguabi

Domaine : Histoire

Spécialité : Histoire et Civilisations Africaines

Présentée et soutenue publiquement

par

Zéphirin SAH

Le 2 mars 2013

Titre :

MÉDECINE TRADITIONNELLE ET SOCIÉTÉ CHEZ LES KÜKÜA
(Teke du Congo) XVIII^e- XX^e siècles

Sous la co- direction de :

- **Dominique Ngoïe-Ngalla, Professeur Titulaire d'Histoire**
- **Jean-Pierre Missié, Maître de conférences (CAMES)**

Jury :

Président : Abraham- Constant Ndinga Mbo, Professeur Titulaire d'Histoire
(Université Marien Nguabi, Congo-Brazzaville)

Membres :

- **Dominique Ngoïe-Ngalla, Professeur Titulaire d'Histoire (Université Marien Nguabi, Congo-Brazzaville)**
- **Jean-Pierre Missié, Maître de conférences (CAMES), (Université Marien Nguabi, Congo-Brazzaville)**
- **Jerôme-Emilien Mumbanza Mwa Bawele, Professeur ordinaire, (Université de Kinshasa, République Démocratique du Congo)**
- **Yvon-Norbert Gambeg, Maître de Conférences (CAMES), (Université Marien Nguabi, Congo-Brazzaville)**

Dédicace

À la mémoire de mon père Sah –Samba Joseph
et de Joséphine Ngavali ma mère.

Remerciements

Monsieur le Professeur Dominique Ngoïe-Ngalla a dirigé ce travail avec constance et rigueur, sans lui, il ne serait pas arrivé à soutenance dans les délais. Qu'il trouve ici ma profonde gratitude.

Ma profonde gratitude aussi à monsieur le Professeur Jean-Pierre Missié qui lui aussi m'a pris la main dans le cadre de la co-direction.

Mes remerciements pour ses encouragements et conseils à monsieur le Professeur Abraham- Constant Ndinga Mbo, coordonateur de la Formation Doctorale.

Je reste reconnaissant à tout le corps professoral de la Formation Doctorale Histoire et Civilisations Africaines et du Département d'Histoire, pour leurs séminaires et enseignements qui ont contribué à ma formation.

J'exprime pour cela toute ma gratitude tout particulièrement aux Professeurs Théophile Obenga, Sylvain Makosso-Makosso, Scholastique Dianzinga, Abiola Félix Iroko, Mumbanza Mwa Bawele, Charles- Zacharie Boawo, Yvon -Norbert Gambeg, Fidèle Yala.

J'exprime à cette même occasion ma gratitude à l'endroit du Professeur Sabakinu-Kivilu du Département des Sciences Historiques de l'Université de Kinshasa pour son apport dans ce travail lors du séminaire doctoral de l'Université de Kinshasa en Octobre 2007.

Au Professeur Pascal Robin Ongoka, Directeur de L'Ecole Normale Supérieure (ENS) pour son apport moral et matériel.

A Monsieur Emmanuel Adzou pour ses encouragements.

Et comment oublier :

- son excellence, le Ministre d'Etat Florent Ntsiba,
- le Ministre André Okombi Salissa,
- la Ministre Emilienne Raoul,
- la Ministre Rosalie Kama Niamayua,
- le Ministre Ange- Antoine Abena pour leur soutien multiforme,
- L'Honorable Paul Stanislas Nguie, Premier questeur de l'Assemblée Nationale et Madame Hélène pour leur appui matériel.
- Monsieur Roger Kwama, Directeur d'Azur Congo,
- Gertrude- Salomé Obambe pour leur soutien financier dans la réalisation de ce travail.
- Messieurs Achille Lanzy, responsable de la réponse Communautaire au SEP/CNLS et Jean-Benoît Kekolo-Ikia, assistant aux OEV du SEP/CNLS pour leur apport matériel.
- Paul Kampakol, Secrétaire général du Forum des Jeunes Entreprises du Congo et Lévy- Sylvère Ayissou, Hydrographe au port de Brazzaville, Fortuné Ilourou-Bongo pour leur soutien moral et matériel.

Ma gratitude également à l'endroit de Monsieur Dominique Oba, Chef de département des Sciences Humaines de l'ENS et à tous mes collègues du département qui m'ont accompagné de leur sympathie dans ce travail.

À mon épouse Héloïse-Bathilde,

à nos enfants Chriss-Mignon, Marie-Divine Providence, Reine- Maria Victoire et Marie-De Lourdes Joséphina.

Ma reconnaissance enfin à tous nos informateurs, si nombreux, à qui je dois tant. Leurs traditions vivantes restent source de connaissance et peuvent servir encore valablement l'histoire des Bantu.

Abréviations et sigles

A. P: Affaire Politique

A E F: Afrique Equatoriale Française

A O F : Afrique Occidentale Française

E. O: Enquête Orale

EHESS : Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

E N S : Ecole Normale Supérieure

C N M T: Centre National de Médecine Traditionnelle

C E R C: Centre d'Etudes et de Recherches Chrétiennes

CSI : Centre de Santé Intégré

G G : Gouvernement Général

H M T C M : Hôpital de Médecine Traditionnelle de Cœur Massar

O M S : Organisation Mondiale de la Santé.

PNDS : Programme National de Développement Sanitaire.

P C A : Poste de Contrôle Administratif

SGHMP : Services Généraux d'Hygiène Mobile et de Prophylaxie

U N T C : Union Nationale des Tradipraticiens Congolais

Conventions orthographiques

Dans cette thèse nous avons mis en italique, les termes étrangers à la langue française.

1-Graphie des mots en *kiküküa*

Pour la graphie des mots en *kiküküa* nous adoptons la transcription suivante :

e= e é. Comme dans Teke, Kebara

u= ou comme en français ; cou, *uburu*, la parenté

o=o comme dans *ngo*, panthère

g=g comme dans guerre

s=ss comme en français ; dessus

ü=ä ui *küküa*

=gn comme en français ; pagne

Les autres lettres de l'alphabet phonétique international conservent leur phonétique habituelle.

2-Les préfixes

Les préfixes ba et a indiquant le pluriel dans différentes langues locales du Congo (mu et mo au singulier) ont été éliminés, chaque fois que nous avons évoqué les noms des peuples du Congo. Par exemple :

- les Teke, au lieu de, les Bateke
- les Kongo, au lieu de, les Bakongo
- les Ngala, au lieu de, les Bangala

- les Koyo, au lieu de, Bakoyo

En somme, pour tous les termes des différentes langues locales congolaises, il n'y a pas de pluriel avec (s) à la fin.

Exemple :

- les Teke pour les Tekes
- les Ngala pour les Ngalas

Sommaire

Dédicace.....	II
Remerciements.....	III
Abréviations et sigles.....	VI
Conventions orthographiques.....	VII
INTRODUCTION GENERALE.....	1
PREMIERE PARTIE LE PAYS ET SES HABITANTS.....	28
CHAPITRE I : LE PAYS ET LES HOMMES.....	33
CHAPITRE II SYSTEME DE PARENTE ET ORGANISATION SOCIALE.....	45
DEUXIEME PARTIE PERCEPTION DE LA MALADIE DANS LA SOCIETE KÜKÜA.....	89
CHAPITRE III CONCEPTION ET INTERPRETATION DE LA MALADIE CHEZ LES KÜKÜA.....	91
CHAPITRE IV LE NGAA DANS LA SOCIETE TEKE ET LA SCIENCE DES SIMPLS.....	113
TROISIEME PARTIE : LA MEDECINE KÜKÜA FACE A LA MODERNITE.....	256
CHAPITRE V : LA MEDECINE KÜKÜA FACE A LA COLONISATION EUROPEENNE ET AU CHRISTIANISME.....	258
CHAPITRE VI : L'APPORT DE LA MEDECINE KÜKÜA AU SYSTEME DE SANTE CONGOLAIS.....	293
Sources et éléments de bibliographie.....	321
Sources de l'Internet.....	348
Liste des photographies.....	349
Glossaire des principaux termes Teke-Küküa utilisés.....	352
Index.....	357
Table des matières.....	369

INTRODUCTION GENERALE

I-DEFINITION DU SUJET

La présente thèse s'intitule : Médecine Traditionnelle et société chez les Küküa (Teke) du Congo XVIII^{ème} - XX^{ème} siècles.

L'attitude de l'homme à l'égard du corps humain a toujours été au centre des problèmes des sociétés humaines. Mais les types de réponses qui lui sont apportés varient avec la diversité des sociétés et surtout avec les époques historiques.

Les Küküa, sous ensemble teke du Congo, ont capitalisé à travers des expériences conduisant à protéger la vie et la bonne santé des hommes, un savoir médical impressionnant.

Notre choix s'est porté sur leur société pour l'étude des soins de santé et de la médecine traditionnelle.

Pour les Küküa, la santé, *mpolo* (ce terme a une grande richesse sémantique puisque désignant la paix en général et la santé) consiste chez l'homme en la paix dans son âme et dans son corps. Voilà pourquoi le *ngaa* est à la fois médecin, psychologue et psychanalyste.

A contrario, *bulwa, malwa*, la maladie apparaît comme le signe d'un déséquilibre à la fois social et psychologique. Dans cette perception des choses, les médecines traditionnelles Küküa ne sont intelligibles que si on les rapporte à la culture Küküa. La médecine Küküa entre dans ce qu'il est convenu d'appeler médecines traditionnelles.

La médecine traditionnelle nous renvoie aux temps anciens où nos ancêtres développaient des techniques de guérison en conformité avec leur système de représentation du monde.

Nullement en désaccord avec la conception traditionnelle de la médecine dans la société Küküa, l'Organisation Mondiale de la santé (OMS) définit ainsi cette médecine :

l'expression médecine traditionnelle se rapporte aux pratiques, méthodes, savoirs et croyances en matière de santé qui impliquent l'usage à des fins médicales de plantes, des parties d'animaux et de minéraux, de thérapies spirituelles, de techniques et d'exercices manuels, séparément ou en association pour soigner, diagnostiquer et prévenir les maladies ou la santé¹.

Naturellement les techniques et les stratégies utilisées pour rendre les hommes à la santé varient d'une société à l'autre et cette variation porte la marque de l'évolution historique. Mais faut-il le préciser, cette évolution est lente étant donné la résistance de la tradition au changement. Ce n'est pas une médecine aventureuse. Elle innove très peu parce qu'elle redoute la nouveauté désorganisatrice. Pourtant la réputation du système de santé et de ses techniques de guérison avaient fini par franchir les frontières du territoire des Küküa. C'est en groupes compacts que Ngala et Kongo partent en consultation auprès des *ngaa* Küküa.

La présente recherche qui s'inscrit dans l'histoire des mentalités ambitionne d'aller au cœur de la perception de la maladie dans la société Küküa. Elle cherche parallèlement à mettre en lumière les différentes stratégies auxquelles recourt le *ngaa* pour venir à bout des maladies.

L'étude de la société küküa sous cet angle semble n'avoir pas fait jusqu'ici l'objet d'une étude scientifique. On comprend alors que nous nous y soyons intéressé. Mais toute étude historique pose *ipso facto* un problème de chronologie. En ce qui concerne la présente recherche, les repères chronologiques arrêtés méritent donc justification.

¹ OMS, définition de la médecine traditionnelle, extrait de *la Politique nationale de la médecine traditionnelle*, 2006, p.5.

Nous avons pour cette thèse choisi le XVIII^e siècle comme *terminus a quo* pour le fait qu'à travers des procédés divers, il est possible de remonter une tradition orale sur deux cents ans. Et puis s'agissant d'institutions et de pratiques, on sait que dans les sociétés traditionnelles auxquelles appartient la société küküa, l'évolution est lente, plusieurs générations sont nécessaires pour qu'apparaisse un mouvement d'évolution. Mais aussi en raison du fond documentaire à notre portée. Les documents anciens faisant état du monde teke et de son royaume sont antérieurs à cette date.

Le XX^e siècle constitue le *terminus ad quem*. C'est la période de domination coloniale de la France et de l'installation missionnaire au Congo. Ces deux événements porteront un coup dur à l'organisation des sociétés africaines en général et congolaises en particulier. Les nouvelles idées du moment vont se confronter aux coutumes et traditions léguées par les anciens. Chronologiquement, notre travail retrace donc l'histoire teke-küküa avant, pendant et après la période coloniale.

Le plateau küküa qui constitue le milieu de vie des Küküa fait partie de l'ensemble morphologique du Congo appelé collines et plateaux du centre ou encore plateaux Bateke. Cet ensemble regroupe quatre plateaux :

- avec 6500 km², le plateau de Mbé est le plus important de tous. Il commence aux portes de Brazzaville et s'étend jusqu'à la Léfini ;
- le plateau de Nsa-Ngo qui a une superficie de 3000 km² ;
- le plateau de Djambala est la troisième entité de cet ensemble, il s'étend entre deux vallées, la vallée de la *Nkie*² et la vallée de la Mpama ;
- le plateau küküa qui est le plus petit couvrant une superficie de 450 km². Ce plateau est le plus élevé de tous. Il culmine au Mont Lékéty

² *Nkie*, vrai nom de la rivière Nkéni dans les plateaux. E.O n°1 du 30 août 2007.

à 850m d'altitude. Il est compris entre deux vallées : la vallée de la Mpama et la vallée de la Lékéty.

Au nord du plateau küküa s'étendent des collines, entre *Zanon*³ et la Lékéty se trouvent les Monts ntalé, Mbouya-Mpika. C'est ici que le Djoué, la Bouenza et la Léfini prennent leur source.

Le plateau küküa et ses environs sont limités au nord-ouest par la Cuvette-ouest, au nord par la cuvette, au sud –est par Djambala, au sud-ouest par la Lékoumou. Tous ces plateaux sont peuplés d'hommes dont l'ensemble porte leur nom : les Teke.

Sur le plan ethnolinguistique, de nombreux sous- groupes forment la société teke : les sous groupes des plateaux du centre et les sous groupes des régions avoisinantes. Dans les sous –groupes des plateaux du centre, on trouve :

- les Küküa qui occupent le plateau qui porte leur nom, sont les grands fabricants des étoffes de raphia. Ils font l'objet de la présente étude ;
- les Anzizyu qui occupent le plateau de Djambala, voisins immédiats des Küküa.
- les *Aboon*, enracinés sur le plateau de Nsa-Ngo qui fut l'une des plus importantes provinces du Royaume teke. On les rencontre aussi sur le plateau de Mbé où ils se mélangent avec les *Awun* ;
- les *Angungwel* qui peuplent le bassin arrosé par le cours supérieur de la Nkéni. Ils se présentent comme une population tampon ou intermédiaire entre les Tyo au sud et les Ngala au nord ;

³ *Zanon*, vrai nom de Zanaga en langue teke. E. O. n°1, *ibid*.

- les Tege connus encore sous le nom de Teke- alima qui habitent les confins nord des plateaux Bateke principalement la rive droite de la haute alima.
- les *Afun*, désignés dans certains textes du XVII^e siècle sous le nom de Fugeno⁴ qui habitent aujourd'hui la région urbaine du Stanley-pool. Ces peuples ont pour la plupart d'entre eux adopté le parler des Kongo et on fini par fusionner avec les Kongo-Laadi qui est un sous- groupe kongo.
- les Abeti (Mbéti) occupant le nord –ouest de la cuvette congolaise. Ce peuple se rencontre des deux côtés de la frontière du Congo et du Gabon ;
- les Nzabi, les Nsangu, les Yaka, les Teke-Laali, les Ambamba sont des sous-groupes teke des régions sud occidentales. On les rencontre principalement dans les régions de la Lékoumou et du Chaillu à cheval sur les Etats du Congo et du Gabon.

Tous ces différents sous groupes teke gardent de profonds liens socioculturels bien que leurs parlers paraissent des variétés d'une même langue. Il faut compter, mais à tort comme faisant partie des *küküa*, les *tswa* (pygmées) qui partagent le même territoire qu'eux.

Depuis des temps très anciens, ils s'étaient regroupés à *mbami* qu'ils appellent *Onkilandaka*⁵, le monde des problèmes, sur le cours moyen de la Mpama. En fait, c'est la Mpama qui s'appelle différemment *mbami* à sa source, *mpani* en son cours moyen et *mpama* sur le reste de cours jusqu'à sa confluence avec l'Alima.

⁴ Obenga Dzalé, 1969, « le Royaume de Makoko », Présence Africaine p.30

⁵ E.O. n° 2 du 5 Aout 2008 au village pygmée situé après la Mpama .Ce nom porté par leur campement a été donné par un agent de l'administration Sébastien Ntsambi parti en 1967 pour une campagne de recensement. S'étant renseigné sur le site de l'ancien campement, les pygmées lui apprirent que celui-ci avait subi plusieurs déplacements suite à la succession de décès. Un décès enregistré en milieu pygmée occasionne immédiatement le déplacement du campement. Ainsi conclua t-il que leur monde était un monde à problèmes votre campement, avait-il déclaré s'appellera désormais *Onkilandaka* , le monde des problèmes .

La Mpama porte de ce point de vue plusieurs appellations comme l'est la Bouenza qui s'appelle Nduo à la source dans les monts Ntalé et mbouya-mpika⁶, Bouensa (notre Bouenza) dans le département de la Bouenza, Niari dans le département du Niari et Kouilou après le Mayombe.

Comme tous les groupes humains, les Pygmées *Atswa* ont de la prédilection pour les points d'eau. C'est pour cette raison que souvent, leurs campements se trouvent placés à proximité des cours d'eau. Leur mode de vie basé sur l'exploitation des ressources des fleuves, des rivières et des marigots de forêt les contraint à ne se fixer qu'à des endroits de ce type.

Leur installation aujourd'hui le long de la route par exemple après la rivière mpama où ils sont établis relève de la volonté de l'autorité publique désireuse d'assurer un contrôle sur eux, en vue de leur intégration progressive dans la société congolaise.

⁶ P. Vennetier, 1996, *Géographie du Congo-Brazzaville*, Paris, Gautier, Villars, 161 p.

II-PROBLEMATIQUE

L'intervention de la colonisation sur la société küküa redéfinie en fonction des intérêts du colonisateur n'avait véritablement pas coupé les Küküa de leur tradition, surtout pas dans le domaine de la médecine. Les Küküa ont retenu de leurs ancêtres que dans la nature, tout est force, et toutes les herbes, bref tous les éléments de la nature possèdent chacun une force qu'il importe de connaître afin d'en tirer bénéfice. C'est ainsi que les Küküa ont développé une connaissance impressionnante de leur environnement naturel.

Ce travail décrit, examine et analyse le contexte socioculturel d'apprentissage, d'appropriation de la science du *ngaa*, celui qui connaît et qui soigne aussi.

Mais il affirme en même temps l'existence d'un monde auquel il accède grâce à la possession de pouvoirs particuliers supranaturels. Pourtant d'après la tradition, les Küküa n'auraient jamais développé un tel savoir médical. Il nous faut alors remonter aux origines de la médecine küküa.

Les pygmées, leurs voisins, qui ont de leur environnement naturel une connaissance fabuleuse ne sont pas loin. Remonter la piste des relations des Küküa avec ce peuple résoudrait peut-être l'énigme. Le Pygmée en effet est un merveilleux médecin et pour la connaissance de la nature qui est le fondement de la médecine küküa aucun groupe humain d'Afrique centrale ne peut rivaliser avec lui.

Aux Bantu ils n'auraient pas seulement appris comme le dit un mythe vili le feu, mais la médecine aussi. Certes, un autre peuple peut avoir appris la médecine aux Küküa qui lui-même probablement n'en aurait rien su sans les Pygmées que bien des mythes placent au fondement de la civilisation Bantu.

Il existe aussi bien chez les Bantu que chez les Pygmées des contes et des récits ou mythes qui montrent les pygmées apportant aux Bantu bien des éléments de leur civilisation. Les pygmées inventeurs du feu et initiateurs des Bantu en matière d'arts, oui, en matière de médecine aussi oui. L'enseignement du maître au savoir limités s'arrête là sans raison connues .Le Pygmée héros civilisateur : les Bantu sont unanimes sur la question.

D. Ngoïe –Ngalla rapporte un conte Bantu (vili) sur l'origine du feu :

*muntu y mbasu : muntu u ba mu nsitu wa bitebi ;
mu bongo u ba yi kisisi ki mbasu mu tu –tsieti. Wa
kwisa ku kwiba bitebi. Mubongo ku kuma ntinu
Kisisi ki mbasu kia bwa. Muntu wa bonga kisisi ki
mbasu, wa vanga mbasu. Wa mona buni twa
bakila mbasu.*

Traduction :

*L'homme et le feu. Un homme se trouvait en forêt
dans sa bananeraie. Arrive un pygmée, un tison à
la ceinture. Il venait pour voler des bananes.
L'homme se met à ses troussees. Le tison tombe. Il
le ramasse et fait du feu. Voilà comment nous
avons eu le feu⁷.*

Ce travail cherche aussi à cerner la perception par les küküa de la maladie et son étiologie dans ce type de société où l'individu n'existe pas sans le groupe. De sorte que la maladie est ici une perturbation de la relation de groupe.

Ce travail décrit naturellement les procédés thérapeutiques auxquels recourt le *ngaa* pour soigner le corps malade, qu'il se refuse d'isoler du grand tout (société) et du groupe auquel appartient le malade.

⁷ D. Ngoïe-Ngalla, 2007, *Les limites géographiques des grandes aires ethniques du Congo précolonial*, Paris, Bajag-Meri, p.84.

Plus loin, ce travail cherche à savoir comment le *ngaa* opère pour poser son diagnostic.

Ce travail examine enfin les rapports de ces médecines traditionnelles *küküa* avec la médecine biomédicale ou moderne, leurs points de rupture et de convergence.

III- METHODOLOGIE

Pour réaliser ce travail nous avons consulté de nombreuses sources :

- sources orales ;
- sources écrites ;
- sources iconographiques ;
- sources cartographiques :

1. Les sources orales

Elles nous ont permis de recueillir des informations précieuses. Précieuses dans une société où l'essentiel des savoirs et des connaissances est conservé dans la tradition orale.

Les sources orales utilisées pour la réalisation de ce travail sont le résultat d'enquêtes de terrain.

Nous avons effectué deux missions d'enquête sur le terrain.

Les contacts avec nos interlocuteurs de Brazzaville sont restés permanents pour des raisons de proximité et surtout pour le fait qu'à Brazzaville habitent certains de nos dépositaires de la tradition küküa.

La première mission a été effectuée au mois d'Août 2008 et la seconde au mois de Février 2009.

Au mois d'août 2008, nos enquêtes ont été menées d'abord à Djambala dans les quartiers de Kinkouara et Angounou abritant les populations originaires du plateau küküa.

Nous avons ensuite sillonné la zone de Djambala à la rivière Mpama jusqu'au village tège situé après la rivière Mpama.

Au cours de la deuxième mission, nos recherches nous ont conduit au village Nkami. Elles se sont poursuivies à Ngouloukila, Kébara sur l'axe Ngouloukila –Akana. D'autres enquêtes complémentaires ont été menées à Lékana centre, à Lagué et à Tchoumou. La plus grande étendue du territoire küküa a été ainsi couverte.

Notre questionnaire portait sur :

- l'identification du groupe küküa, la perception de la maladie par lui, les protocoles thérapeutiques utilisées pour parvenir à la guérison, les différentes plantes médicinales des pays küküa ;

- l'apport en connaissances médicales des *Tswa* (Pygmées) et d'autres voisins immédiats comme les Tège, les Anzyziu, les Teke-Laali, les Angungwel, les Mbosi ;

- Les changements constatés au plan sanitaire chez les Küküa contemporains,

- Le rôle du *ngaa* dans la société küküa.

Sur le terrain nous avons interrogé des informateurs dont la liste est produite ci-dessous. Confère infra page 327. Le tout dans le prolongement de celles que nous avons menées en 2005 -2006 dans le cadre de nos recherches en vue du Diplôme d'Etude Approfondie (DEA).

Nos recherches nous ont aussi conduit à Kinshasa en République Démocratique du Congo où nous avons été aussi retenu pour animer un séminaire doctoral à l'université de Kinshasa dans le cadre de la session doctorale de l'Ecole de Santé Publique organisée conjointement avec l'Ecole

des Hautes Etudes en Sciences Sociales de Paris (EHESS) sur le thème : Santé et développement : apport des sciences sociales.

Notre séminaire au cours de cette session doctorale avait porté sur le thème ci-après : Médecine traditionnelle et société en pays teke-küküa de 1880 à 1960.

Il avait suscité un grand intérêt auprès de nombreux intervenants et chercheurs venus de France et d'autres pays africains. Toutes leurs contributions ont été pour nous très utiles dans l'élaboration et la rédaction de cette thèse.

Nous avons aussi rencontré des chercheurs du Gabon œuvrant dans le domaine de la médecine traditionnelle étant donné que les populations Teke, Kongo, Ngala se retrouvent au Congo -Brazzaville, au Congo-Kinshasa et au Gabon. Cette recherche et surtout ces différents échanges nous ont aidé à répertorier un certain nombre de documents portant sur l'anthropologie de la maladie chez les peuples de l'Afrique centrale et partant la place de cette médecine pour les populations, surtout rurales.

Au cours de nos différentes enquêtes, notre démarche a consisté d'abord à interroger tous les informateurs âgés qui sont bien au fait de leur tradition küküa et des informateurs relativement jeunes mais qui affirmaient bien connaître leur tradition.

Dans la population des *ngaa* nous avons retenu un échantillon de vingt.

Étant küküa et parlant la langue Kiküküa, nos enquêtes s'en sont trouvées facilitées.

L'entretien se déroulait selon deux procédés alternés :

- Entretien libre ;

- Entretien dirigé.

Nous nous sommes heurté à certaines difficultés liées à tout travail de terrain, comme par exemple celui de certains anciens qui préféreraient se taire que de dévoiler les secrets de leur science, car pour eux répondre à certaines de nos questions reviendrait à briser les interdits et lois dont ils sont les dépositaires et les gardiens jaloux. Nonobstant ces difficultés et grâce à la conjugaison des méthodes et moyens adaptés d'enquête nous avons pu recueillir d'importantes données orales.

Les données collectées ont ensuite été soumises à une critique systématique. Toutes les données ont en outre été confrontées aux éléments issus de l'analyse des sources écrites.

2-Les sources écrites

Le grand souci de ce travail a été de rassembler les sources concernant notre sujet. Il convient de noter que de ce côté, la moisson a été plutôt maigre. Les rares documents relatifs à la société küküia ne traitent pas de façon explicite des questions qui constituent l'objet de cette thèse. Il y est plutôt question de généralités ethnographiques.

A peine, de-ci de-là, de rares documents dans les centres de documentations ci-après :

- la Bibliothèque Universitaire à la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines ;
- la Bibliothèque Nationale à Brazzaville ;
- la Bibliothèque Municipale de Brazzaville ;
- la Bibliothèque de l'Ecole Normale Supérieure de l'Université Marien Ngouabi à Brazzaville ;
- la Bibliothèque du palais du Parlement à Brazzaville ;

- la Bibliothèque du Centre Culturel Français à Brazzaville, actuel Institut Français du Congo ;
- la Bibliothèque de la Société Internationale de Linguistique (SIL-Congo) à Brazzaville ;
- le Centre de Documentation en Sciences Humaines de la Faculté des Lettres et des Sciences Humaines de l'Université Marien Ngouabi à Brazzaville ;
- la Bibliothèque du Centre d'Etudes et de Recherches Chrétiennes (CERC) à Brazzaville ;
- le Centre des Archives Nationales du Congo à Brazzaville ;
- le Centre d'Informations des Nations Unies à Brazzaville ;
- les Archives du Ministère de la Santé et des Affaires Sociales à Brazzaville ;
- les Archives Départementales des Plateaux à Djambala ;
- les Archives du district de Lékana.

Cette documentation est répartie en deux catégories :

- la première catégorie comprend les ouvrages généraux ;
- la deuxième comprend les ouvrages spécialisés.

Dans les ouvrages généraux, les ouvrages du Dr Aujoulat, *Santé et développement en Afrique*⁸, l'auteur y fait état des politiques de santé publique élaborées par les Etats Africains au lendemain de leur indépendance politique. Cet ouvrage nous a amené à comprendre les raisons de la mise à l'écart de la médecine traditionnelle au profit des soins de santé moderne ;

D'Almeida, dans *l'Afrique et son médecin*⁹, souligne l'importance des guérisseurs dans les sociétés africaines. Cet ouvrage nous a permis de saisir le

⁸ Dr L. P. Aujoulat, 1969, *Santé et développement en Afrique*, A. Colin, Paris, 285 p.

⁹ Dr Th. D'Almeida, 1974, *l'Afrique et son médecin*, éd. Clé, 210 P.

rôle que jouent les tradipraticiens dans le traitement des différentes pathologies qui affectent les populations africaines surtout en milieu rural.

Le Père Hegba quant à lui évoque dans son ouvrage *Croyance et guérison*¹⁰, les problèmes de foi et de guérison dans la société africaine.

Ollandet Jérôme, dans *Les Contacts Teke-Mbosi*¹¹; et Ewani François, *Recul et Stabilisation Teke*¹² nous ont aidé à comprendre le rapport entre l'alimentation et la santé chez les Küküa et leurs relations d'échanges avec les Kongo et les Ngala.

Les travaux des auteurs tels que Léhuard Raoul, *Les Arts Batékés (Congo-Zaïre-Gabon)*¹³; Ndinga Mbo Abraham Constant « Techniques et Environnement: le cas du monde teke avant le XIX^e siècle »¹⁴; Friedmann, *Les guérisseurs, Splendeurs et Misères du don*¹⁵, nous ont aussi permis de faire un inventaire des emprunts culturels entre divers groupes ethniques du Congo. Les Küküa y jouent un rôle tampon non négligeable dans les circuits commerciaux entre Teke et Mbosi.

Pour nous situer dans une approche pluridisciplinaire, nous avons aussi eu recours aux travaux de spécialistes d'autres disciplines comme l'Anthropologie médicale, la Sociologie, la Psychanalyse, la Botanique, la Philosophie et la médecine.

Dans le domaine de l'Anthropologie médicale, nous avons consulté la thèse de François Laplatine : *Anthropologie de la maladie : Etude*

¹⁰ P. Hegba, 1972, *Croyance et Guérison*, éd. Clé, Yaoundé, 192 p.

¹¹ Jérôme Ollandet, 1981, *Les Contacts Teke-Mbosi*, Thèse de Doctorat de 3e Cycle, Université Paul Valéry, Arts et Lettres, Langues et Sciences Humaines, 581 p.

¹² F. Ewani, 1979, *Recul et Stabilisation Teke (Congo)*, Thèse de Doctorat de 3^e cycle, Paris HESS, 640p.(ronéo)

¹³ R. Léhuard, 1986, *Les Arts Batékés (Congo-Zaïre-Gabon)*, collection Arts d'Afrique Noire, Arnouille, France, 420 p.

¹⁴ C.A Ndinga Mbo, 2001, « Techniques et environnement : Le cas du monde Teke avant le XIX^e siècle » in *cahiers d'histoire et d'Archéologie*, Université Omar BONGO n° 3.

¹⁵ D. Friedman, 1981, *Les guérisseurs. Splendeurs et misère du don*. Paris, Editions A.M. métallé.

*ethnologique des systèmes de représentation étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*¹⁶; l'article de Jean Charles Sournia de l'Académie de médecine et de la société internationale d'histoire de la médecine sur « l'homme et la médecine »¹⁷, Wagner Alain, « Médecines traditionnelles » dans *Les peuples Bantu, migrations, expansion et identité culturelle* sous la direction scientifique de Théophile Obenga¹⁸.

Toutes ces études nous ont permis de comprendre qu'il est possible d'articuler une ethnologie de sensibilité médicale et une Anthropologie générale de la maladie. Dans le domaine de la sociologie, les ouvrages de Cureau, *les sociétés primitives de l'Afrique équatoriale*¹⁹ nous ont été d'un réel apport.

Tonda Joseph, *Le mal, le désordre et l'ordre social dans les systèmes sociaux lignagers d'Afrique centrale*²⁰, Koumabila Abougawe, *La place du devin guérisseur dans la société Africaine traditionnelle*²¹; ces études nous ont aidé à comprendre pourquoi le cadre du traitement d'une maladie est constitué en milieu traditionnel par le groupe du patient. A partir de ces études, nous avons approfondi nos recherches sur les origines sociales du trouble appréhendé intuitivement par chacun aujourd'hui ainsi que sur les détails cliniques des perturbations individuelles relatives au hiatus présenté par les modèles identificateurs entre eux.

¹⁶ F. Laplatine , 1986 , *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentation étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine* , Paris , Payot 420 p.

¹⁷ J.C. Souria , 1980 , « l'homme et la maladie », in *Médecine Populaire d'hier et d'aujourd'hui* , Paris , Maison neuve et Larose.

¹⁸ , 1989 , Théophile Obenga (sous la direction de) *Les Peuples Bantu . Migrations , Expansion et Identité Culturelle* , Paris , L'Harmattan , TII , 598p.

¹⁹ Cureau Dr A. 1912 , *Les Sociétés Primitives de l'Afrique Equatoriale* , Paris , A. Colin , 420p.

²⁰ J. Tonda , 1983 , *Le mal , le désordre et l'ordre social dans les systèmes sociaux lignagers d'Afrique centrale* , Thèse de Doctorat de 3^e cycle , Université des Sciences Sociales de Grenoble , 458 p.

²¹ R.Koumabila-Abougawe , 1985, « La place du devin guérisseur dans la société Africaine traditionnelle » in la *Semaine Africaine*, n°1619 ,p .6-7.

Dans le domaine de la botanique, nous avons consulté les ouvrages ci-après : René Chenu, *Plantes Médicinales Tropicales et du Congo*²²,

Pierre Saulnier, *Plantes médicinales et soins en Afrique : Manuel d'utilisation*²³, Lesley Bremness, *Plantes Aromatiques et Médicinales*²⁴ ;

Penelope Ody, *Les Plantes Médicinales : Encyclopédie Pratique*²⁵;

Vansina Jan, *Finding food and history of precolonial equatorial Africa: a Plea*²⁶; Peeters, « *Pharmacopée et médecines traditionnelles* »²⁷.

Tous ces ouvrages et articles nous ont permis de faire un inventaire des bio ressources faites de denses connaissances traditionnelles et d'un important trésor végétal qui renferme plusieurs espèces végétales et drogues médicinales utiles pour la guérison de plusieurs pathologies courantes dans les pays tekeküküa et du Congo.

Pour les travaux de Philosophie, nous avons consulté l'ouvrage du Père Placide Tempels, *La Philosophie Bantoue*²⁸. Au centre de la théorie du père Tempels, le concept de force vitale, une énergie universelle, omnipotente, autour de laquelle tournent toute pensée et toute activité.

La loi de cette pensée est la suivante : la vie doit être vécue en force, seule la force agissante est l'être et l'être est force. Les autres concepts s'intègrent organiquement à celui de la force vitale. Le développement vital signifie que l'être peut devenir plus fort ou plus faible. L'effort essentiel du Bantu est donc consacré à acquérir et à posséder beaucoup de force.

²² R. Chenu, 1980, *Plantes médicinales Tropicales et du Congo*, Paris, Sépia, 320 p.

²³ P. Saulnier, 1999, *Plantes Médicinales et Soins en Afrique: Manuel d'utilisation*, Paris, Sépia, 128p.

²⁴ Lesley Bremness, 1999, *Les Plantes Aromatiques et Médicinales*, Kysdo, Bordas, 304 p.

²⁵ Penelope Ody, 2001, *Les plantes Médicinales : Encyclopédie pratique*, Paris, Sélection du Reader digest, 240p.

²⁶ J. Vansina. "Finding food and history of precolonial equatorial Africa: a Plea" in *African Economic History* n° 7.

²⁷ A. Peeters, « Pharmacopée et médecines traditionnelles » in *Journal de l'Agriculture tropicale et botanique Appliquée* n°105.

²⁸ P. Tempels, 1948, *La Philosophie Bantoue*, Paris, Présence Africaine, p.p.30-31

Cet ouvrage nous a paru utile dans cette partie sur la structure de l'être du *mntu* chez lui et son lien avec la maladie est que c'est lorsque l'équilibre de cette structure est atteinte que l'on tombe malade.

En médecine nous avons consulté *le Quid 2008*, l'ouvrage de René Labusquiere, *Santé Rurale et Médecine Préventive en Afrique*²⁹, Lapeysonnie, *La Médecine Coloniale Mythes et Réalités*³⁰. Ces travaux nous ont aidé à comprendre que par nature la médecine est historique, car à une médecine qui s'efforce à la précision et à la logique expérimentale se greffent toujours des pratiques tirées du fond des âges qui mêlent illuminisme, religiosité.

Les fervents des médecines « parallèles » sont aussi nombreux qu'aux temps d'Hippocrate le raisonneur.

Certaines affections types posent toutes aujourd'hui des problèmes de santé publique, répondant au postulat de Jamot qui limitait son action à celles contre lesquelles on pouvait lutter comme le souligne Labusquiere.

La seconde catégorie de sources comprend les sources écrites que nous pouvons classer en deux groupes :

Les sources écrites d'origine européenne et les sources écrites d'origine congolaise.

Parmi les sources d'origine européenne imprimées portant sur l'histoire des Teke-Küküa et leur civilisation, pour le XVIIIe siècle, l'ouvrage d'Olivier Dapper, *description de l'Afrique* contenant des noms, la situation et les confins de toutes ses parties avec des cartes des Etats, provinces et villes ainsi que des figures de taille douce. Cet ouvrage a contribué à la datation de

²⁹ R. Labusquiere, 1979, *Santé Rurale et Médecine Préventive en Afrique*, Librairie Le François, PARIS, 437 p.

³⁰ Lapeysonnie, 1988, *Médecine Coloniale mythes et réalités*, Paris, Ed. Seghers , 310 p.

certains phénomènes anciens chez les Teke en général et les küküa en particulier.

Pour le XIX^e siècle, l'ouvrage d'Henri Brunschwig, *Brazza, l'explorateur et les traités Makoko 1880-1882*, nous retenons surtout le cahier de voyage de De Brazza et ses compagnons sur le plateau küküa.

Les sources du XIX^e siècle concernent essentiellement la deuxième moitié du siècle. Elles traitent de l'arrivée des explorateurs et de leur pénétration à l'intérieur des terres. Ces explorateurs ont produit d'importantes descriptions ethnographiques liées aux us et coutumes des sociétés traditionnelles. Ces descriptions ethnographiques et ces rapports sont révélateurs de l'organisation sociopolitique et économique des peuples d'Afrique avant la période coloniale.

Trois sources essentielles peuvent être mentionnées pour cette période :

- la première est le rapport de Pierre Savorgnan De Brazza ;
- la deuxième est l'ouvrage de Charles Dechavanes, avec De Brazza intitulé *Souvenirs de La Mission de l'Ouest Africain 1883-1886*³¹
- la troisième source est l'ouvrage de Léon Guiral³², *le Congo-Français du Gabon à Brazzaville* dans lequel l'auteur fait quelques observations intéressantes de certaines coutumes küküa mais qui restent à nuancer.

Ces documents nous donnent certes de précieux renseignements mais ne permettent pas une connaissance profonde du monde teke en général et küküa en particulier avant la période coloniale.

Pour le XX^e siècle, les ouvrages ci-après :

³¹ C. Dechavanes et De Brazza, 1886, *Souvenirs de la Mission de l'Ouest Africain*, Plon, 378 p.

³² L. Guiral, 1889, *Le Congo-Français du Gabon à Brazzaville*, Paris, Plon, 322 p.

- Gilles Sauter, *De l'Atlantique au Fleuve Congo, une géographie du sous développement*³³. Cet ouvrage fait ressortir la relative importance de la densité de la population des küküa et leurs anciens circuits commerciaux ;
- Pierre Bonnafé, *Un Aspect Religieux de l'Idéologie Lignagère. Le Nkira des kukuya du Congo-Brazzaville*³⁴. Etude importante qui montre la nature de la gémellité chez les küküa et surtout la thérapeutique à appliquer quand les enfants jumeaux tombent malades ;
- Pierre Bonnafé, *Histoire Sociale d'un Peuple congolais*³⁵. *La Terre et ciel* qui est une synthèse de plus de vingt cinq ans de travaux effectués par l'auteur sur la société küküa. Ces travaux nous ont beaucoup aidé car ils se présentent pour nous comme les plus pertinentes des études en milieu küküa.

Un autre ouvrage du même auteur qui nous a aidé à comprendre le monde küküa est intitulé *Nzo Lipfu, idéologies de la lutte Sociale sur le plateau kukuya*³⁶.

Dans la collecte des sources écrites européennes, nous avons aussi pris en compte :

- les Archives Nationales à Brazzaville ;
- les Archives du Ministère de la Santé et des Affaires Sociales à Brazzaville ;
- les Archives départementales des Plateaux à Djambala ;

³³ G. Sauter, 1966, *De l'Atlantique au Fleuve Congo, une géographie du sous développement*, République du Congo, République Gabonaise, Paris La Haye, Mouton et Cie, 2 volumes.

³⁴ P. Bonnafé, 1969, *Un aspect religieux de l'idéologie lignagère. Le nkira des küküya du Congo-Brazzaville*, Paris, Laboratoire de sociologie et de géographie africaines, L. A., n°94, doc. 1, 106p.

³⁵ P. Bonnafé, 1987, *Histoire Sociale d'un peuple congolais. Livre I . La terre et ciel*, Paris, Ed. de l'ORSTOM, n°28 , 496p.

³⁶ P. Bonnafé, 1978, *Nzo lipfu: le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau koukouya* . Univ. de Paris X, Nanterre , Laboratoire d'ethnologie , Recherches Oubanguiennes 5, 345p.

- les Archives locales de Lékana.

Au niveau des Archives Nationales, nous avons consulté la série GG440 : Rapports sanitaires des circonscriptions adressés au chef de service de Santé du Moyen-Congo 1921-1922 -Trypanosomiase : Prophylaxie générale.

La série GG442 : Note relative au décret du 18 Janvier 1928, créant un service spécial de la Trypanosomiase en AEF – Projet de Budget du Service Spécial de Trypanosomiase, 1928.

La série GG443 : Rapport Annuel de 1929 sur la Trypanosomiase : Lutte contre la maladie du sommeil, 1930.

La série GG457 : Ravitaillement en denrées alimentaires du Moyen – Congo en 1946.

Quant aux Archives du Ministère de la Santé et des Affaires Sociales à Brazzaville, nous nous sommes intéressé au décret n° 82-228 du 9 Mars 1982 portant réorganisation du Ministère de la Santé et des Affaires Sociales dans le quel nous avons retrouvé les attributions de la direction de la Médecine Curative comprenant les services suivants :

- le Service des Hôpitaux et Centres Médicaux ;
- le Service de Santé de base ;
- le Service de la Médecine Traditionnelle.

Dans les Archives départementales à Djambala, extrêmement pauvres nous avons consulté le calendrier historique sur une page dactylographiée de la région qu'on trouve par ailleurs dans les études de Bastiani (1957) et de Crapuchet (1982).

La plupart de ces Archives sont essentiellement constituées des différents registres d'Etat Civil de Djambala. Registres constitués d'actes de mariage, de naissance et de décès ainsi que des certificats de vie et d'entretien.

Les documents annexes à ces registres sont constitués de procurations, de certificats de parenté et d'hébergement, de certificats d'hérédité, de registres de déclaration de naissance et de décès ainsi que des registres de recensement. Tous ces documents sont rangés dans une armoire et ne concernent pas de façon directe notre étude. Ils sont utiles pour l'histoire démographique.

Les autres Archives consultées ce sont les registres des patients dans le centre de santé visité, principalement l'hôpital de Djambala.

Ces Archives se résument en des éléments statistiques utiles à l'analyse de l'évolution démographique, des taux de natalité et de mortalité

Les Archives locales de Lékana ne représentent pas grand-chose, elles sont mal conservées. Nous y avons trouvé quelques fragments de documents dont :

- un document sur l'histoire du quartier I Mfoa de Lékana ;
- la liste des chefs de PCA et de districts ayant dirigé le poste de Lékana de 1953 à 1985 sur une page dactylographiée ;
- la liste nominative des membres du conseil des tradipraticiens du district de Lékana.

Un texte sur les résultats du recensement de la population globale des villages du district de Lékana des années 1974 - 1992, les années antérieures sont détruites. Une fois de plus, ces documents n'ont pas apporté grand-chose à notre étude, mais peuvent toujours servir à l'histoire démographique. Les

sources d'Archives sont limitées. Ces sources, même lorsqu'elles existent, sont mal conservées. On l'a vu au centre de documentation de Lékana et nous pouvons rejoindre ici Abraham Constant Ndinga Mbo :

Dans la plupart de nos enquêtes menées au Congo de 1971 à 1991, nous avons souvent trouvé les documents de ces Archives trempés par les pluies et presque tous consommés par les termites, donc dans un piteux état qui ne permettait pas d'en tirer profit d'une manière satisfaisante.

Une opération de sauvegarde de toutes nos Archives régionales et de districts s'impose aujourd'hui.

Le cas le plus scandaleux, devenu historique, est l'autodafé organisé en 1964 à Fort-Rousset (aujourd'hui Owando) par une autorité politique de la région, un certain Ngampika, « au fin de faire disparaître par là les Européens et leur colonisation ». Nous devons à maître Jacques Okoko les rares Archives encore disponibles à Owando : Il avait dû intervenir vigoureusement avant la fin du crime³⁷.

S'agissant des sources écrites congolaises, nous avons eu recours aux travaux de :

Emmanuel Adzou, *Le Traitement Social du corps Humain chez les küküia (Teke du Congo)* Thèse de doctorat unique³⁸. Ce document nous a fourni des renseignements d'une façon générale sur les téké Küküia. Il nous a paru assez important surtout dans ses parties liées à la maladie et à la santé en milieu küküia.

L'ouvrage de Michel Ngangouba intitulé *Recherches ethno-historiques sur le plateau koukouya*³⁹, nous a été aussi d'un apport considérable. En effet, cette étude se présente comme une esquisse historique du plateau küküia. Elle

³⁷ A. C. Ndinga Mbo, 2003, *pour une histoire du Congo-Brazzaville, Méthodologie et Réflexions*, Paris, L'Harmattan, 306 p.

³⁸ E. Adzou, 1989, *Le Traitement Social du corps Humain chez les küküia (Teke du Congo)*, Thèse de doctorat unique, PARIS, 479 p.

³⁹ M. Ngangouba, 1976, *Recherches ethno-historiques sur le plateau koukouya*. Mémoire de maîtrise d'histoire, Université Marien Ngouabi de Brazzaville, 220p.

nous a aidé en ce sens qu'elle ressort de façon importante les coutumes küküa à travers les rites de la naissance, les scarifications chez les küküa, la taille des dents et les rites funéraires.

Gampaka-Likibi, *Première approche archéologique du plateau koukouya*, qui constitue un bon début de réflexion sur l'analyse de quelques objets anciens collectés sur le plateau küküa.

Laurent Ngouolali, *Les Relations entre les Teke du Plateau kukuya et les Pygmées Batswa du XVIIIe siècle à nos jours* et l'Article de Zéphirin Sah intitulé *Les échanges entre les küküa et les Pygmées sur le plateau küküa*, ces travaux nous ont été aussi d'un grand intérêt dans la connaissance des relations qui ont existé entre les Pygmées considérés comme les aborigènes de ce pays et les küküa qui deviendront leurs *mpfumu* ou patrons. Nous y avons tiré des connaissances sur la manière dont étaient articulées les relations, leur forme et leur nature.

L'article de Marcel Ibalico, « origine des noms Batéké » a été aussi consulté à titre comparatif et surtout pour éviter de confondre les systèmes de nomination de l'enfant chez les Afun (Teke de Brazzaville) et chez les Küküa.

Un autre article de Marcel Ibalico qui nous a aidé est celui qui est intitulé la Thérapeutique en fonction des noms. Article qui explique comment est attribué un nom à un patient pour juguler définitivement la maladie dont il souffre.

Toutes les sources écrites auxquelles nous avons recourues ont été soumises à une analyse historique. Nous avons procédé de la manière suivante pour le traitement de toutes ces sources.

D'abord au niveau de la technique de recherche et de traitement des données, nous avons pratiqué la double critique externe et interne :

- la critique externe qui permet d'apprécier la source et l'authenticité des documents ;
- la critique interne qui permet d'apprécier l'exactitude, la sincérité et la crédibilité des faits rapportés dans ces documents.

Nous avons en outre confronté les documents écrits afin de retenir les points d'accord et les points de divergence sur le sujet.

Après ce travail d'analyse, nous avons fait la synthèse des données dont celles de l'internet et retenu des hypothèses et des éléments utiles à la rédaction de cette thèse.

Sur internet nous avons visité les sites ci-après :

[http : //www.aip.ci/indexl...](http://www.aip.ci/indexl...) du 5 Sept. 2011 : *les acteurs de la médecine traditionnelle veulent être associés à la prise en charge des patients en Afrique.*

<http://www.lobservateur.cd/index> du 5sept. 2011: *célébration aujourd'hui de la journée de la médecine traditionnelle.*

[http://www. afro. who. int/en/burundi/press-marterials/1747-5eme-journee-africaine-de-l. . .](http://www.afro.who.int/en/burundi/press-materials/1747-5eme-journee-africaine-de-l...) du 5 sept. 2011 : *5^{eme} journée africaine de la Médecine Traditionnelle « Recherche et Développement des médicaments issus de la Médecine Traditionnelle ».*

En dépit de leur apport, les documents écrits n'ont pas été d'un intérêt considérable pour notre travail. Les informations qu'ils nous ont fournies ont été pour la plupart des informations sommaires et fragmentaires sur le sujet. Certains traitent des questions liées à l'étude mais de façon allusive. Cette étude est pour beaucoup le résultat de nos enquêtes de terrain.

Toutes ces sources ont été utilisées de façon croisée avec les sources orales pour produire cette thèse dont nous présentons les différentes parties.

IV-Plan de l'étude

Après l'introduction générale, la thèse comprend trois parties faites de chapitres :

- la première partie présente le pays et ses habitants. Cette partie comprend deux chapitres qui portent essentiellement sur la connaissance de l'environnement des Küküa. Le premier chapitre porte sur le pays et les hommes ;
- le deuxième chapitre analyse le système de parenté et l'organisation sociale des Küküa ;
- la deuxième partie traite de la perception de la maladie dans la société küküa.

Elle comprend deux chapitres :

- le premier chapitre porte sur l'interprétation de la maladie dans la société küküa;
- le deuxième aborde le rôle du *ngaa* dans la société teke et la science des simples.
- la troisième partie examine la médecine küküa face à la modernité.

Elle comprend aussi deux chapitres :

- le premier chapitre porte sur la médecine küküa persécutée.
- le deuxième chapitre regarde la question de l'apport de la médecine teke-küküa dans le système de santé congolais.

Chaque partie se referme par une conclusion partielle qui fait la synthèse des résultats obtenus. Suivent la conclusion générale de la thèse ainsi que la bibliographie et les sources.

PREMIERE PARTIE

LE PAYS ET SES HABITANTS

Dans cette première partie, nous présentons le pays des Küküa, leur organisation sociale et leur système de représentation du monde.

La plus grande partie du pays küküa est couverte d'une végétation plus ou moins clairsemée qu'on appelle « savane ». Sur l'ensemble de la région, la savane l'emporte de beaucoup sur les forêts. Les forêts y sont de taille faible et de distribution inégale. Les habitants des savanes küküa sont redevables des produits de leur environnement végétal, non seulement par l'usage très fréquent qu'ils en font pour guérir les maladies, mais encore pour le chauffage, la cuisine, l'artisanat et la construction. Il n'est donc pas surprenant que le vocabulaire des Teke-Küküa soit particulièrement abondant pour désigner les arbres et les plantes de leur milieu.

Le pays Küküa présente un paysage singulier. Dans ce pays, on peut rêver, les yeux ouverts, d'une géographie qui ne serve pas à faire la guerre comme l'affirme Pierre Bonnafé dans son ouvrage *Histoire Sociale d'un peuple Congolais, la terre et le ciel*.

La démographie d'un pays dévoile comment les groupes humains se sont insérés et reliés dans leur environnement. Dans cette partie nous montrons aussi comment les Küküa se sont adaptés à cet environnement.

La société küküa est organisée de façon à gérer les différents aspects de la vie de l'individu, de la naissance à sa mort. Rien ne peut ni surprendre, ni étonner ; toute circonstance à venir est déjà prévue dans le système de relations et régulations sociales. Toutes les relations sociales peuvent être comprises et interprétées par le système de parenté, qui a priori, paraît à la fois simple et complexe. La nature du village dans la société küküa est fonction des rapports sociaux entre les différents membres qui forment cette communauté de vie.

LE SOUS GROUPE KÜKÜA DANS L'ESPACE TEKE DU CONGO

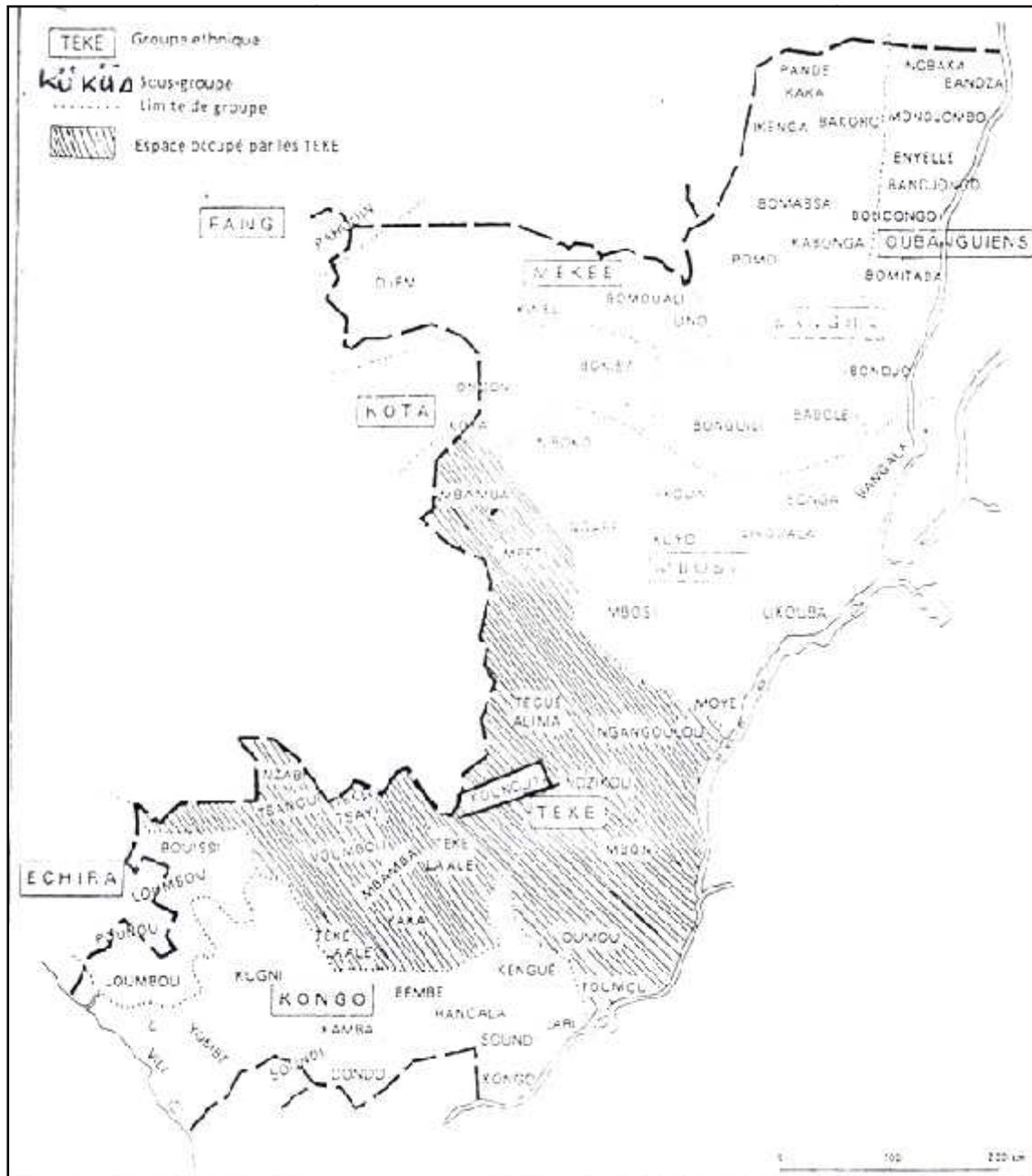


Figure 1 : Les Küküa dans l'espace teke du Congo

Source : INRAP, 1976, *Géographie de la République Populaire du Congo*, Paris, Edicef, p.21.

Le plateau küküa dans le Congo



Figure2 : Localisation de la région d'étude (le plateau Küküa) Ech. 0 _____ 50 _____ 100Km .carte actualisée par nous . SOURCES : DGGT

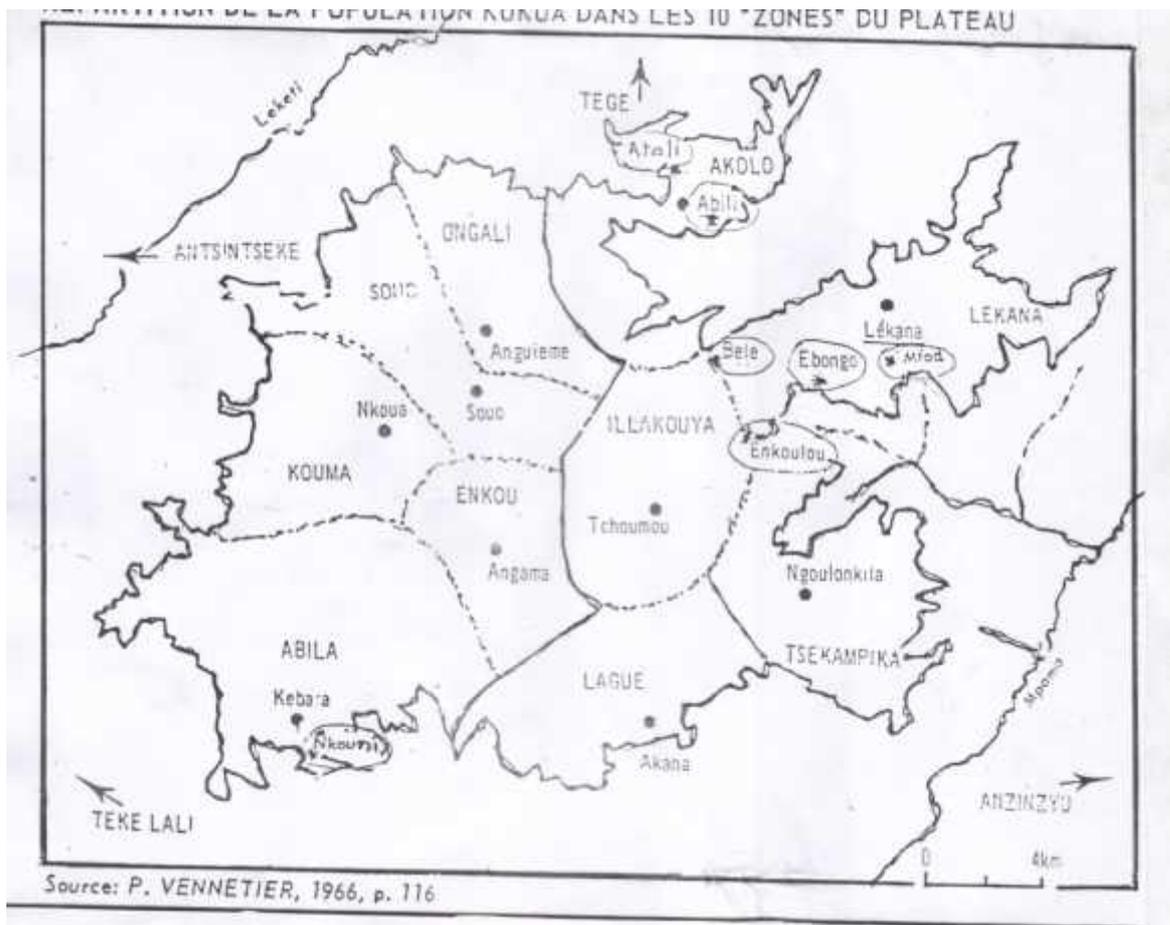


Figure 1 : répartition de la population küküa dans les dix zones du plateau

CHAPITRE I : LE PAYS ET LES HOMMES

I- LE PAYS

Le plus petit, et cependant le plus peuplé des quatre plateaux teke, le pays des Küküia est constitué d'un plateau, le quatrième et le plus haut avec 86m d'altitude. Ce plateau est arrosé par la *Liyoko*, la *Nzalinké*, la *Diélé*, la *Mvili*, leurs confluent la Mpama et la Lékéty ces deux derniers profondément encaissés.

Le plateau küküia s'étend entre le 2^e et le 3^e degré de latitude Sud et entre le 14^e le 15^e degré de longitude Est. Avec une superficie de 400 km², il s'étend d'Ouest à l'Est sur 30 km et du nord au sud sur 38 km. Ce plateau présente un relief constitué essentiellement du plateau küküia et la région de la vallée de la Lékéty.

La structure géologique fait alterner surtout deux types de roches : les grès et les sables ocre. Les grès sont imperméables, discontinus, assez rares en surface et dispersés, alors que les sables ocre fournissent de bons sols propices à la culture.

Sa végétation se compose de savanes et de forêts galeries. La plus grande partie du plateau küküia est couverte d'une végétation plus ou moins clairsemée qu'on appelle savane.

On trouve des savanes boisées :

- des savanes arborées ;
- des savanes arbustives et des savanes herbeuses ;
- des savanes à bosquets.

Le climat est subéquatorial, il est caractérisé par deux grandes saisons et une saison sèche. La saison des pluies va d'octobre à mai et la saison sèche de juin à septembre mais coupée d'averses.

Le régime pluviométrique de ce climat varie entre 2000 et 3000 mm d'eau/an. La moyenne d'humidité est enregistré aux mois de février, avril, mai ; juin et octobre. L'humidité reste supérieure à 74%.

Ce pays est subdivisé en 12 sous ensembles appelés *Ntsie* (qui veut dire terre) par les aborigènes : *Ntsie Kua Bibili kwu 'ma Mbièlè*⁴⁰. Ces douze terres sont : Lékana centre, Lagué, Tsékampika, Tchoumou, Abila, Nkouma, Suo, Ongali, Akolo, Akana, Enkou, Atali.

Cette subdivision du territoire en douze *ntsie* est antérieure à la colonisation. Elle remonterait au temps de Mubié, le héros pacificateur.

De ces douze terres sont issus les principaux villages de Lékana comme : Abili, Akolo, Ampaka, Enku, Lagué, Lékana, Lékana-Mbiri, Mbalikayi, Ndzouambani Ndoungoulou, Ntsékampika, Obala, Ognali, Ontourou, Otsalaka, Suo, Tsama, Youlakuya.

Il y a dans cette liste de villages des pays *küküa* quelques particularités comme la terre « Enku » qui a fait l'objet d'une étude par Bernard Guillot intitulée la terre Enku : Recherche sur les structures agraires du plateau *kukuya*⁴¹.

La terre Enku se présente sous forme d'un immense tapis où alternent espaces herbus et forêts-galeries. C'est l'une des subdivisions traditionnelles du plateau *küküa*. Elle constitue un ensemble agricole représentant le quart du sud –ouest du territoire *küküa*.

⁴⁰ E. O. n°3 , La terre *küküa* compte 12 terres

⁴¹ B. Guillot , 1873, *La terre Enku: recherche sur les structures agraires du plateau koukouya (Congo)* , Paris, La Haye , Mouton , 126p.

La médiocrité des sols avait poussé les femmes à inventer d'ingénieuses techniques culturales dont le rendement élevé contraste avec les rendements de l'agriculture spéculative actuelle. On tient peut-être là l'explication à la densité élevée de la population par km².

Les précipitations abondantes, 2200 mm, réparties sur neuf mois, permettent un échelonnement des récoltes sur toute l'année et une distribution des efforts sur deux saisons de culture⁴².

L'habitat est ici dispersé en petits hameaux rassemblés au centre du territoire. Les cultures de première saison sont associées aux champs irréguliers de tabac et de haricot des hommes en forêt appelés *Angunu*, les *mangundu* des Bembe de la bouenza, les parcelles de tracées géométriques de femmes en savanes appelées *bipa*.

Sur la richesse des terres des pays küküa, Pierre Savorgnan De Brazza qui les traversa à la fin du XIX^e siècle en fut frappé par sa richesse fabuleuse :

Le sable est fini. La terre est noire et fertile et le pays plat comme la surface d'un lac.... . Population extrêmement dense, culture soignée
...

Marché toute la journée dans des plantations de manioc et de maïs pas encore formé. Pistaches à demi récoltées, oseille, ngiaca, courges. Autour du village de Obeme⁴³, il y a des plantations de maïs déjà mûr, des plantations de manioc qui commencent dans le village même. J'ai vu des choux, de vrais choux plantés et bien soignés en carré. Quel pays fertile, quel pays heureux ! Pas un petit caillou dans la terre, pas une pierre, pas un monticule. Tout est plat. Des bosquets de palmiers et de palmiers bambous et de plantations partout⁴⁴.

⁴² B. M. Mengho et D. Loumouamou, 2001, "Agriculture vivrière et utilisation du sol" in *Atlas du Congo*, p.42.

⁴³ Obeme : nom du chef de village Kinkuara dans la terre Akolo du nord, Bonnafé p, 1987. *Histoire Sociale d'un Peuple Congolais*. Livre I ciel et terre notes P.131.

⁴⁴ Cette longue citation montre la prospérité constatée par Savorgnan De Brazza à la fin de la période précoloniale : variété de denrées agricoles, continuité du peuplement et aménagement soigné du sol.

II-LES HOMMES

1-Les Bantu

Les Küküa constituent un sous ensemble du groupe teke qui lui-même relève de la grande famille Bantu. La majorité des Küküa se trouve sur le plateau du même nom qui est situé au nord-ouest du Congo non loin de la frontière du Congo avec le Gabon au voisinage du Mont Amaya Mokiti des Tège. Le kiküküa est leur langue, parler teke placé sous la rubrique B77a par Gutthrie⁴⁵.

Aux consultations électorales de 2002, la population adulte en âge de voter était de 22 000 habitants. Elle représente à peu près le quart de la population totale küküa. Les Küküa du terroir sont installés sur cet espace depuis une date très ancienne. Les Küküa que nous avons interrogés affirment que leurs ancêtres ont toujours occupé la région qu'ils habitent. Ils sont là depuis que *Nzami*, Dieu a créé l'univers. Ce qui est un argument qu'on rencontre dans toutes les communautés culturelles qui se donnent la légitimité de l'occupation de leur sol par l'antériorité de leur arrivée sur ce sol par rapport à d'autres populations. En fait, on n'en sait rien, sauf que selon toute probabilité, l'installation des populations concernées dans ce texte sur le plateau küküa remonte à une date très ancienne. Les Küküa vivant sur le plateau küküa et ceux qui ont émigré dans les grands centres urbains constituent deux espaces différents : l'espace rural et l'espace urbain.

⁴⁵ Gutthrie, cité par Paulian, 1975, *Le kiküküa, langue Téké du Congo, Phonologie, classes nominales*, Paris, Bibliothèque de la Selaf, p. 49-50.

Pour l'heure, les travaux de l'Archéologie qui seraient de grande utilité sur lesquels l'on devrait se baser pour déterminer la date de leur installation sur ce plateau n'ont rien donné jusqu'à ce jour. Autant donc pour nous en faire une idée, nous accrocher pour l'instant au VIII^e siècle après Jésus-Christ que nous proposent les fouilles de l'équipe de l'Université Omar Bongo.

A partir de là il est légitime que le royaume teke fut fondé au VII^e-VIII^e siècle de notre ère. Le royaume teke étant bien antérieur à la naissance du groupe küküa.

On estime à plus de 6000 les küküa installés dans les villes du sud Congo Brazzaville, Pointe –Noire, Dolisie, Nkayi.

La densité de la population küküa reste la plus élevée du Congo, soit en moyenne 30 habitants/km².

Du point de vue de la formation du groupe, s'appuyant sur leur propre tradition, les Küküa, nous venons de le voir affirment être les aborigènes du territoire qu'ils occupent. En tout cas, ils n'ont gardé le souvenir d'aucune migration.

Pierre Bonnafé a rappelé cette vérité de la mémoire collective küküa : *Les gens du pays, dit cet auteur, se disent autochtones et n'ont gardé la mémoire d'aucune migration.*

Ce que contredisent d'autres sources orales küküa. D'après celles-ci, les Küküa descendraient d'ancêtres teke installés à Lékana, devenu depuis le centre du pays küküa.

Dans ce cas, les Küküa que certaines de leurs traditions présentent comme des descendants d'ancêtres teke ne seraient pas les aborigènes du plateau küküa comme ils se plaisent à le dire. C'est ce qu'affirme Georges Okouya : *Aux voisinages des zones de contact, naît une gamme de relations*

de tous ordres, allant des simples aux plus complexes, à la fusion et à la confusion⁴⁶.

Au vrai, pour départager les deux traditions qui se contredisent, étant un groupe ethnolinguistique, bien que moulée dans la culture teke, celle des teke de Djambala notamment, il faut dire que la communauté küküa fut formée à la façon dont se forme tout groupe ethnolinguistique c'est-à-dire au départ d'éléments hétérogènes par leurs origines culturelles et géographiques agrégés puis intégrés à un noyau primitif préexistant, qui grandit d'âge en âge, prise dans la dialectique de la transformation de ces éléments de départ en une synthèse culturelle nouvelle⁴⁷

La complexité culturelle du fonds ethnique küküa est vérifiée entre autres par des éléments tirés de la langue du peuple küküa notamment des anthroponymes et des hydronymes qui n'ont rien à avoir avec ce qu'on sait du fonds culturel teke. D'où cette illustration :

Tableau 1 : Liste des adjectifs numéraux par groupe de 1 à 10.

Kiküküa	Kiteke			Kongo			Français
	Boma	Nzikou	Teke lali	Bembe	Dondo	Laalii	
<i>Kimo</i>	<i>imuo</i>	<i>imuo</i>	<i>mouossi</i>	<i>kimossi</i>	<i>kimossi</i>	<i>mossi</i>	1
<i>mvièlè</i>	<i>mvièlè</i>	<i>Mvièlè</i>	<i>molo</i>	<i>Zolé</i>	<i>Zolé</i>	<i>Zolé</i>	2
<i>Bitiri</i>	<i>itiéri</i>	<i>itiéri</i>	<i>matati</i>	<i>tatu</i>	<i>tatu</i>	<i>tatu</i>	3
<i>Bina</i>	<i>ina</i>	<i>ina</i>	<i>mana</i>	<i>iya</i>	<i>ya</i>	<i>iya</i>	4
<i>Bitani</i>	<i>itani</i>	<i>itani</i>	<i>matana</i>	<i>tanu</i>	<i>tanu</i>	<i>tanu</i>	5
<i>Bissiénémè</i>	<i>issiènu</i>	<i>issiènu</i>	<i>masenme</i>	<i>sabanu</i>	<i>sabanu</i>	<i>sabanu</i>	6
<i>Tsami</i>	<i>Ntsàan</i>	<i>Ntsàan</i>	<i>tsame</i>	<i>sabuadi</i>	<i>sabuadi</i>	<i>sabuadi</i>	7
<i>Mpuomi</i>	<i>mpuon</i>	<i>Mpuon</i>	<i>mpouombo</i>	<i>nana</i>	<i>nana</i>	<i>nana</i>	8
<i>Oua</i>	<i>Oua</i>	<i>Oua</i>	<i>wà</i>	<i>ivoua</i>	<i>ivoua</i>	<i>ivoua</i>	9
<i>Koumi</i>	<i>kouun</i>	<i>Kouun</i>	<i>koumi</i>	<i>koumi</i>	<i>koumi</i>	<i>koumi</i>	10

Source : E.O. à Brazzaville, Lékana, Djambala et nous-mêmes.

⁴⁶ G.Okouya, 1992, « origine et mise en place des Teke en Afrique centrale » in *Ngatsie*, P.24.

⁴⁷ D. Ngoie-Ngalla, passim.

Tableau 2 : Terminologie de l'anatomie du corps humain

Kiküküa Kiteke	Boma Ndziku	Kongo:Bembe Lari	Dondo	Français
<i>mutchè</i>	<i>untchè</i>	<i>intu</i>	<i>intu</i>	tête
<i>Miin</i>	<i>Miin</i>	<i>Missu</i>	<i>Méso</i>	yeux
<i>Matchi</i>	<i>Antchi</i>	<i>Makutu</i>	<i>Makutu</i>	Oreilles
<i>Dzulu</i>	<i>Yulu</i>	<i>Boobo</i>	<i>Boobo</i>	Nez
<i>Biboli</i>	<i>Ibouoli</i>	Bikob'	<i>Bikoba</i>	Lèvres
<i>Mfu</i>	<i>Mfu</i>	<i>Tsuki</i>	<i>Tsuki</i>	Cheveux
<i>Nkii</i>	<i>Nkii</i>	<i>Ntingu</i>	<i>Ntingu</i>	Cou
<i>Butulu</i>	<i>Utulu</i>	<i>ntulu</i>	<i>ntulu</i>	poitrine
<i>Buru</i>	<i>Buri</i>	<i>Muntu</i>	<i>Muntu</i>	Personne
<i>Mfun a mfufarca</i>	<i>Fua nuru issan</i>	<i>mpacani</i>	<i>Mpacani</i>	Aisselles
<i>Miaka</i>	<i>Miuo</i>	<i>Moko</i>	<i>Moko</i>	Bras
<i>Kouoko</i>	<i>Kouo</i>	<i>Diboko</i>	<i>Koko</i>	1 bras
<i>Muein</i>	<i>Muein</i>	<i>moyo</i>	<i>Moyo</i>	Ventre
<i>Mumkouon</i>	<i>Unkuun</i>	<i>Mukumba</i>	<i>kumba</i>	Nombril
<i>Munguo</i>	<i>Unguo</i>	<i>mukongo</i>	<i>mukongo</i>	Dos
<i>Maba</i>	<i>Amba</i>	<i>Amba</i>	<i>Mabundi</i>	Joues
<i>Mini</i>	<i>Mini</i>	<i>Meno</i>	<i>Meno</i>	Dents
<i>Linkira</i>	<i>Linkira</i>	<i>ludimi</i>	<i>Ludimi</i>	Langue
<i>Mabiélé</i>	<i>Ambiélé</i>	<i>mabéné</i>	<i>Mabéné</i>	Seins
<i>Makara</i>	<i>Ankara</i>	<i>baanga</i>	<i>Baanga</i>	Testicules
<i>Mpuli</i>	<i>Mpuli</i>	<i>mvia</i>	<i>Mvia</i>	Penis
<i>Tsoro</i>	<i>Mviélé</i>	<i>mboula</i>	<i>Mboula</i>	Vagin
<i>Mataki</i>	<i>Antoo</i>	<i>Mataku</i>	<i>Mataku</i>	Fesses
<i>Mfu nuru</i>	<i>Mfua nuru</i>	<i>miika</i>	<i>Miika</i>	Poils
<i>Milième</i>	<i>Inline</i>	<i>Inlion</i>	<i>Milembo</i>	Doigts
<i>Mabuo Ambuoo</i>	<i>Ambuo</i>	<i>Koto Geno</i>	<i>Bimfiri Imfiri</i>	Ongles

Source : E .O à Brazzaville, Lékana, Djambala et nous-mêmes.

Terminologie de la culture matérielle (technologie)

Tableau 3 : Les engins de pêche

Kiküküa Kiteke :Boma Ndziku Kongo:Bembe Laali Dondo Teke				Français
<i>Ndobi</i>	<i>ndobo</i>	<i>Ndobo</i>	<i>Ndoba</i>	Hameçon
<i>Scia</i>	<i>Inscia</i>	<i>singa</i>	<i>Singa</i>	Fillets
<i>Mvari</i>	<i>Mvari</i>	<i>buatu</i>	<i>buari</i>	Pirogue
<i>Linguli</i>	<i>Untièrè</i>	tété	itèrè	Inst. pêche ét.
<i>Kiyuba</i>	<i>Uyuba</i>	popa	pupa	Pêche à étang

Sosource : E.O. à Brazzaville, Lékana et Djambala

Tableau 4 : Agriculture

Kiküküa Kiteke : Boma Ndziku Kongo:Bembe Lari Dondo Teke				Français
<i>Mukala</i>	<i>Unkala</i>	<i>nkala</i>	<i>Mukala</i>	Billon
<i>Tèmè</i>	<i>Ntion</i>	<i>Ntsengo</i>	<i>Ntsengo</i>	Houe
<i>Mutere</i>	<i>Untièrè</i>	<i>Untièrè</i>	<i>ntété</i>	Corbeille
<i>Mussaki</i>	<i>Unsow</i>	<i>Unsoo</i>		Callebasse
<i>Mukuara</i>	<i>Lipé</i>	<i>Mukuat'</i>	<i>Mukuati</i>	Machete
<i>Mantseke(Bipa)</i>	<i>Antsio</i>	<i>Antsioo</i>	<i>Ntsaba</i>	Champs
<i>Onsié</i>	<i>Unsié</i>		<i>Musongui</i>	Malafoutier

Source: E.O. à Brazzaville, Lékana et Djambala.

Tableau 5 : l'élevage

Kiküküa Kiteke : Boma Ndziku Kongo:Bembe Lari Dondo Teke				Français
<i>Kibuolo</i>	<i>Ubuolo</i>		<i>kibuo</i>	Elévage
<i>Kibuolo batsuu</i>	<i>Ubuoulo atsuii</i>		<i>Kibuo batsusu</i>	Elevage vol.
<i>Kiboulo bataba</i>	<i>Ubuolo atsuii</i>		<i>Kibuo batab'</i>	Elevage caprins
<i>Kibuolo mifèmè</i>	<i>Ubuolo agulu</i>		<i>Kibuo ba ngulu</i>	Elevage porcin

Source : E.O. à Brazzaville, Lékana et Djambala.

Tableau 6 : La forge

Kiküküa Kiteke :Boma Ndziku Kongo:Bembe Lari Dondo Teke				Français
<i>Nzu</i>		<i>Nyendu</i>	<i>Tari</i>	Enclume
<i>Kitsula</i>	<i>Utsula</i>	<i>Kutsula</i>	<i>Kufula</i>	Forger
<i>Ontsiéné</i>	<i>Dzu</i>	<i>dzu</i>	<i>Nyendu</i>	métal
<i>Milwa</i>	<i>Inlwa</i>	<i>Milungui</i>	<i>Milunga</i>	Bracelets
<i>Ontsuli</i>	<i>Untsuli</i>	<i>Mutsuri</i>	<i>Ngangula</i>	Forgeron
<i>Pani</i>	<i>Pani</i>	<i>puomi</i>	<i>pumi</i>	pince de forge.
<i>Makouomi</i>	<i>Ankuo</i>	<i>nkuotu</i>	<i>nkui</i>	résidus de fer

Source: E.O. à Brazzaville, Lékana et Djambala

Tableau 7 : Autres terminologies

kiküküa	kiteke	Nzikou	Boma	Kongo	Mbossi Akwa	Français
<i>Madza</i>	<i>Andza</i>	<i>Andza</i>	<i>andza</i>	<i>Mamba</i> <i>Naaza</i> <i>Mampa</i>	<i>ma</i>	eau
<i>Ntali</i>	<i>Ntali</i>	<i>Ntali</i>	<i>Ntali</i>	<i>Nyoka</i>	<i>Ndo</i>	Serpent
<i>nion</i>	<i>nion</i>	<i>Nion</i>	<i>nion</i>	<i>Mbizi sangui</i>	<i>niama</i>	viande
<i>bouka</i>	<i>ilia</i>	<i>Ilia</i>	<i>ilia</i>	<i>yaka</i>	<i>iso</i>	chikwangué
<i>dzu</i>	<i>dzu</i>	<i>Dzu</i>	<i>dzu</i>	<i>nguba</i>	<i>nzo</i>	arachide
<i>mako</i>	<i>anko</i>	<i>Anko</i>	<i>anko</i>	<i>Makondi</i> <i>mako</i>	<i>ako</i>	banane
<i>bili</i>	<i>bili</i>	<i>Bili</i>	<i>bili</i>	<i>cazu</i>	<i>acassu</i>	kola

Source: E.O. à Brazzaville, Lékana et Djambala

Au regard de ces éléments, il ressort que le fonds de la culture Küküa est loin de la pureté dont généralement le Küküa moyen orne sa culture. Il apparait à l'évidence qu'en dehors du fond commun qui rapproche les Küküa, de nombreux apports étrangers pris dans les groupes circonvoisins les plus divers sont venus intégrer le fonds culturel Küküa.

2. Les Pygmées, *Tswa*

D'après de nombreux travaux sur l'histoire du peuplement du bassin du Congo, les *Tswa*, et non à tort sont probablement les premiers occupants des territoires aujourd'hui occupés par les Teke et sous –groupes.

La connaissance de ces Pygmées en plantes médicinales est tout simplement effarante. Il n'y a donc pas de doute que c'est auprès d'eux que les Teke et les Küküa s'initient au métier de *ngaa*.

Les Pygmées connaissent en effet la science des sèves, sélectionnant avec une extrême habileté les racines qui conviennent à telle ou telle composition médicinale, et restent détenteurs des secrets du monde invisible.

Avec leur science, ils auraient mis fin à la terreur qui empoisonnait le sommeil des populations küküa. C'est alors qu'apparut le personnage de Mubié, considéré comme un héros pacificateur.

Abraham-Constant Ndinga Mbo qualifie d'ailleurs la rencontre entre les Pygmées et les Küküa de contact de civilisations : Celle des Teke porteurs de la civilisation du fer, génératrice de l'agriculture et de l'élevage, une civilisation essentiellement agraire qui prit naissance au néolithique et celle des *Tswa*, fondée sur le mode de production sylvestre caractéristique du stade paléolithique⁴⁸.

Etant donné que les moyens manquent pour dompter et domestiquer la nature, les Pygmées s'agrippent à la forêt qui en tout pourvoit à leur vie quotidienne. La vie des Pygmées se repose sur elle. Ils en connaissent aussi les secrets. Ils sont très avertis et prêt à parer la colère des génies en procédant par des rituels divers. Ils en domptent les génies par des incantations et des rituels particuliers.

⁴⁸ A. C. Ndinga Mbo, 1981, « Réflexions sur les migrations teke du Congo » in *Cahier Congolais d'Anthropologie et d'Histoire* n° 6 p.73.

Les ancêtres et les génies disent-ils sont présents dans la nature. Ils parlent aux vivants à travers les rêves, les songes et les transes⁴⁹.

Pour se prémunir des attaques maléfiques des sorciers, les Küküa font souvent recours au *ngaa* pygmées pour traiter les maladies et résoudre leurs problèmes de santé surtout dans le domaine de la divination et cette médecine combine les pratiques médicales et magiques auxquelles ont généralement recours les Teke pour se soigner.

Les Pygmées sont les maîtres des Küküa dans les domaines de la pharmacopée et de la connaissance des plantes médicinales. L'histoire du traitement par les plantes chez les Tswa est très ancienne. Ils possèdent la science des sèves, des racines et prétendent détenir les secrets du monde invisible.

Les Küküa rapportent que ce sont eux qui mirent fin à la terreur des fauves qui ravageaient les populations.

C'est alors qu'apparut Mubié. Depuis, les Küküa sont restés à l'école de la médecine *Tswa*.

A présent, examinons l'organisation de la société Küküa.

⁴⁹ E. O. n°4 du 28 Août 2009 avec le pygmée Jacques Antchi anva, Village Lagué.



Photo 1: savane Küküia à Lékana-mbiri, *cliché Sah 2010*



Photo 2 : savane Küküia. *Cliché Sah 2010*

CHAPITRE II

SYSTEME DE PARENTE ET ORGANISATION SOCIALE

I. Le système de parenté küküa

C'est au sein du système de parenté que tout se règle et prend sens. On entend par système de parenté, un ensemble de liens provenant soit de la consanguinité (parenté naturelle ou biologique) soit d'un système de relations symboliques.

Au centre du système de parenté Küküa, le régime de filiation. Ici il est matrilinéaire, c'est-à-dire que le sujet entretient un lien privilégié avec sa mère et le groupe de sa mère.

Il est rarement seul puisque les enfants des sœurs utérins de sa mère ou de cousines parallèles de celles-ci forment groupe avec lui, celui que précisément on appelle le groupe lignager. Il forme donc avec ces autres ce qu'on appelle un groupe de filiation. Celui-ci représente l'ensemble de consanguins de même origine biologique connue ou culturellement identifié comme tel.

Le rôle important que cependant joue le père fait que, plutôt que linéaire (un seul lien) le groupe de filiation est bilinéaire.

On observe en effet une inflexion marquée du groupe matrilinéaire vers la patrilinéarité. Le groupe est dit lignager c'est-à-dire qu'il est composé de plusieurs lignages ou *nzo*, mot à mot maison. En fait le *nzo* représente chaque femme du groupe ayant enfanté, créant ainsi un lignage mise sous contrôle de l'ensemble des lignages par un *mpfumu a nzo*, mot à mot chef de la maison forme un groupe lignager.

Il s'agit d'un groupe dont les membres ont une même origine biologique parfaitement vérifiable. Ce groupe s'inscrit dans un autre groupe plus large qu'on appelle clan (*kiburu*) dont les membres prétendent avoir eux aussi une même origine biologique mais invérifiable.

Nous sommes ici en plein mythe. Et pourtant le *kiburu* est traversé par une dynamique sociale qui pourrait faire penser que le *Kikiüküia* ou culture *küküia* repose sur le clan (*kiburu*).

En fait c'est le rapport dynamique entre le groupe lignager, le groupe des consanguins et le clan qui détermine la vie de la communauté *Küküia*.

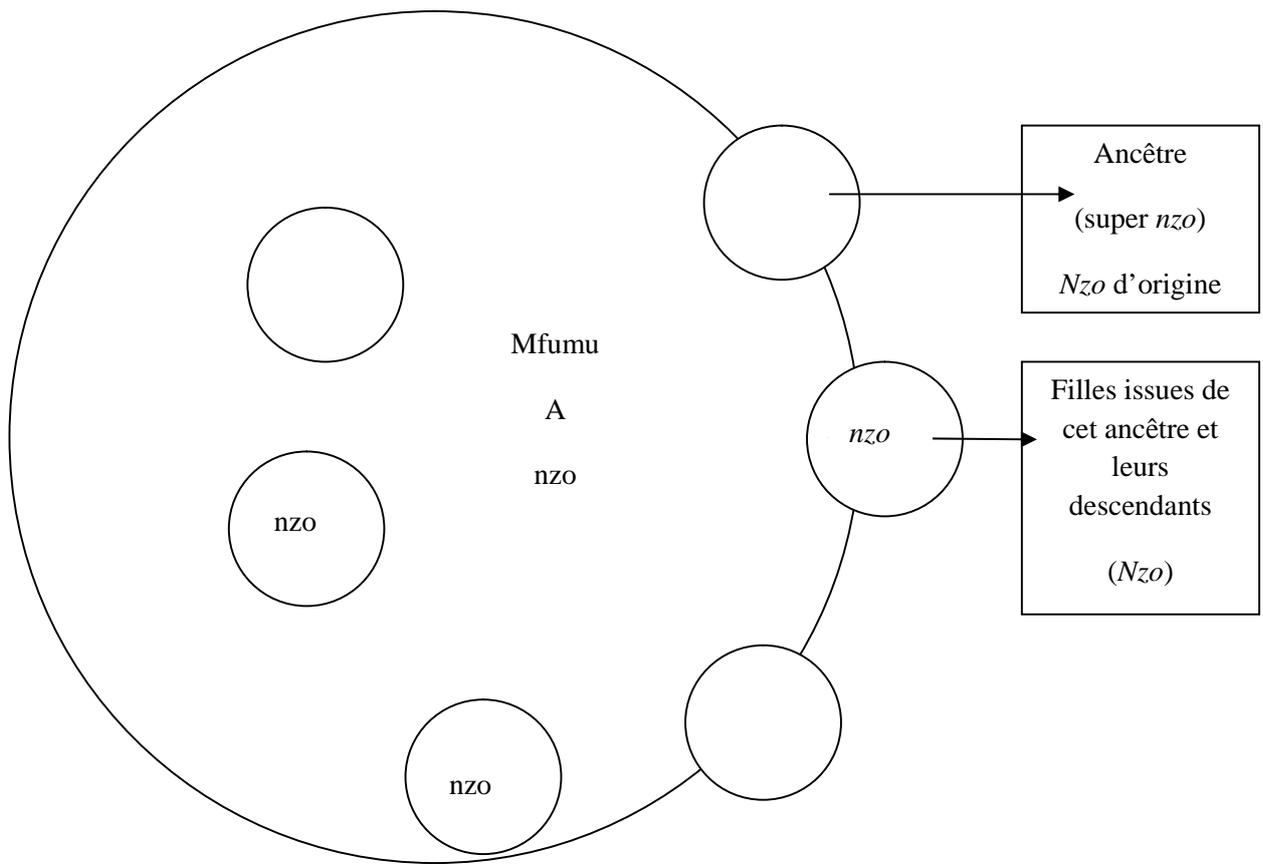
Mais tout compte fait, tout part du chef du groupe lignager ou groupe de filiation constitué par un ensemble de consanguins.

C'est ce chef qui détermine le statut et le rôle de l'individu relevant du groupe ses droits et ses devoirs.

C'est lui le gouverneur du groupe, *mukuru nzo*, le *mukutu* des Bembe.

Le territoire des *Küküia* est ainsi une mosaïque de cellules de pouvoir de ce type. Le territoire des *Küküia* ne paraît pas avoir été organisé en chefferie à pouvoir centralisé. Peut-être fut-il un temps une province du royaume de Makoko. Le mythe dit le passage d'un certain Mubié qui aurait organisé le territoire *Küküia* en seigneuries avec un seigneur du ciel que la symbolique du port d'un couvre chef appelé *mpu* distinguait de tous les autres. Nous n'en savons pas davantage

Ainsi, cette organisation sociale pourrait être représentée par le schéma ci-après :



L'équilibre en tension

Figure 2 : Schéma du groupe de filiation matrilineaire

Comment fonctionne alors cet espace ?

Il faut dire qu'avant tout, les rapports entre les *mpfumu a nzo* sont basés sur un consensus, sur les normes et les valeurs du groupe à respecter. C'est ce consensus qui permet le maintien de l'ordre à un certain niveau et le surmontement des antagonistes dont toute société est faite. Ce modèle de comportement des *mpfum'a nzo* influe sur la marche générale de la société. En général, on attend du *mpfum'a nzo* une grande correction dans son comportement en société.

Comme on peut le voir, il n'y a pas au niveau de l'ensemble du territoire *küküa* un chef qui coordonne et centralise l'ensemble des processus sociaux et cependant, la société n'est pas livrée à l'anarchie mais ça marche et les hommes vivent en harmonie et en paix. C'est l'anarchie ordonnée des anthropologues britanniques du XX^e siècle.

Quel est pour cela le pouvoir des *mpfumu nzo* par rapport aux *mpfumu ntsie* ou par rapport aux *mpfum' a yulu* ?

Voici l'étendu des pouvoirs du *mpfumu a nzo* :

C'est lui qui détermine la dévolution des biens, qui fixe les droits, les prérogatives, les devoirs de chaque membre du groupe.

C'est lui qui négocie les alliances et il a le contrôle de l'accès à la terre où il est le représentant légitime et légal des ancêtres. Son pouvoir n'a de limites que celles que lui imposent les ancêtres. C'est un souverain en miniature sur cette terre qu'il s'efforce de faire fructifier en sage gestionnaire. On dirait presque qu'il a le pouvoir de vie et de mort sur les membres de son groupe qu'il a le droit de vendre ou de manger mystiquement.

Au sein de son groupe il est au sommet de la hiérarchie. Il est au dessus de toutes les femmes sauf sa mère, naturellement, il est au dessus de tous les

hommes qui en principe sont ses cadets puisque le *mpfumu a nzo* est choisi parmi les aînés mâles de la lignée aînée.

A défaut de cela, il est choisi parmi les mieux nés des lignées cadettes ; mieux nés c'est-à-dire qui apportent à la naissance des dispositions intellectuelles morales qui le rendent apte au commandement.

Il existe, sans qu'il ne soit toujours institutionnalisé un principe d'ordre interne qui permet la cohésion du groupe et sa reproduction.

Les *mpfumu a ntsie* et les *mpfumu a yulu* pourtant détenant d'énormes pouvoirs spirituels sur la société paraissent eux-même n'avoir que très peu d'emprise sur la marche de la société.

Les marxistes diraient que le pouvoir des *mpfum' a nzo* est l'infrastructure et le pouvoir des *mpfum' a nzo* et des *mpfum' a yulu* est la superstructure. Et que la société *küküa* serait en permanence livrée à l'anarchie sans la présence des *mpfum' nzo*. Voilà pourquoi lorsqu'un membre du groupe est malade, le premier réflexe n'est pas d'abord d'aller consulter le *mpfum'a ntsie* ou le *mpfum' a yulu*. Mais bien le *mpfum' a nzo*.

Ce gouverneur du groupe lignager, les *Küküa* l'appellent *mpfum' a nzo* mot à mot, chef de la maison, belle métaphore, la maison désignant ici l'ensemble des consanguins par les femmes qu'on remonte à l'unique aïeule commune.

Et ce gouverneur de groupe est souverain, il n'a pas de comptes à rendre à qui que ce soit qu'à ses ancêtres auxquels il construit un habitacle où régulièrement il a rendez-vous avec eux. Les Bembe appellent cet habitacle *nzo mikuyu*, la maison des esprits ou des ancêtres désignée par *kui* chez les *Küküa*. *Kui* reste le sanctuaire des ancêtres du groupe lignager. On voit à quel beau désordre peut être promis la disparition d'un tel dispositif social.

Pour prendre la mesure de l'étendue du pouvoir souverain de *mpfum'a nzo*, il faut évoquer des situations extrêmes.

Pendant la traite négrière pour prendre un exemple, il n'a besoin de l'avis de personne lorsqu'il décide de vendre quelqu'un de son groupe de consanguins qu'il gère : un rapport de proximité généalogique c'est-à-dire, les enfants de ses sœurs utérins ou de ses cousines parallèles.

Et les pères de ces infortunés n'ont rien à dire, la mère ou les mères de ces infortunés peuvent pleurer toutes les larmes de leur corps, il restera inflexible. Elles savent que le *mpfum'a nzo* est dans son bon droit.

Et lorsque aussi dans une opération sorcellaire il veut « manger » quelqu'un de son groupe, personne n'a le droit de s'y opposer, il est dans son bon droit.

Il est tout aussi important que nous focalisions notre attention sur la parenté d'autant plus qu'elle est le lieu principal d'interprétation de tout signe de la maladie, de la sorcellerie et de la recherche de l'équilibre physiologique, psychique de l'individu.

La description de l'articulation des rapports de parenté sera simple, tournée vers la détermination des niveaux de responsabilité dans le procès de sorcellerie qui met à nu la manipulation de ces niveaux par des acteurs essentiels : l'oncle maternel, *ngubaliga*, et le père ou, dans des cas extrêmes, l'individu malade et les sorciers extérieurs du groupe lignager du malade.

Tel est le rôle central du *nzo* et de *mpfum'a nzo* dans l'univers social *küküa*. Cette cellule sociale de base est matérialisée par l'existence d'une propriété domaniale ou *mbuku* que les Bembe appellent *mabuku* destinés à toutes activités agricoles, à la chasse et à la pêche.

Ce qui sous entend que chaque groupe lignager est associé à une terre marquée par *kidzwa*, une forêt qui symbolise son espace dans un territoire politique.

Pierre Bonnafé dit à ce sujet :

La notion de terre avait un double sens : le territoire ou les habitants vivent et travaillent, mais aussi un effectif humain reparti en plusieurs lignages.

Une partie de terre quelconque était un espace délimité. Il renfermait des bosquets d'origine humaine dispersés au milieu de la savane. Chaque bosquet groupe de bosquets du même nom marquait l'encrage sur le sol d'un lignage matrilineaire particulier : nzo. Ces minuscules forêts, recouvraient les hameaux abandonnés par croissance de leur ceinture végétale⁵⁰.

Pourtant le père (géniteur) et son groupe pèse d'un poids réel sur la vie de l'individu au point qu'il faudrait vraiment parler chez les küküa non pas de linéarité mais de bilinéarité ou du moins d'inflexion patrilinéaire du groupe matrilineaire.

C'est ainsi que dans toutes les situations concernant le fils (sauf dans la vente dans le système de l'esclavage), il n'y a aucune décision que l'oncle prenne sans que le père c'est-à-dire son beau frère ait été saisi et associé à la décision. Et on sait que l'oncle ne marie pas sa nièce sans en avoir avisé son père et reçu son consentement. Même si dans les prestations de toute sorte dues par le groupe du prétendant, la part de l'oncle est belle. De même en cas de maladie le père est associé dans la recherche du coupable.

⁵⁰ P. Bonnafé, 1978, *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie idéologique de la lutte sociale sur le plateau kukuya*, recherches oubanguiennes, Labethno, p14 .

Chez les Küküa la bilinéarité apparaît ainsi car généralement l'individu se trouve en présence d'au moins deux lignages légitimes. La parenté est beaucoup plus matrilineaire et le neveu succède à son oncle paternel.

L'univers social küküa est régi par une vaste parentèle. Tous les individus sont liés à des degrés divers par le sang.

Ici, la famille est un ensemble plus large d'individus basé sur le principe de la filiation unilinéaire. Elle se compose des membres de plusieurs générations *akuru*, les aînés issus d'un même ventre, *mwuon : omo* ou d'un même ancêtre connu. Mais la parenté bilatérale est aussi prise en compte en cas de différend.

Les vocables de parenté qui règlent les rapports sociaux sont : *ki : tara* qui englobe le côté paternel et *ki : maon* qui régit le côté maternel.

La connaissance de l'articulation des rapports de parenté et de leur niveau est essentielle dans la recherche du responsable en matière de sorcellerie. Mais généralement les regards restent tournés vers l'oncle, le *mpfum' a nzo*, lui qui est censé voir les choses de la nuit (l'activité de sorcellerie) et les choses du jour comme n'importe qui, c'est-à-dire une activité normale de sens.

Pierre Bonnafé a étudié chez les Küküa en 1967 le *mutere*, cérémonie appropriée de découverte de sorciers à laquelle se livrent traditionnellement les teke du plateau küküa ⁵¹.

Pierre Bonnafé a renouvelé ses observations du phénomène dans une autre étude de 1978 intitulée *Nzo lipfu, le lignage de la mort. La sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*⁵².

⁵¹ P. Bonnafé, 1967, *une cérémonie de découverte de sorcier. Le mutere (kukuya du Congo-Brazzaville) Etude du procès juridique politique et de la sorcellerie*, thèse de doctorat 3^e cycle, université de paris V .

⁵² P. Bonnafé, *op. cit.* p.25.

Il convient de noter ici que les rapports entre le patrilignage du malade et son matrilignage ne peuvent s'harmoniser qu'au moyen des rites appropriés concourant à la guérison du malade.

Autrement dit, la maladie d'une personne est source de conflit ou de guerre entre l'oncle maternel du malade souvent auteur de sorcellerie et son patrilignage.

Cette capacité de nuisance de l'oncle maternel pourrait faire penser à une réduction de la vraie parenté à la matrilinearité alors que la vérité est toute autre.

En effet dans leur langage, les Küküa ne distinguent pas fondamentalement les parents consanguins des parents utérins, toutes les deux catégories de parents sont désignées par le mot *ki: buru*.

On voit aussi que chez les Küküa comme chez tous les Teke du centre d'ailleurs, le *mpfum' a nzo* est aussi sacrificateur car c'est lui qui présente toutes les offrandes et fournit les bêtes destinées à obtenir une bonne récolte, à conserver la santé des membres du lignage, à remercier aussi les ancêtres.

Dans le groupe chaque membre lui doit pleine obéissance. C'est toujours lui qui décide des mariages. La dot est payée par lui. Il est le gardien de *mumpugi a nzo*, la protection du lignage contre les sorciers et en même temps il est le sorcier naturel des membres du lignage.

Le plus souvent les conflits dus à la sorcellerie, *mpfuna* sont sources de division, il y a aussi la mauvaise gestion de la chose publique, la mauvaise distribution du produit, les écarts de langage, les intrigues qui sont sources de conflits.

Chez les Küküa, la composition sociale de la famille se lit en termes de groupe d'âge ou d'unités sociales. C'est pour cette raison que l'on trouve les cinq unités sociales suivantes :

- le groupe des *nkaka wubaliga* : les grands parents paternels ;
- le groupe de *nkaka wunkayi* : les grands parents maternels ;
- les groupes des pères : *atara*
- les fils et filles : *baana*
- les petits fils et arrières petits fils : *batèlèkè* ou *andala*.

A partir de ces entités, nous avons dressé des diagrammes ci –après :

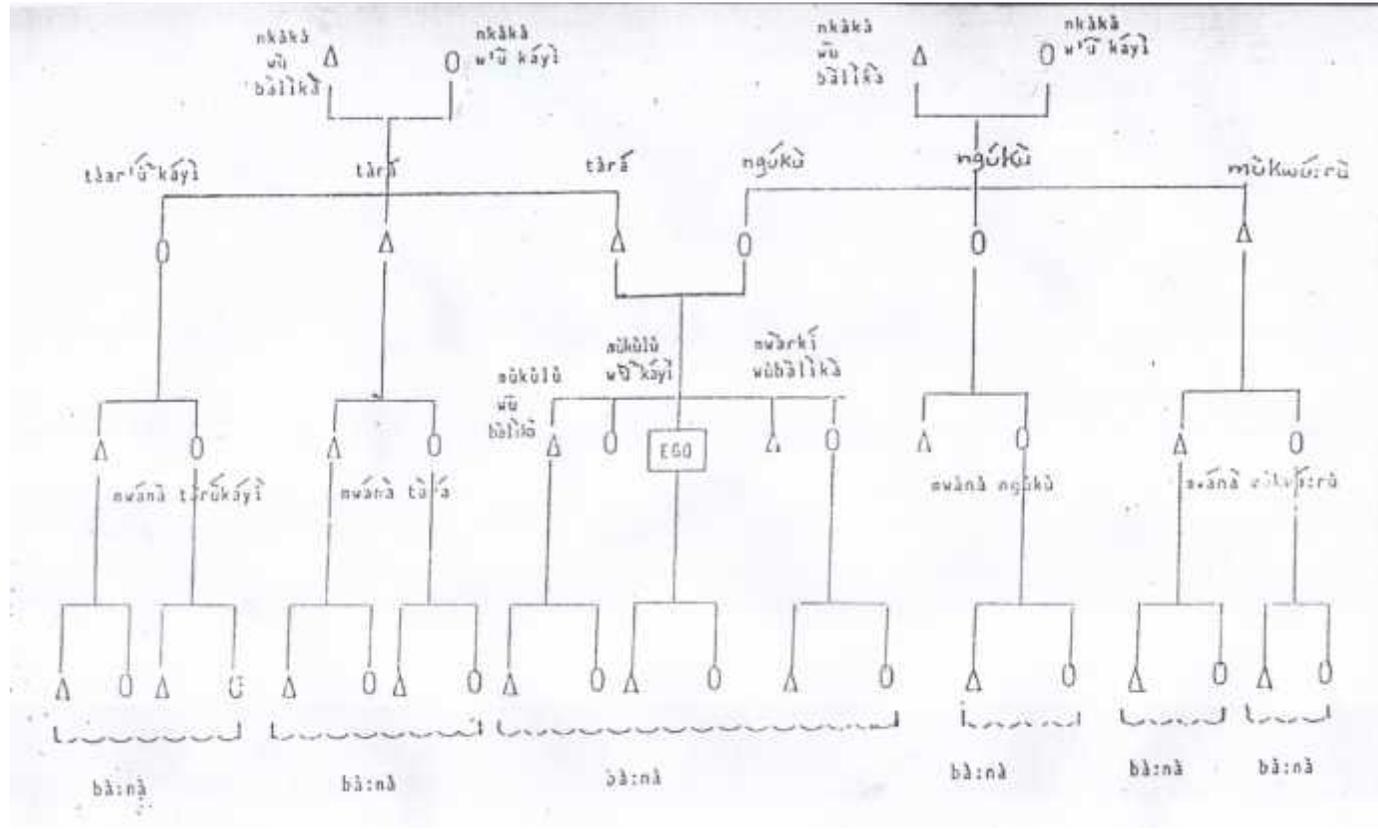


Figure 3 : diagramme 1 : nomenclature de parenté des Küküa (en termes de référence) **Source** : Zéphirin Sah (E. O.) et E. Adzou

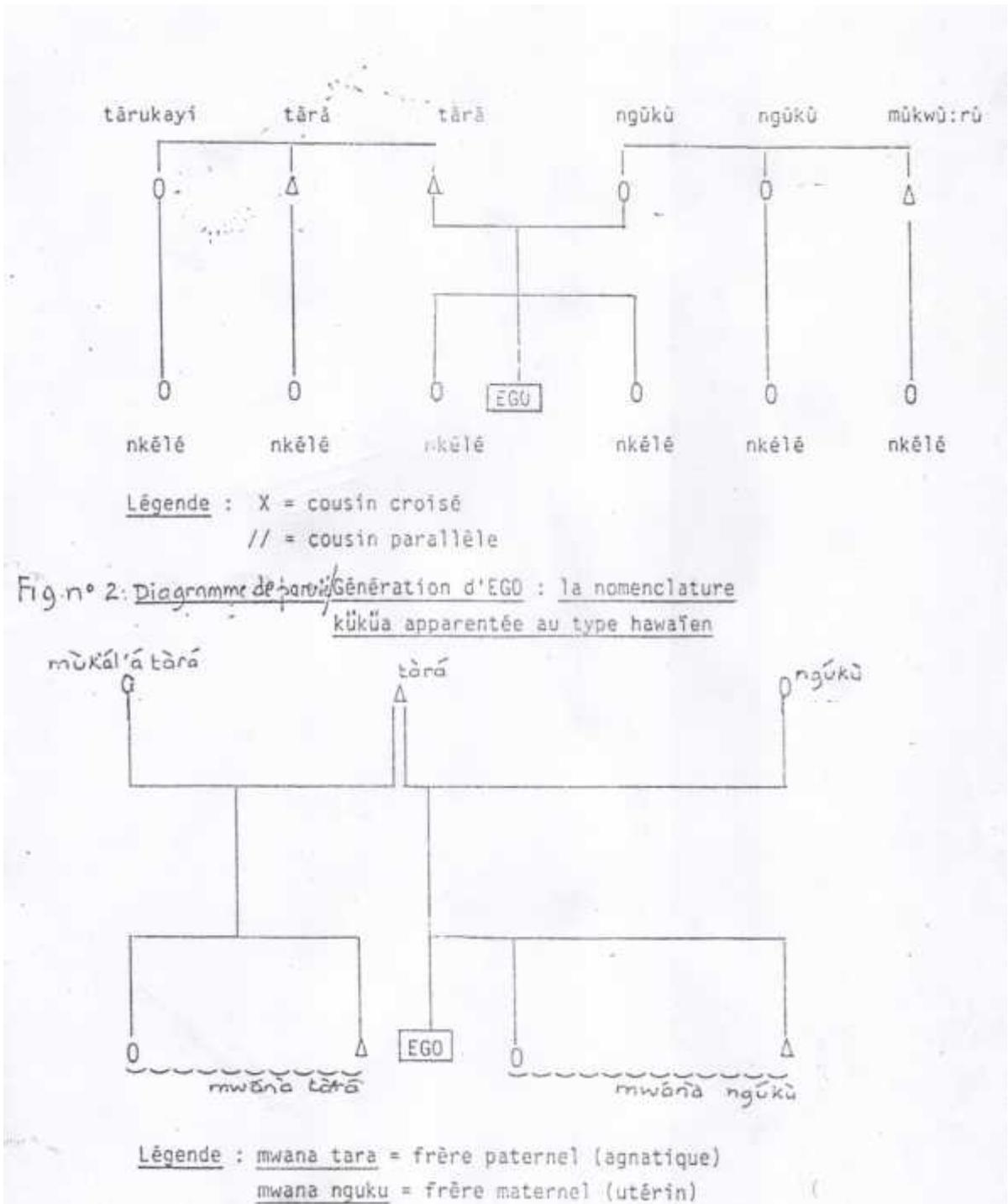


Figure 4 : diagramme 2 : nomenclature de la parenté kúkúia (génération d'EGO)

Source : Zéphirin Sah (E. O.) et E. Adzou

Ainsi fut organisé le territoire küküa jusqu'à l'avènement de Mubié qui au pouvoir de *mpfumu a nzo* et de *mpfumu a ntsie* superpose le pouvoir de *mpfumu a yulu*. Ce héros inaugure ainsi l'ère d'une nouvelle aristocratie, le temps des seigneurs du ciel.

Pierre Bonnafé rapporte ce qui suit à propos de ce personnage légendaire :

A une date qu'on peut fixer, sans aucune certitude, vers 1750, le système politique aurait connu une transformation décisive. Un prestigieux récit nous la raconte.

Le pays kukuya était alors sous le coup des ravages d'une féroce panthère. Des femmes, au petit matin, rencontrent en faisant la collecte des sauterelles un inconnu porteur d'objets d'un éclat inouï, elles le conduisent auprès de leur seigneur de la terre. L'inconnu révèle son nom : Nkolo a Ngaa-nkima et se fait fort de débarrasser la région de la bête fauve. Le seigneur de la terre accepte ; aussitôt, le héros confectionne le breuvage magique qui éloigne la panthère du territoire précis, « possédé » par le seigneur. En échange de ce bienfait, le seigneur lui offre une femme sans compensation de mariage (une kisyiki). Emervillé de cette réussite, le seigneur de la terre, commandant toute la moitié de bukouobi, propose au héros de lui faire un don identique si le même service est rendu à sa terre.

Mubié s'exécute et le seigneur prend une femme parmi les lignages de ce subordonné qu'il « possède » désormais le héros détient deux épouses.

Le processus se poursuit du nord de la région au sud et d'ouest en est jusqu'à ce que toute sa superficie soit purgée de la présence du fauve. On nous apprend alors que le pouvoir du merveilleux inconnu était d'essence magique, son détenteur était un ngaa, spécialiste de la puissance invisible, que ce pouvoir s'appelait mpu, qu'enfin le héros l'avait acquis en un lieu nommé me lokima, situé entre okoyo et Ewo au nord. La panthère apparaît à présent non comme un fauve ordinaire, mais comme la manifestation de la puissance d'un héros.

Nul doute qu'il n'ait lui-même envoyé sa bête féroce pour se soumettre les seigneurs et la population du pays⁵³.

L'intervention de Mubié ne fut pas un fait du hasard. Le grand désordre et l'anarchie qui régnait sur le territoire küküa appelait une nouvelle définition de son organisation politique et de sa structuration sociale. Il arrive et libère le territoire küküa des peurs et des angoisses paralysantes.

Mais il faut dire qu'il les libère mystiquement sans se substituer à eux. Nous y reviendront dans le sous chapitre consacré à la vie politique dans la société küküa.

Alors commença le règne des descendants de Mubié sur les 12 vieilles circonscriptions.

⁵³ P. Bonnafé, *op.cit* , p.205.

II-ORGANISATION SOCIALE

1-L'habitat küküa

Comme tous les Teke, les Küküa habitent des villages de tailles diverses allant du petit hameau au bourg de grande taille.

Le terme commun servant à nommer le village est *ula* (pl. *mala*). En règle générale le choix des sites est fondé sur les critères ci-après :

les conditions de salubrité et de sécurité, ce qui les conduit à fuir les zones de rizières infestées d'anophèles⁵⁴.

Jamais un village ne se construit trop loin d'un point d'eau. Les lieux élevés : lignes de crête ou plateaux sont les sites préférés d'installation des villages. Jamais à mi-pente. Il arrive aussi que les küküa qui ne sont pas gens de forêt s'installent dans la lisière d'une forêt, abandonnant la forêt aux pygmées.

Jadis les Küküa comme d'autres Teke ne fondèrent des villages qu'après avoir obtenu l'approbation des esprits et des ancêtres sur le site retenu.

Muni d'une statuette magique et d'une clochette, le devin traduisait aux hommes la décision du monde invisible. L'accord des ancêtres obtenu, on creusait un trou dans le sol, on y versait du vin de palme. Le trou était bouché ensuite avec de l'argile blanche. Auparavant on avait fait des incantations pour remercier les ancêtres et demander leur protection sur le nouveau village.

⁵⁴ L. Makany, 1976, *Végétation des plateaux Teke (Congo) Brazzaville*, Collection Travaux de l'Université de Brazzaville, 301p. pp. 26-31.

Dans la plupart des cas, en zone de savane, le village est sous abris d'un bosquet entouré toujours de plantations des cultures locales : palmier, papayers, bananiers, ananas, maniocs, ignames.

Ce sont ces plantations pour la plupart qui annoncent la présence des villages teke. La majorité des maisons sont faites de chaume ou de paille, quelques autres sont en terre battue. Elles sont catégorisées en maisons d'habitation, en maisons communes dite *mulèbè*, plus grande et comprenant une seule pièce avec son toit seulement posé sur les putiers. Il existe aussi des maisons réservées aux femmes dites *nzo mukayi* situées en arrière plan des maisons d'habitations des chefs de familles.

Toutes les activités de la femme se passent dans celle-ci, c'est là qu'elle réside avec ses enfants. C'est sa maison. Le mari a la sienne.

Le village réserve un espace pour l'implantation de quelques ateliers de forges, sculptures, tisserand. Ces ateliers sont situés après les demeures des femmes. Au delà de cet espace commence la ceinture des arbres fruitiers.

Le *mulebe* (corps de garde) abrite le tambour d'appel, les hommes s'y retrouvent pour deviser ou simplement conduire une palabre. C'est un lieu de rencontre et d'échange entre hommes, entre les anciens et les plus jeunes mais aussi entre les initiés et gardiens de la tradition.

Il y a autant de cases que le chef de groupe possède de femmes.

Le village *küküa* comporte en moyenne 30 ménages.

Fait caractéristique, le quartier où réside le chef du village se situe au bout du village et est entouré d'une palissade de bois et de bambou.

Dans ce modèle, le village *küküa* est à la fois une unité économique

et une unité sociale. Les habitants des villages du plateau appartiennent aux lignages des fondateurs de ces villages.

Dans cet espace villageois, chaque individu se tient à sa place, régi par les règles de l'organisation lignagère, clanique et communautaire.

Les villages se déplacent souvent, pour des causes diverses : décès d'un chef, décès répétés des habitants, maladies graves ou épidémies ; actions nuisibles des forces occultes, sorcellerie, migrations économiques. Ces dernières s'expliquent par la recherche de terres plus fertiles dans le cadre de l'agriculture itinérante, recherche de gibier, guerres ou à la suite du vieillissement des villages et de la dégradation des conditions hygiéniques.

Les villages de regroupement à la suite des guerres ou d'une décision administrative coloniale sont grands et comportent plusieurs quartiers peuplés de gens de même origine.

Le village est une réalité sociologique complexe. Aux interactions diverses entre ceux qui le peuplent, les femmes, les jeunes, les vieux subordonnés les uns aux autres par catégorie d'âge et de sexe.

Théophile Obenga saisit cette complexité chez les Mbosi, peuple ngala de la Cuvette congolaise qui sur ce point sont comparables aux Küküa

Espace nommé, le village est aussi un espace vital.

L'information, le travail, le souvenir des ancêtres, les rapports variés entre les vieux et les jeunes ont pour lieu stable le village. Ainsi, le village protège l'histoire de l'être humain, en le déclarant uni d'autres êtres humains à d'autres forces dans la nature⁵⁵

⁵⁵ Théophile Obenga ,1973, *Introduction à la Connaissance du peuple de la RPC*, Brazzaville, ONLP,144p.



Photo 3 : Habitat küküia à Lékana –Mbiri. *Cliché Sah 2010*



Photo 4 : Un village küküia à Lékana-Mbiri. *Cliché Sah 2010.*

2-La vie politique

L'organisation de la vie politique küküa fut repensée à l'avènement de Mubié. Lui et sa descendance furent considérés comme des seigneurs du ciel qui se surimposèrent sur les seigneurs de la terre ou seigneurs d'en bas, maîtres de la terre. Originaires de *Mee Lokima* pierre d'*Amaa*, *Amaya m'okiti* ou Mont Lekety des géographes soit le mont sacré des Tège à la source des rivières Alima et Kouyou (*Lekuna* des tège ou *lepana* des koyo).

2. 1. Les seigneurs de la terre, *mpfum' a ntsie*

L'époque des *mpfum' a ntsie* est située avant l'avènement de Mubié probablement au XVIII^e siècle ou peu avant. Les *mpfum' a ntsie* achèvent la structuration politique d'une société déjà bien organisée. (Confère supra, l'organisation sociale du groupe de filiation).

Il y'avait au sommet 12 *mpfum' a ntsie* placés à la tête des 12 segments du territoire. Et en dessous d'eux, dans chaque segment de territoire, les *mpfum' a nzo* encore appelés *mukura a nzo*. Mubié ne se substitue pas à eux qui l'adoptent volontiers comme pacificateur bienveillant de leur territoire ravagé par un bien mystérieux léopard (*ngo*). Il s'en débarrasse à son arrivée.

Ses hôtes émerveillés lui donnent le nom de seigneur du ciel. Ils lui reconnaissent en fait le pouvoir de contrôler tous les phénomènes qui relevaient du supranaturel. Pouvoirs énormes qui laissent à Mubié toute latitude pour s'imposer idéologiquement sur les douze (12) terres et de peser sur les décisions politiques mêmes de leurs représentants dont un grand nombre d'ailleurs se font de Mubié un allié, un parent par alliance, puisqu'il lui donne en mariage pour s'assurer sa protection, des femmes

de leur groupe. C'est alors que Mubié organise son pouvoir et l'assoit en instaurant des rapports de domination avec ses hôtes. Pierre Bonnafé s'étend longuement sur les origines de cette aristocratie küküa par Mubié⁵⁶.

L'Aristocratie du ciel, sur l'imposition ou le conseil de Mubié est donc née d'une redéfinition interne de l'organisation sociale préexistante. Pierre Bonnafé l'explique ainsi :

Quand la phase d'instauration de cette Aristocratie est achevée, le système politique est doublé : les seigneurs du ciel s'articulent à chaque niveau avec les seigneurs de la terre demeurés en place.

Dans quel contexte social une telle transformation est –elle survenue ?

Selon un autre récit, l'installation des seigneurs du ciel, génération des fils de Mubié coïncida avec l'introduction de la forge venue de l'ouest. En outre, le tissage se développa et se spécialisa, notamment avec la production de pagnes de raphia appelés *nta-ngo* : pagnes de panthère réservés aux seuls seigneurs du ciel comme dans la première aristocratie, en second lieu, l'effet du commerce de traite.

L'organisation de la seigneurie du ciel qui est une aristocratie symbolique ne commence vraiment qu'avec les descendants de Mubié nés des femmes que les seigneurs de la terre avaient mariées à Mubié.

Parmi les fils de Mubié nous pouvons citer le premier fils nommé Sah-Mubié qui devient seigneur du ciel d'Impini formant ainsi le *nzo* Sah. Le deuxième fils est Nkoua-Mubié qui dirigea la terre de kinko, le

⁵⁶ P. Bonnafé, 1967, *Une cérémonie de découverte de sorcier. Le mutere (kukuya du Congo-Brazzaville) Etude du procès juridique politique et de la sorcellerie, idéologie de la lutte sociale sur le plateau kukuya*, thèse de doctorat 3^e cycle, Université de Paris V.

troisième fils, Madzou a Mubié, le quatrième Likibi Li-Mubié de Tsékampika. Les petits fils de Mubié vont aussi commander d'autres localités. C'est le cas de Ntchoumou a-Mubié premier fils de Sah – Mubié qui sera installé à Onyali.

Ainsi, le pouvoir des seigneurs du ciel s'est étendu du pays tège au pays teke-ntsayi dans le Niari-forestier, un peu comme en doublure du pouvoir de Makoko dans cette dernière partie occidentale de l'espace teke.

La capacité des *mpfum' a yulu* résidait donc dans leurs pouvoirs magiques des maîtres des léopards conquérants de leur espace politique et qui demeuraient dans celui des maîtres de la justice et du pouvoir de la fertilité du sol et de la paix.

Les seigneurs du ciel détenteurs des pouvoirs politiques et mystiques contrôlaient la fertilité du sol, les conditions de production et de reproduction sociale et économique du pays tandis que les *mpfumu a ntsie* contrôlaient matériellement et symboliquement leurs propres terres héritées de leurs ancêtres. En fait, c'était d'abord des chefs de groupes lignagers maîtres de la terre. Ils sont devenus des notables de second rang, mais pas des esclaves.

La société *küküa* est une société hiérarchisée. La plus grande division sociale et politique est celle qui place d'un côté ceux qui ont du pouvoir parce qu'ils ont accumulé des biens (*mpfumu*) et de l'autre des gens ordinaires mais libres et les esclaves et de l'autre côté les paysans libres (artisans, cultivateurs) et les esclaves hérités ou acquis.

Les hommes qui font partie de la classe des notables (les riches) ont le droit de prendre autant d'épouses que le permet leur fortune.

Qu'est ce qui distinguait les deux aristocraties complémentaires ?

Dans la société *küküa* post Mubié les *mpfumu a ntsie* et les *mpfumu a yulu* se partagèrent les rôles. Les *mpfumu a ntsie*, seigneurs de la terre détenteurs des pouvoirs symboliques et spirituels intervenaient dans les situations en lien avec les célébrations rituelles et les affaires de sorcellerie. Les seigneurs du ciel étaient quant à eux des maîtres de justice siégeant à la cour appelée *mbali a mpu*. Il n'y avait au dessus d'eux pour contester leur décision que *munkira* et *munkoko*, seigneurs du ciel eux aussi.

Le nœud des changements survenus réside, semble t-il dans l'articulation nouvelle avec l'économie européenne de traite et avec toute la série de populations intermédiaires placées entre les rapides du Congo et la mer.

2-2 Les seigneurs du ciel, *mpfumu a yulu*

L'Aristocratie du ciel, en dehors de son fondateur légendaire, est donc née par une différenciation interne de l'organisation sociale préexistante.

Comme dans la première aristocratie, ici aussi, l'effet du commerce de traite avec les européens de la côte se fit de plus en plus sentir. Il y eut abondance de tissus et objets de traites importés qui devenaient sur place des biens de prestige accumulés par des seigneurs.

L'introduction de ces produits de traite va largement influencer le contenu de la dot qui changera suivant les époques avec la prépondérance des biens importés de nature différente. Les pagnes en raphia continuèrent cependant à servir d'abord pour l'habillement des habitants, hommes et femmes. En outre, les pagnes en raphia faisaient l'objet d'une thésaurisation et ils étaient utilisés comme, monnaie depuis longtemps. L'Aristocratie du ciel avait repris un certain nombre d'éléments préexistants et les spécifier dans un sens qui lui était propre.

L'évolution a été comparable dans le domaine du tissage. Il existait anciennement une distinction entre la production courante de pagnes *nzwuona*, raphia et l'assemblage d'éléments pour former des ensembles de douze à seize tissus, pourvus d'ornementations. Ces embryons de production de luxe se développa alors et fut particularisé par référence au nouveau pouvoir *mpu*.

Enfin, les seigneurs de la terre et du ciel détinrent des esclaves appelés en Kiküküa *kibaki*, puis vendirent les plus récalcitrants ou ceux dont les lignages ne pouvaient s'acquitter des frais de réparation de préjudice (vol, adultère, accusation de sorcellerie) à l'autorité.

Le système des seigneurs du ciel n'est pas venu détruire et remplacer le système des seigneurs de la terre. Il n'y a pas eu substitution, mais articulation des deux organisations du pouvoir. La première reste présente dans ses titres, ses découpages territoriaux, sa hiérarchie antérieure.

L'organisation sociale précédente n'avait pas de commencement connu autre que métaphysique. L'origine temporelle des Seigneurs de la terre remonterait à la création du monde et à des listes de titres et de territoires, dont le début se perd dans l'indétermination au-delà de quelques générations.

A chaque terre, à chaque partie de terre, était désormais associé dans le un nouveau système *yulu* un seigneur du ciel correspondant.

Le pouvoir des seigneurs du ciel est fondé sur le *mpu* qui s'accompagne obligatoirement des éléments ci –après :

-*nzimi* : griot, qui est personnage voué à chanter les louanges des seigneurs ;

-*kibanimi* : sorte de buffon destiné à exécuter des danses obscènes et parodiques et à siffler face aux seigneurs pour leur faire honneur.

-*mukay ngaa-muluolo* : la femme qui détient le cri d'honneur poussé par certaines femmes dans les occasions importantes comme les fêtes, les funérailles d'un seigneur ...

Ces femmes crient en portant une main à leur oreille et en tournant autour de leur *mpfumu*.

3. La vie économique

La vie économique en pays küküa d’hier comme celle d’aujourd’hui est basée sur la production agricole. En effet, le plateau küküa représente une implantation ancienne des habitants et un lieu de perfectionnement des techniques agricoles.

Les femmes travaillaient sur les champs de savanes et produisaient la plus grande partie des biens vivriers comme les ignames, le manioc, les patates douces, les courges, l’arachide...

Les hommes quant à eux s’occupaient des plantations de palmiers raphias et des arbres fruitiers.

Toutes ces activités s’exerçaient en suivant un calendrier bien précis qu’il convient de regarder.

3. 1. Le calendrier küküa

Dans la société küküa, l’année est divisée en mois lunaires *a* : *tsui* : elle comprend quatre saisons et à chacune d’elle correspond un type de cultures.

Les différents mois sont :

- *mvula ntsomi*, littéralement les pluies des commencements, couvrant la période de septembre à décembre. Cette période est celle de l’ensemencement.

- *mwan* qui est la petite saison sèche, de janvier à février. Pendant le *mwan*, les femmes se consacrent au défrichage des terres, façonnent

des billons qu'elles recouvriront de terres et brûleront. C'est après seulement que ces billons recevront cultures et semences. C'est ce que les Bembe appellent *màala*. C'est la technique d'écobuage qui se rencontre également chez les Bembe qui avec les Küküa sont les seules sociétés à les pratiquer.

-*ndouolo*, la période de grandes pluies, Mars –Avril-Mai, favorable à une bonne germination des cultures qui ont besoin d'une grande quantité d'eau. C'est aussi la période de récolte de certains produits comme l'arachide.

-*ontsa* ou *kissu*, la saison sèche. La saison où on défriche et on laboure.

3. 2. Le régime des activités

On rencontre dans l'organisation de l'agriculture chez les Küküa, quatre types de champs en corrélation avec une division parmi les produits agricoles.

-le premier type comprend les *bibuomo*, champs d'arachides, de petites dimensions formant des carrés de 2 à 3 m de côté avec fossé de drainage.

- les *bipa* quant à eux sont des parcelles étendues d'un seul tenant. Il en existe deux catégories selon les deux variétés d'arachides échelonnées dans le temps d'une année.

-le troisième type de champs est constitué des *manzara*, de longs billons où prend place le manioc.

- vient enfin les *mabvuma*, circulaires où se font les Calebasses, les pommes de terre, le tabac. Tous ces champs ne sont pas rigoureusement séparés, l'un d'eux peut coexister à l'intérieur d'un autre.

L'écobuage peut aussi se trouver dans les deux premiers types de champs. Avec les billons écobués, on obtient de bons rendements. Dans cette technique, divers critères interviennent : temps de jachère et allure de végétation qui renvoient à la connaissance agricole de ce peuple.

Sur cette technique de l'écobuage Dominique Ngoïe-Ngalla note:

Avec les koukouya, ils sont passés maîtres de l'ingénierusement technique culturelle de l'écobuage : maala. Le maala consiste en la formation de billons avec l'herbe de la défriche, qu'ensuite ils (elle, en fait, puisque c'est l'affaire de la femme exclusivement) recouvrent de la terre du labour qu'avant les grandes pluies, ils brûleront pour en obtenir de la cendre fertilisante⁵⁷.

Il s'agit dans ce paragraphe des Bembe qui avec les Küküa sont des détenteurs de cette technique d'écobuage.

La production agricole est généralement répartie en deux parts : une pour la consommation domestique et une pour le commerce. Si un surplus a pu être dégagé, bien entendu, une partie de cette production est stockée et constitue pour les Küküa, *mburu* c'est-à-dire la réserve.

Outre l'agriculture, les activités commerciales s'opéraient de cette façon : les Küküa ont joué depuis le XVI^e siècle le rôle d'intermédiaires commerciaux entre les populations de l'amont du Congo et celles de l'aval.

⁵⁷ D.Ngoïe-Ngalla, *les lignes de forces des pays de Mouyondzi, Teke-laale et Bembe*, en préparation.

Ainsi sur le plateau küküa se trouvaient une multitude de marchés (*yuh*) échelonnés suivant les quatre jours de la semaine teke. Ce qui fait que sur le plateau küküa on a :

- *odzuka* ou *budzuka*, marchés de Ntchoumou et Mangèle ;

-*mukila*, marchés de Angiéomé, Okwango, Mfoa, Lékana et Ngoulounkila ;

-*bukwobi*, marché d'Enkou ;

-*mpika*, marchés d'Akana et Kébara.

L'activité commerciale permet aussi de lire la gamme de produits de l'industrie küküa mis en circulation dans la sous région : on note les produits de forge, de tissage et ceux du complexe agriculture –chasse – cueillette⁵⁸.

Les Küküa sont apparus comme d'habiles intermédiaires entre les forestiers et les Tege du nord-ouest, les Ngala au nord et les Kongo (Laadi) dont les pistes longeaient les vallées de la Lekety et la Mpama puis, des bas pays du plateau küküa en direction du pays laali et yaka, du *bukkamaele* et la côte du Loango durant la traite.

Les études sur les échanges entre les Küküa et leurs voisins du XVI^e –XIX^e siècle, rendent compte du dynamisme des marchands küküa ainsi l'attestent les travaux de Jérôme Ollandet, (*les contacts Teke – Mbo*), Jan Vansina, (*The Tio Kingdom*). De nos jours, ces études sont complétées par les travaux d'Abraham-Constant Ndinga Mbo : *Introduction à l'Histoire des migrations, les Ngala de la cuvette congolaise*.

⁵⁸ L. Makany, 1976, *op. cit.* p.26- 31.

Le tissage et l'agriculture ont fait la célébrité des Küküa. Ils tissent des pièces de raphia dont l'analyse a révélée le port par catégorie sociale et politique en distinguant les habits des riches *nta : ngo* de ceux des pauvres, paysans et artisans. L'étude du tissage la mieux réalisée est celle de Sylvain Ngoulou tandis que celle de la métallurgie a pour auteurs Jean-Marie Gamfoum, Marie Claude Dupré et Bruno Pinçon.

Quant à l'alimentation küküa, elle est le produit direct de leur écosystème constitué de savanes arborées, de forêts galeries ainsi que de cours d'eau.

De la savane les küküa tirent :

- chenilles, *batsini*, aliment riche en fer, criquets, *bapaie*, riche en calcium ;
- termites, *bapè* riches en lipides ;
- courges, *ntaà*. Il en existe plusieurs variétés au point que les *ntaà* en association avec l'igname et la banane forment la base de l'alimentation küküa. Ces *ntaà* sont riches en lipides et en protéines végétales.
- Feuilles d'arachides, *massaka nzu*, riches en vitamines B ;
- champignon, *mabuoko*; manioc, *buka*, riche en glucides, consommé sous diverses préparations, la farine de manioc ;
- rats zébrés, *mbiènè*, riches en protéines animales ;
- l'arachide, *ndzu*, riche en lipides ; l'huile de palme, *mali ma mbà* ;
- ignames, *bikwa*, riches en glucides et base de l'alimentation des Küküa avant l'introduction du manioc dans la contrée.

- légumes (amarante) *mbo*, *ngazoko* et *kintsuma*, riche en vitamines B, oseille, *linkulu*, légumes sauvages, *mulu*, *mussièlè*, aubergines, *mbo:non* et légumes divers...

De la forêt, les Küküa tirent rats de forêt, *mpara*, la viande de gibier : gazelle, *ntséi*, antilope, *nkaa*, phacochère, *ngua*, singe, *nkima*, buffle *mpaàka*, éléphant, *nzoko*, avant l'interdiction de cette chasse, viande riche en vitamines A.

- Haricots, riches en protéines végétales.

Cette alimentation reste malgré tout, tout à fait pauvre en aliments carnés.

- Le *gnétum africanum*, *mfun*, riche en fer, des légumes sauvages faussement appelés asperges, *uncon* et *ntina*:

- Bananes, ananas pomme de terre, riches aussi en protéines végétales.

- Des cours d'eau les Küküa tirent : poissons, *batsui*, grenouilles, *madzuki* riches en protéines animales.

Ces différents aliments dont la liste n'est pas exhaustive entrent dans la composition d'un régime alimentaire des Küküa mélangé de catégories de nutriments présents en quantités variées et suivant le rythme saisonnier. On distingue ainsi dans cette répartition des denrées, les macro nutriments c'est-à-dire des vitamines oligoéléments et minéraux. Les premiers doivent être apportés en grandes quantités à l'organisme ; les seconds ne sont nécessaires qu'à raison de quelques grammes, voire de quelques milligrammes quotidiens.

D'après les spécialistes en diététique et au regard de cette liste des denrées chez les Küküa, le régime alimentaire doit répondre à une

double demande : Les besoins énergétiques ou calorifiques et les besoins plastiques.

Les premiers compensent les pertes occasionnées par le métabolisme de base, l'activité musculaire, la thermorégulation et la croissance⁵⁹.

Les seconds, c'est-à-dire les besoins plastiques concernent la défense, la construction et la réparation des tissus.

Parmi ces aliments trouvés chez les Küküa, la viande représente environ 20% de protéines, 10 à 20 % de lipides (graisses) et 60 % d'eau. Elle représente en particulier une source importante de protéines, mais elle contient également du phosphore, du fer et des vitamines B en quantités non négligeables.

Les végétaux par contre ont une composition très différente. La plupart d'entre eux sont caractérisés par une forte teneur en eau. C'est le cas surtout des fruits, des tubercules de certaines plantes et des légumes. Ils ont aussi une forte teneur en vitamines BC et en divers minéraux.

Les graisses dites oléagineuses et certains fruits sont riches en graisses.

Dans tous les cas, les régimes alimentaires varient en fonction des besoins de l'organisme.

Les Küküa à travers la richesse de leurs aliments se nourrissent bien et avaient compris très tôt que l'homme doit disposer d'une nourriture variée pour couvrir l'ensemble de ses fonctions physiques.

Mais le déséquilibre existant entre les aliments glucidiques et les aliments protidiques est frappant ici. Il semble être à l'origine d'un

⁵⁹ Règles de la diététique.

certain nombre de pathologies récurrentes de groupe, paludisme, infections respiratoires aiguës, tandis que la rareté de l'eau de bonne qualité est responsable des parasites intestinaux, *miso*.

Et la malnutrition des enfants les expose aux affections épidémiques meurtrières comme la rougeole et la varicelle.

Dans la plupart des cas, les Küküa dans leur interprétation de la maladie ne tiennent pas compte de tous ces facteurs objectifs. On comprend alors pourquoi ils multiplient les stratégies sans toujours en trouver une qui soit totalement satisfaisante pour juguler la maladie.

Tout comme pour la solution des problèmes alimentaires, celles des problèmes sanitaires mettent en relief la prise en charge des individus par le groupe lignager.

Pourtant, c'est grâce à de telles stratégies empiriques, mais relativement efficaces car élaborées depuis plusieurs générations, que les Küküa ont pu s'adapter à leur écosystème de savane arborée.

Sur cet empirisme Cureau écrit :

Cet empirisme inculte et barbare est un embryon de science car l'empirisme est à l'origine de la science et à chaque échelon de ce progrès.

Les Küküa soutiennent donc que la nourriture en même temps qu'elle est le symbole de la vie, est aussi celui de la fragilité de la vie qui ne peut persister que lorsqu'elle est entretenue.

Ainsi, le corps de l'homme n'est bien portant que lorsqu'il est régulièrement nourri et dans un équilibre des forces vitales et spirituelles.

Pour se nourrir les Küküa prennent donc ce que leur environnement naturel met à leur disposition. On doit cependant reconnaître que cet

environnement n'a pas tout ce qu'il faut pour la satisfaction des besoins alimentaires des Küküa. Ce qui fait qu'ils sont parfois obligés d'aller regarder ailleurs. Ces carences ne sont pas sans incidence sur leur santé.

Il fallait donc s'attendre à l'existence dans la société küküa d'un niveau élevé de morbidité qui appelle en retour une intense activité du *ngaa*.

Dans le ménage, la viande est apportée par l'homme. Elle est occasionnellement consommée surtout pendant les fêtes de famille : la naissance, la célébration des jumeaux, la célébration des mariages, des décès. On tue un poulet, un cabri ou un mouton, la chair sert ainsi de repas que l'on sert à tous les membres du groupe.

Les ingrédients qui reviennent assez souvent sont : les piments, la sauce d'huile de palme, le sel indigène.

Les modes de cuisson sont d'ordinaire trois :

- à l'étouffé dans les feuilles de marantacées ou de bananiers ;
- à la marmite pour des mets bouillis et des sauces. Il arrive qu'on brûle directement des aliments sur le feu.

Le feu est produit dans cette société dans un premier temps selon des techniques ancestrales de frottement de silex.

- Aujourd'hui la civilisation des allumettes a supplanté l'allume feu traditionnel.

Chez les Küküa, selon une légende, le feu vient de la forêt et des singes. Et l'on pense que ces singes sont les Pygmées. On peut se référer utilement au mythe de *Ngunu* rapporté par Dominique Ngoïe-Ngalla.

L'étude d'Abraham-Constant Ndinga Mbo, « Techniques et Environnement : le cas du monde teke avant le XIX^e siècle », rend compte du génie teke, leur rayonnement avant la domination européenne. Nous ajoutons à ces aspects de techniques de production des biens, ceux relatifs au bien-être, à la santé et à la maladie à travers les rites de naissance, de puberté et de la mort.

C'est le lieu d'examiner la vision du monde des Küküa pour bien appréhender cette culture.



Photo 5 : Les grillons, une denrée très prisée des küküa. Cliché Sah, 2007

III. La vision du cosmos chez les Küküa

Les Küküa agissent et interagissent en fonction d'un système de représentations et de pratiques, une vision du monde et une symbolique de cette vision du monde et de ces pratiques qui les particularisent comme groupe humain.

Ce groupe se fait une représentation du monde et de l'univers où ils distinguent le monde matériel, celui de l'action matérielle visible et le monde des esprits, *mikui* qui appartiennent à un autre ordre de réalités. Mais ces *mikui* avant de devenir de purs esprits avaient été des humains. C'est ce qui explique que même après avoir changé de vie, ils restent en relation avec les hommes, vivent à leurs côtés, les accompagnent dans leurs activités et leur apparaissent en songe sous les formes d'humains qu'ils avaient autrefois.

Ce même univers où se meuvent les *mikui* est aussi celui d'êtres dont on ne sait pas très bien s'ils sont doués de conscience comme les esprits et s'ils ont une forme particulière. Ces êtres tout à fait particuliers mais doués de pouvoirs surnaturels sont ce que improprement on appelle génies. Esprits chtoniens, les küküa nomment ces forces *nkira*.

Les *ngaa* ou guérisseurs les invoquent régulièrement dans leurs recherches des causes de la maladie et dans le protocole thérapeutique qu'ils proposent.

Cependant le *ngaa* qui entre dans l'univers compliqué de la magie et de la sorcellerie invoque de préférence les *mikui* avec lesquels il signe un contrat.

Georges Dumézil, cité par Théophile Obenga, présente cette vision du monde :

Cette vision n'est pas une construction philosophique abstraite sortie du cerveau de quelque philosophe ; mais c'est une conception globale de l'univers des forces qui l'orientent et sous tendent, une sorte de vision réaliste, issue très vraisemblablement de l'expérience des hommes et des réflexions qui en résultent, sur les équilibres et les tensions, voire les inévitables conflits, nécessaires au bon fonctionnement du cosmos et de la société du monde des dieux et des hommes⁶⁰.

Et Amadou Hampaté Ba de son côté :

Nous pouvons constater et affirmer que la conception du monde y est basée sur l'unité fondamentale de toute chose.

Le tout est dans chaque brin comme chaque brin est dans le tout. Cette conjoncture existentielle lie et rend interdépendante tous les êtres, et cela à tous les niveaux : visibles et invisibles, sensibles et insensibles du cosmos⁶¹.

Dans ce même ordre d'idées, Mulago-Gwa ne voit pas les choses différemment :

La philosophie de l'homme Muntu (l'homme noir en général) écrit-il s'intègre dans la religion et inversement. Sa philosophie comme toute sa vie est religieuse, et sa religion est une philosophie vécue⁶².

Au dessus de cet univers des esprits chtoniens existe, le dominant totalement, puisque c'est lui qui crée, *Dzami*. Il est tout puissant, un peu lointain, de sorte qu'on ne l'invoque que lorsque le recours aux esprits chtoniens aussi bien qu'aux *mikui* qui sont ses intermédiaires s'est avéré vain. Alors on invoque *Dzami*.

Ces paroles illustrent bien ce recours des Küküa à l'être suprême :

⁶⁰ G. Dumézil, 1979, *la découverte des indo-européens*. cité par T. Obenga, p.148.

⁶¹ Amadou Hampaté Ba, *religions Africaines comme source de valeurs de civilisations*, colloque de Cotonou, Présence Africaine, Paris, pp.65 -87 .

⁶² Mulago-Gwa, 1965, *La religion traditionnelle des Bantu et leur vision du monde* Kinshasa, Université Catholique, p.12 .

Ndzaon dion yabi, ce qui se traduit par, Dieu seul sait. Ou encore *liwa muo ku Ndzami*, remettons tout à Dieu, *Ndzaon dion*, pour le prendre à témoin. Cette parole s'accompagne le plus souvent d'un geste de l'index de la main droite sur le sol qui est ensuite passé horizontalement sur la gorge et pointé après vers le ciel avec ce bout de phrase, *Ndzaon dion*, c'est-à-dire au nom de Dieu. Le *Ndzaon* est le dernier recours.

Dans cette société *küküa*, il y a seulement et encore tous les jours ce culte aux esprits et aux esprits chthoniens qui somme toute est une adresse à ce qui est à la portée de l'homme.

Ainsi, le *mpu* constitue l'ensemble des forces invisibles qui régissent les hommes et qui n'est nulle part sinon partout : sur terre et au-delà de la terre, partout. Ensemble qui doit être la beauté, la pureté de la nature visible et mystère du vent, de l'air qui fait bouger les feuilles, lui-même invisible et silencieux.

A ce propos voici ce qu'écrit Ebiatsa-Hopiel-Opiel :

*tous les éléments de la croyance cohabitent. Un seul individu peut utiliser telle ou telle face du sacré suivant ce qu'il désire. Il n'y a point de barrière étanche entre ces deux sacrées car aucune force ne se trouve repoussée vers la périphérie de la vie sacrée au point de constituer une catégorie isolée. L'homme passe ou peut passer d'un sacré à un autre et son énergie spirituelle s'y accommode facilement*⁶³.

Le Teke-Küküa est alors inséré dans les rapports entre les génies ou divinités surnaturelles dites *nkira*, les ancêtres appelés *mikui* et les vivants *bari*. Les rapports entre ces catégories sont basés sur l'échange. Il s'agit en réalité d'un commerce permanent et efficace entre les entités

⁶³ E.Hopiel-Opiel,1986, *Histoire et Rituels .Mentalités et Croyances Ancestrales Nzi*, CIERAN, Université Paul Valéry, Montpellier II, p.22 .

principales que sont le visible et l'invisible, sur la base d'une offre périodique de nourritures de boissons, de sacrifices des vivants aux divinités, une reconnaissance de leur souveraineté en retour de laquelle les Teke-Küküa jouissent d'une protection et d'un degré satisfaisant de prospérité.

Nous pouvons dès lors rejoindre J. R. Mokaka qui, parlant du lien entre les hommes et les ancêtres affirme :

Ils apparaissent à la fois comme tutélaires de leurs descendants et comme gardiens des traditions familiales. Sur le plan pratique, il existe une sorte de soudure assurant l'existence des deux parties ; les êtres humains se référant à leurs ancêtres. Ils les honorent au moyen des rituels, de prières et d'offrandes appropriées.

Pour solliciter leur bienveillance : les ancêtres couvrent leurs descendants de bénédictions et de protection contre les mauvais esprits, et punissent ceux qui vont à l'encontre de la tradition⁶⁴.

Le Küküa est en relation avec les différents secteurs de l'univers de sa représentation, avec les *nkira*, avec les *mikui*, avec *Ndzami*. Avec tous il a noué alliance. C'est la rupture de cette alliance qui est cause chez lui de déséquilibre physique et donc de maladie. Un bon *ngaa* dans la recherche de l'étiologie de la maladie a souvent identifié comme étant la cause de la maladie de celui qui le consulte la rupture de cette alliance avec les *mikui*, avec les *nkira*, dont les répercussions sociales au sein du groupe ne tardent pas.

Dans le système de représentation küküa, le monde est un monde pan structuré de sorte que ce qui se passe dans une dimension de ce monde a des répercussions sur les autres dimensions de ce même monde. Ainsi l'univers des humains est articulé à l'univers des *mikui* et des

⁶⁴ J. R. Mokaka , 1972 , *Religions traditionnelles Africaines* , Colloque de Cotonou , Paris , Présence Africaine, p.152

esprits chtoniens dans le voisinage des quels se tiennent les esprits méchants des sorciers. Ce quartier des *mikui*, des esprits chtoniens et des mauvais *mikui* articulé au dernier quartier, d'en haut, celui où habite *Ndzami*, Dieu.

Le culte des ancêtres, les rites propitiatoires et les offrandes ont pour but de recouvrer la santé et l'ordre perturbé. C'est dans le renouvellement constant des rites et des cultes traditionnels que la famille ou la société fonde l'espérance de survie.

On peut donc comprendre que la maladie est un phénomène social et moral où la responsabilité loin d'être individuelle a plutôt un caractère collectif.

Dans cet univers, les lieux abritant les *nkira* sont représentés par des forêts, des cours d'eau, lacs et monts qui sont des endroits sacrés et on ne peut s'y aventurer sans précautions ou encore y couper la végétation, y faire la chasse ou la pêche sans se soumettre aux lois et prescriptions préétablies par les ancêtres.

Par ailleurs, il y a des cas où la responsabilité d'une maladie demeure strictement individuelle même si le trouble causé par un tiers affecte l'ensemble du groupe lignager ; ceci apparait dans le cas de l'agression ou encore dans le cas d'un enfant qui néglige ses parents et qui s'attire sur lui des malédictions.

Les jeteurs de sorts *baloki* (sing. *muloki*), mangeurs d'âmes, sorciers sont à la base de la maladie vécue comme le résultat d'une agression par ces derniers.

Une telle maladie traduite, est l'expression des rivalités et des tensions dans une société où les individus doivent toujours s'affronter pour réussir.

L'arme du combat utilisée par ces agresseurs est le *buti*, médicament fétiche. Mais on y rencontre une autre espèce de *buti*, celui-là bienfaiteur utilisé pour la protection, la cohésion, la survie et la prospérité du groupe tel le *ncobi* ou le *Nkwe-mbali* des seigneurs et rois teke.

Le Nkwe-mbali est par nature le *nkira* supérieur. Les Küküa connaissent entre autres *nkira*, *nga:suku* qui se présente sous plusieurs formes : ce *nkira* apparaît dans un endroit sous la forme d'une jolie femme, disparaît et réapparaît dans un autre endroit sous la forme d'un jeune garçon ou encore sous la forme d'un vaurien.

Jérôme Ollandet qui s'est penché sur le *nga : suku* qui fut en pays küküa un véritable culte populaire note :

Le nga:suku est à la fois un culte populaire et une croyance. C'est le culte rendu à un ancêtre immolé aux temps immémoriaux pour le salut de tout le groupe.

Le sacrifice initial lui-même aurait été à la base d'une alliance dont on ignore aujourd'hui l'objet exact.

L'histoire traditionnelle ne donne aucune référence pour le lieu du premier sacrifice ni même le nom du premier ancêtre qui le fit. Ce n'est qu'à travers les faits humains que cette croyance a pu être conservée ...quand tout le monde observe les règles de Nga:suku, les terres sont riches, le gibier abondant et la santé générale assurée⁶⁵.

Et plus loin le même auteur ajoute :

Ces apparitions répétées indiquent que des actes ont été commis sur ses terres. C'est une forme particulière de communication que prend la déesse

⁶⁵ J.Ollandet, 1981, *contacts Teke-Mbosi*, Montpellier, pp.501-509.

pour s'adresser à son peuple. Par ce geste elle lui rappelle ses devoirs.

Pour mettre les hommes dans la grâce de leur protecteur, son prêtre convoque le mukwu a ntsie qui est une réunion générale de tous les chefs des grands lignages.

La conjuration doit tracer les nouveaux interdits à observer⁶⁶.

Dans la semaine teke-küküa, il y a des jours réservés au culte et à la vénération de cette divinité. Il s'agit de *mpika* et *budzuka*. En cas de décès d'un chef, il est décrété une période de neuf jours où hommes et femmes ne doivent pas vaquer aux activités quotidiennes comme les travaux champêtres, la chasse, la pêche et la cueillette.

Chez les Küküa le chiffre 9, *wa* est sacré, d'où l'obligation de respect des jours décrétés. Et ceux qui tentaient de braver cet interdit sont saisis par les esprits qui leur infligent des supplices. Il arrive que ceux qui passent outre ces interdits disparaissent. Ceux qui arrivent à confesser leur gêne sont confiés au *ngaa* devin qui doit œuvrer pour chasser ces esprits.

Tout devin détient donc ce pouvoir du monde surnaturel et dispose d'une double vue qui lui permet de voir les réalités du monde supra naturel comme le dit J. R. Mokaka :

Grâce au don reçu, à la sensibilité, à l'esprit qui le possède et aux techniques qu'il maîtrise, il entre en contact avec les puissances surnaturelles, par sa connaissance des réalités occultes, il obtient des réponses aux questions posées par ses « clients consultants » ; il interprète, il leur désigne les remèdes ou la marche à suivre⁶⁷.

⁶⁶J.Ollandet, 1981, *idem*, p.510 .

⁶⁷ J.R.Mokaka ,*op.cit.*p 179 .

Conclusion partielle

Les Küküia ont donc su s'adapter à leur environnement et compris que leur survie dépend effectivement du respect des principes et des règles qui les lient à cet environnement. C'est pour cela que depuis des générations ils ont su mettre en place d'ingénieuses techniques culturelles comme celle de l'écobuage et des techniques de guérison pour rendre les hommes à la santé s'ils viennent à tomber malades.

Dans cette société existent des médecins que l'on appelle *ngaa* qui s'occupent des soins de santé.

Le rôle de ces personnages au sein de la société teke et küküia est considérable car il est considéré comme le médecin local de sorte qu'il n'existe pas de village qui n'ait son *ngaa*.

Avec l'action de ces *ngaa*, la pratique de la médecine traditionnelle s'est profondément enracinée dans la culture de nombreux pays d'Afrique subsaharienne grâce à une pratique constante depuis des temps immémoriaux. Elle s'inscrit dans un ensemble de croyances et de pratiques magico-religieuses très prégnantes dans beaucoup de sociétés d'Afrique subsaharienne contrairement à la médecine biomédicale introduite au moment de la colonisation, elle n'apparaît pas importée et produite des Blancs.



Photo 6 : un devin en activité, cliché Sah. 2007

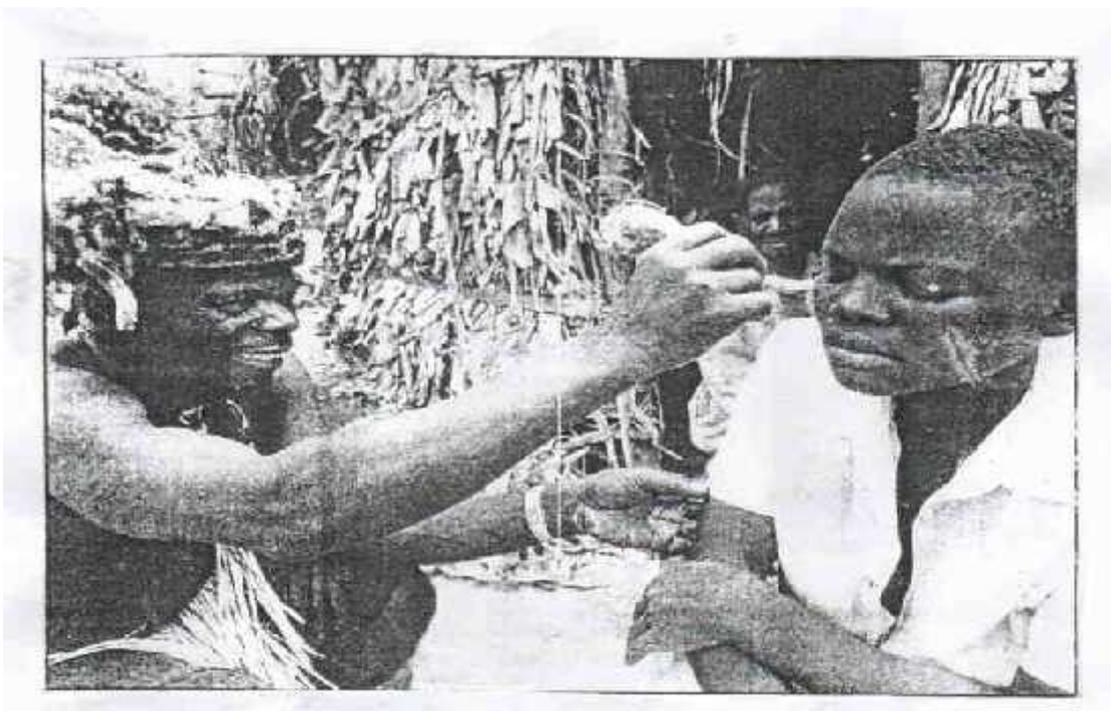


Photo 7 : un *ngaa* soignant les vertiges d'un patient - Cliché Afrique développement, 1990.

DEUXIEME PARTIE
PERCEPTION DE LA MALADIE DANS LA
SOCIETE KÜKÜA

Nous abordons dans cette partie, la question liée à la perception de la maladie dans la société küküa. Cela nous amène à comprendre les stratégies développées dans cette société pour rendre les hommes à la santé.

Evidemment leurs comportements sont inséparables de la vision globale que les Teke- Küküa ont de la vie, de la nature de l'homme et de l'être de l'homme dans le cosmos.

CHAPITRE III

CONCEPTION ET INTERPRETATION DE LA MALADIE CHEZ LES KÜKÜA

I. définition

Selon le dictionnaire médical Larousse, « la maladie est une altération de la santé composant un ensemble de caractères définis notamment :

-une cause, des signes et symptômes, une évolution et des modalités thérapeutiques et pronostiques précises » ;

Ainsi, la maladie se distingue du syndrome et de l'affection. La science des maladies est la pathologie. Elle envisage la cause et les circonstances d'apparition de la maladie et des effets qu'elle provoque : c'est l'étiologie. Tandis que le processus de cette affection et son évolution se dit pathogénie. La classification des causes de maladies constitue la nosographie, alors que la lutte contre ces causes est la prophylaxie.

Chez les Küküa, la maladie est un évènement social récurrent, perçu comme une rupture de l'harmonie des forces au niveau de l'individu : forces surnaturelles (Dieu, *Ndzami*) ; esprits chtoniens (*nkira*) ; esprits des ancêtres (*mikui*) ; le monde physique qui l'entoure, le groupe parental et le groupe social villageois.

La compréhension de cet univers dans lequel l'homme s'insère aide à définir l'être humain, à cerner sa nature. La maladie est une gêne, un trouble réel qui s'affirme comme l'introduction d'un souffle étranger

dans le corps de l'individu et à son insu, pour paraphraser Emmanuel Adzou⁶⁸.

Pour le Küküa, la santé *mpolo*, c'est cette sensation de bien-être physique que ressent l'individu au milieu d'un corps social avec lequel il est en paix. Et le terme *mpolo* la paix est bien trouvé qui traduit le sentiment d'harmonie générale qui règne entre les éléments d'un ensemble, qu'il s'agisse de l'individu ou de la collectivité dans laquelle il s'insère. Le *ngaa* sollicité pour établir l'étiologie de la maladie et poser le diagnostic remonte toujours à l'individu comme ensemble articulé d'organes et au groupe comme ensemble articulé d'éléments sociaux. Ce qui amène le Küküa à faire recours au *ngaa* (devin) pour chercher à traiter la maladie.

Mais le Küküa avec tout son groupe se penchera d'abord et avant tout sur la recherche des causes de la maladie.

⁶⁸ E. Adzou, 1989, *Le Traitement social du corps Humain*, Thèse de doctorat, Paris, Sorbone, p.236.

II. les causes de la maladie chez les Küküa

Les Küküa identifient deux causes principales des maladies : Il y a d'une part, celles qui sont provoquées par les esprits des ancêtres. Ces esprits punissent la désobéissance aux lois qu'ils ont léguées ; d'autre part, celles provenant des sorciers dont le principe de l'action est la haine. Cette classification des causes de la maladie chez les Küküa rejoint celle que propose Clements. Celui-ci dispose en effet les causes de la maladie selon l'ordre ci-après :

- incorporation d'un objet maléfique ;
- possession d'une âme,
- possession par un esprit,
- violation d'un interdit,
- agression par un sorcier⁶⁹.

Toutes ces causes interfèrent. Dans la société küküa, le premier réflexe de celui qui tombe malade est de consulter un *ngaa*, devin ; lequel le dirigera vers un *ngaa* guérisseur. (Confère infra).

Le *ngaa* devin fait de la divination dans un rituel savant et haut en couleur : il chante, il danse, il virevolte jusqu'à ce qu'il ait mis le doigt sur la « cause » alors il revient triomphant vers l'assistance et annonce la bonne nouvelle.

C'est lui qui établit en général l'histoire de la maladie, sa genèse, ses causes, son évolution probable. C'est lui aussi qui débusque le sorcier.

⁶⁹ Clements, 1934, *Primitive Concepts of Disease*

Pour augmenter les chances d'un diagnostic fiable, le devin peut procéder par questions auxquelles le patient est invité à répondre. Généralement on ne s'en tient pas au diagnostic d'un seul devin. On en consulte de deux à quatre puis on croise les réponses.

En général les *ngaa* devins confirmés dans leurs fonctions ont la réputation de n'être pas innocents. On les soupçonne d'être de connivence avec les professionnels de la sorcellerie négative, la sorcellerie qui est au service du mal. Il faut plutôt penser qu'il(le devin) a du métier et de la sorcellerie une connaissance poussée. Cependant, il ne prendra jamais l'initiative de faire du mal à quelqu'un. On peut néanmoins, et c'est souvent le cas, l'utiliser pour désenvoûter et donc retourner sa charge négative à l'envoûteur.

1. La punition des esprits des ancêtres

Les membres d'un groupe de filiation ont des obligations et des devoirs vis-à-vis des esprits des ancêtres et lorsque ces obligations sont remplies ils peuvent en espérer les bénédictions des esprits des ancêtres : la chance à la chasse et à la pêche, bref dans toute les activités menées. Et naturellement la bonne santé.

Il existe un rituel destiné à maintenir le contact des membres du groupe avec les ancêtres : il commence par la propreté du lieu de sépulture des ancêtres en question. Cette propreté se fait à période régulière comme le rituel lui-même suivi des libations accompagnées d'incantations. Y a-t-il négligence à ces prestations, alors les ancêtres frappent les étourdis qui perdent ainsi la chance dans leurs activités ou tombent malades.

Pour les Küküa il n'y a pas de maladie innocente. On tombe malade parce que, dans son groupe de filiation, on aura manqué à un devoir, par

exemple n'avoir pas honoré son oncle qui attend un certain nombre de biens et services, de ses neveux surtout, ou parce qu' on aura transgressé des interdits vis-à-vis des *nkira* du groupe. De ce fait, la maladie se présente ici comme un canal par le quel l'ancêtre offensé, transgressé, oublié ou négligé manifeste son mécontentement. Il manifeste aux vivants sa présence et son existence dans les songes ou par l'apparition des phénomènes insolites.

Alors commence contre lui l'opération d'envoûtement où les sorciers jouent un rôle actif. On tombe aussi malade parce que, en dehors du groupe on se serait attiré la haine des voisins par son succès, sa réussite.

Ebiatsa-Hopiel-Opiel écrit :

la maladie est un phénomène moral, ou la responsabilité loin d'être individuelle a plutôt un caractère collectif.

Mais il est des cas où la responsabilité demeure strictement individuelle même si le trouble causé affecte l'ensemble du groupe lignager : c'est le plus souvent le cas de l'agresseur agressé ou encore celui de l'enfant qui néglige ses parents ...⁷⁰

⁷⁰ E. Hopiel-Opiel, *Op.cit.* , p.51.

2. Les sorciers

Dans la société küküa, les jeteurs de sorts, les mangeurs d'âmes qui sont des hommes méchants à tout point de vue, sont à la base de la maladie comme résultat d'une agression.

L'acte de sorcellerie est un phénomène qui a lieu dans le groupe d'appartenance dont les membres ont entre eux un lien de sang. Sorti de là, l'accès à autrui pour un jeteur de sort devient problématique. En dehors du groupe d'appartenance et du lien de sang, il faut que soient réunis un certain nombre de conditions pour que la mécanique sorcellaire fonctionne et que la cible visée soit atteinte. Il s'agit notamment d'une « autorisation mystique » de l'oncle, seul habilité à « manger » l'âme de ses neveux et nièces.

Une relation conflictuelle peut être le prétexte à une agression de sorcier qui se matérialise par une pathologie. Au sein du groupe, on vient de le voir, le prétexte à ce genre d'agression est fourni par le non respect de l'éthique régissant la vie du groupe où les membres ont entre eux des devoirs et des obligations selon un ordre de préséance assez rigide contrôlé par le chef du groupe de qui tout part et à qui tout aboutit.

Et généralement le chef du groupe se perçoit et est perçu par les membres de son groupe aussi bien que par les groupes voisins comme étant un sorcier même si en l'occurrence sa connaissance sorcellaire est destinée à assurer la sécurité de son groupe. Mais comme il n'existe pas de sorcier tout à fait innocent, il arrive que ce gardien du groupe agisse en sorcier qui agresse.

Jean-Pierre Missié écrit à ce propos :

[...] il existe selon les représentations locales, deux formes de sorcellerie. La première forme, positive, serait faite por le bien, pour protéger le lignage, le clan contre les « attaques » des envieux, des jaloux, c'est-à-dire des sorciers, de telle sorte qu'en cas de tentative de « vol » ou de « pillage nocturne », de « braquage », le visiteur indésirable, le criminel dédoublé ne trouve à la place du domicile de la personne ciblée qu'une ceinture de feu, un lac ou une forêt par exemple.[...]. Cette sorcellerie protectrice est censée être aussi capable de détruire, chasser les « esprits », les démons qui rendent malade, causent la malédiction⁷¹.

C'est donc dire que même le protecteur use de sorcellerie. C'est ce qui fait dire à Jean-Pierre Missié pour qui la deuxième forme, négative, maléfique c'est l'anthropophagie sorcellaire,

« Au total, que l'on se réfère à la « sorcellerie positive » ou à la sorcellerie « négative » l'on voit bien qu'il s'agit de la sorcellerie tout court, l'envers et l'endroit d'une même réalité dont la caractéristique est son ambivalence irréductible. Car le principe du pouvoir sorcellaire est d'être ni bon ni mauvais, mais de servir le mal ou le bien en fonction des individus qui en seraient pourvus »⁷².

Il nous faut alors revenir au sorcier et dire ce qu'il est, la perception qu'en ont les Küküa.

⁷¹ Jean-Pierre Missié, « Les églises de réveil et l'imaginaire sorcellaire », dans Joseph Tonda et Jean-Pierre Missié (dir.), *Les Eglises et la société congolaise d'aujourd'hui*, Paris, L'Harmattan, 2006, 193p, p.137.

⁷² Jean-Pierre Missié, *op.cit.*, p.138.

Le sorcier est d'abord cet individu doué des facultés qui lui permettent d'accéder aux versants cachés de l'existence. On dit qu'il à quatre yeux. De ce point de vue il est donc celui qui lit dans l'invisible.

Et voilà pourquoi chez les Bembe qui sont les cousins culturels des Teke, celui qui ne lit pas dans l'invisible est dit *mpofo*, c'est-à-dire aveugle, il n'a pas la double vue du sorcier. Le sorcier est donc cet individu ainsi doué qui met son intelligence exceptionnelle au service du mal, dans son groupe ou hors de son groupe.

Et, il n'est point de bon sorcier.

Heureusement qu'il existe le *ngaa* pour contrebalancer l'influence néfaste du sorcier. Le *ngaa* fait porter à celui qui se met sous sa protection une amulette protectrice appelée *buti*.

Nous sommes redevables à Ebiatsa-Hopiel-Opiel qui explique :

nuit claire et nuit obscure sont ainsi une même réalité de croyance, indivisible, mais séparée en deux catégories distinctes dont la coexistence permet à l'homme de mieux saisir l'ambivalence, trait ici fondamental de ces formes de croyance, qui échappent au raisonnement le mieux construit des passionnés de la logique qui ne peuvent la concevoir qu'éclatée en parties opposées⁷³.

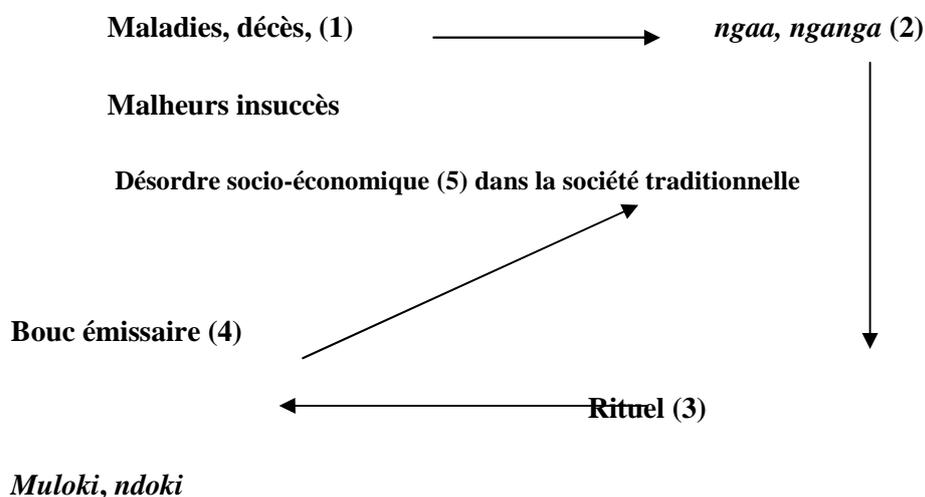
Cette protection est parfois placée à l'entrée des maisons ou au chevet du lit, ou présentée sous la forme d'une petite boule, *ndion* et avalée.

De cette façon, l'homme est porteur de pouvoirs appelés *mpani* que la pratique scrupuleuse d'un certain nombre de rites aide à maintenir.

⁷³ E-Hopiel-Opiel, *ibidem*, p.49.

Derrière la réalité de *mpfuna*, *kindoki*, la sorcellerie, on voit une autre réalité qui n'appartient plus à la simple culture ou au monde de la peur. Il s'agit du domaine de la vie matérielle, de la possession des terres, de la vie économique des hommes et des préséances qui s'ensuivent. On constate dans la plupart des cas analysés que la sorcellerie se manifeste lorsque des conflits éclatent dans ces domaines. Ce qui nous amène à cet essai de schématisation et de fonctionnement de ce phénomène, qui peut nous aider à mieux percevoir la logique interne, à comprendre comment la structure continue à fonctionner même si les termes changent.

Cet essai se base sur l'expérience de plusieurs prêtres interrogés à Brazzaville, à Kinshasa et sur les analyses faites par le père Jean Peeters dans son livre *Prier pour la guérison*.



Source : E. O. à Brazzaville-Cf. aussi Père Jean Peeters in *Prier pour la guérison*.

Commentaire : dans le contexte de difficultés ou de désordre sociaux (5), de conflits d'intérêts amplifiés lors de la pénétration occidentale dans la société traditionnelle, les maladies et l'adversité (1) sont

présentées au *ngaa*, *nganga* (2), qui désigne le trouble fête, le bouc émissaire, le *muloki*, *ndoki* (4). Lui ou un autre tentera d'anéantir les effets négatifs de ce dernier, ou du moins apaisera les intervenants grâce à un rituel (3) connu de lui seul. Notons que dans ce schéma, si les pôles 1, 2, 3 et 4 se vivent dans le conscient, le contexte de « désordre » lui, reste dans l'inconscient collectif et inexplicité.

En dernière analyse, on peut donc dire que dans la société traditionnelle, ce sont les conflits sociaux, les rancœurs et les jalousies qui constituent le climat favorable dans lequel tout évènement funeste sera interprété comme représailles du *muloki*. Les conflits sociaux engendrent le malheur.

III-Le système de santé Küküa

1. L'être de l'homme dans le système de santé Küküa

1. 1. Le suivi médical de l'évolution de l'individu

Dans la société küküa les soins de santé sont un souci constant qui accompagne l'existence de l'individu de sa naissance à sa mort. Cela commence par la prise en charge de l'enfant à naître. Des spécialistes en obstétrique se chargent du suivi de l'évolution de la grossesse. La femme en état de gestation est soumise à un grand nombre d'interdits les uns alimentaires, les autres de nature psychologique.

- Interdits alimentaires: la femme se voit interdire la consommation d'un certain nombre d'aliments jugés préjudiciables à la santé de l'enfant qu'elle porte : viande de porc dite *mufèmè*, viande de singe, *nkima*, courges, *ntaà*, oseille, *linkulu*, piments, *badzu*.
- Interdits de type psychologique et symbolique : interdiction d'assister à un deuil, à un enterrement, interdiction de participer à une partie de pêche. Son mari se voit désormais suspendre ses activités de pêche et de chasse.
- A l'enfant né, le *ngaa* fabrique avec un fragment de placenta de sa mère un fétiche protecteur conservé dans une statuette servant de reliquaire.

L'enfant restera sous la protection de ce fétiche jusqu'à sa puberté⁷⁴.

La naissance des *nkira* ou *ba mbu*, les jumeaux est l'occasion de grandes réjouissances particulières auxquelles tout le village est convié.

⁷⁴ E. O. n° 5 du 2 Août 2008 avec le sage Lilindoko à Insaki, Lékana .

C'est l'occasion où le village exécute des rites réservés à la naissance des jumeaux.

1. 2. L'initiation

Sorti de l'enfance, à 12, 13, 14 voire 16 ans, l'enfant est prêt pour l'initiation où il reçoit de ses maîtres des enseignements portant sur la connaissance de sa société et de sa culture : aspects théoriques. L'enseignement théorique est associé à un certain nombre d'activités pédagogiques pratiques qui ont rang d'épreuves toujours difficile quoique graduées et tout cela pour fortifier l'organisme du futur adulte. Il y a par exemple l'épreuve de la grande chasse aux animaux les plus dangereux : léopards, buffle, phacochère, python. Revêtus de la peau de léopard, armés de flèches et de lances, de couteaux à double facettes, *kibièlè* d'une main et de l'autre de la queue de buffle, *musèka mpaka* les postulants se jettent dans une chasse à risque. Ils n'iront pas chasser une fois, ils chasseront souvent et c'est à la chasse que se révèlent les meilleurs et les plus dignes.

Naturellement pour chasser aussi dangereusement, il faut des entraînements physiques. De sorte que lorsqu'on ne chasse pas, on s'entraîne. Course et sauts : saut en hauteur, saut en longueur, entraînement au jet de lance, grimpée.

Les difficultés à vaincre sont graduées en fonction de l'âge, aux adolescents de 13 ans on ne propose pas les mêmes épreuves qu'à leurs aînés qui en ont 16. Mais ceux qui ont 13 ans savent qu'ils doivent passer par où sont passés ceux qui ont 16 ans. Les épreuves physiques sont doublées d'épreuves psychologiques. La plus difficile ou parmi les

plus difficiles le silence. Le silence pour les besoins d'une formation à la méditation qui facilitera le contact avec les esprits des ancêtres. Le silence qui facilitera la prise de conscience de leur identité de küküa et leurs obligations, de leurs devoirs à côté des prérogatives en tant que hommes, *ba ngobalika* (vrais hommes).

L'autre grande épreuve consiste en la séparation de l'enfant de ses parents une fois de retour de l'initiation. Mais sans doute pas pour les grands adolescents de 16-17 ans heureux de sortir de chez leurs parents et de commencer à vivre les exigences de leur besoin de liberté. Naturellement, la circoncision qui intervient entre 11 et 13 ans marque une étape importante de l'initiation du jeune garçon à la vie d'adulte. La section du prépuce est douloureuse, mais l'initié de 11-13 ans ne doit pas crier de douleur.

Apparemment on est loin du souci de santé, en réalité toutes les activités physiques du moins sont orientées au maintien du corps en bonne santé. Les rites d'initiation d'adolescents se sont longtemps maintenus. Dans le passé, le *mungala* était l'un des rites d'initiation des hommes. Selon les anciens, l'histoire de *mungala* remonterait à la nuit des temps. *Mungala* est l'esprit ou dieu des eaux. La tradition küküa raconte et rapporte que *mungala* qui était infirme su captiver les gens de son village par des chants d'une grande beauté. Aussi pour le plaisir de l'entendre chanter, l'auditoire, lui offrait d'abondantes victuailles.

Mungala aurait ainsi eu l'idée d'enseigner ses chants, de créer des danses et de fonder une association avec ses rites et ses cérémonies. Ce mouvement originaire du peuple kota s'est ensuite transmis aux Teke⁷⁵. Le *nkira* par contre est véritablement un rite d'initiation féminin des Küküa au cours duquel les femmes vénèrent un esprit des eaux appelé lui

⁷⁵ E.O. n° 6, 4 Août 2008 à Akolo avec Douanga Yves.

aussi *nkira*. Cet esprit les possède. Il s'ensuit chez elles une montée de la fièvre, des maux de tête et des transes; dans ce cas on dit *am bali itswa* ou encore *anvi u nkira*, c'est-à-dire la personne est possédée par le *nkira*.

Ce que Raoul Léhuard appelle une crise. Léhuard décrit ainsi la possession par le *nkira*.

Au cours de la crise dit-il, la femme est allongée et maintenue sur un bat-flanc installé dans une case spéciale. On lui dessine sur le front des traits rouges et blancs et, sur le reste du visage, on la marque des points de même couleur.

L'apaisement revenu, la femme reste un moment assise sur le bat-flanc, face à l'esprit du nkira qui peut-être matérialisé soit par une statuette dont le visage porte les peintures de la personne possédée et dont le reliquaire renferme l'esprit, soit par une poterie qui contient les mêmes éléments que ceux qui sont rassemblés dans la statuette⁷⁶.

En vue de la santé toujours, les adolescentes reçoivent mais d'une manière spécifique une formation initiatique. Elles sont initiées au *nkira*, esprit des eaux de qui elles apprennent les principes essentiels pour la construction de leur future vie de femme adulte. Le but de cette initiation est d'endurcir le corps, l'organisme contre les agressions naturelles et extérieures.

Dans le souci du maintien de l'homme ou de la femme *küküa* en bonne santé intervient un rite fondamental à dimension mystique. On prélève un bout du cordon ombilical de l'enfant dès sa naissance, on le sèche dans une coupe dealebasse ou on le place dans une statuette. Cette opération symbolise la liaison de l'être humain avec l'espace du foyer, l'espace du village et l'espace protecteur des ancêtres. Le tout

⁷⁶ R. Léhuard, 1972, *Statuaire du Stanley Pool*, villier-Lebel, Collection de l'Afrique Noire.

voulant signifier la liaison de tous les univers en rapport d'imbrication avec l'univers où vit l'être humain.

Théophile Obenga écrit sur cette réalité :

le village gardien du cordon ombilical, devient également, par là même, le séjour essentiel de l'être humain.

Enterrer l'homme auprès de son village, gardien de son cordon ombilical, c'est le ramener non seulement auprès des ancêtres, mais encore le conduire auprès de ce qui est sa force universelle⁷⁷.

Ce grand intérêt pour la santé et la survie de l'homme au moyen des rites indique l'étroite liaison entre l'homme, le groupe parental, les ancêtres, le groupe social villageois, le monde qui l'entoure et les forces surnaturelles dont Dieu et les esprits des ancêtres.

Dès lors, la maladie est interprétée par les teke comme une défaillance intervenue dans ce dispositif. Autrement dit, le corps de l'homme symbolise ce dispositif et en est la représentation matérielle.

La maladie est l'expression de la souffrance de ce corps. Elle peut donc faire intervenir une dimension spirituelle non décrite par la médecine moderne. Il n'y a que la tradition pour établir que le corps de l'homme se trouve inséré dans un faisceau de quatre relations principales à savoir :

- avec les forces surnaturelles ;
- avec le monde physique qui l'entoure ;
- avec le groupe parental ;
- Avec le groupe social.
-

⁷⁷ T. Obenga, 1976, *La Cuvette Congolaise, les hommes et leurs structures*, p.34.

Ce qui donne le schéma ci-après⁷⁸:

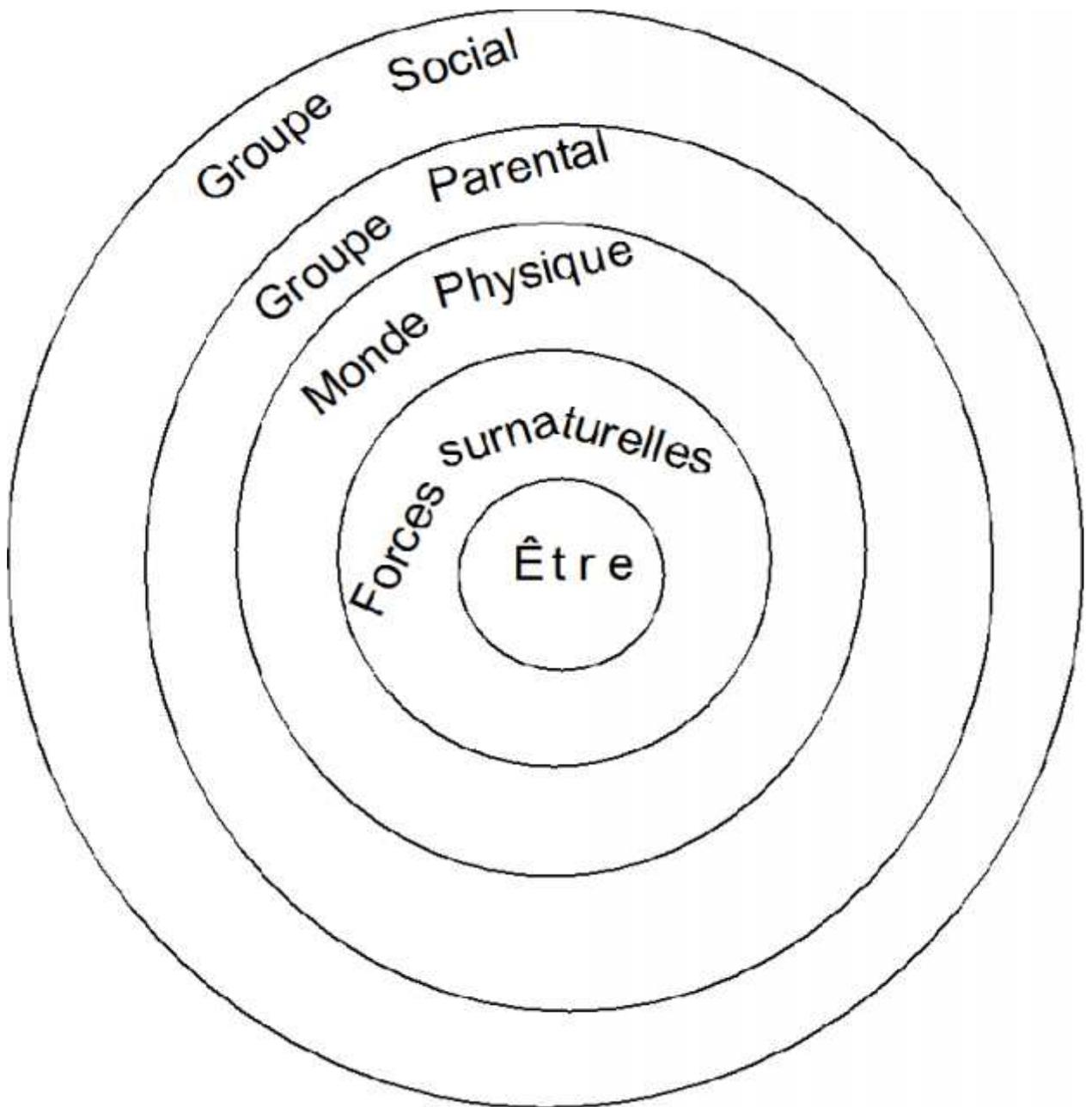


Figure 5 : l'être de l'homme dans le système de santé küküia

Ce qui fait que le küküia s'évertuera à rechercher d'abord les causes de toutes maladies à l'intérieur de ce dispositif tout en cherchant à y

⁷⁸ J. Revel et J. P. Peter, 1974, « L'homme malade et son histoire », in *le Goff, faire de l'histoire*, 3^e partie, nouveaux objets, Paris Gallimard, P 284 .

remédier en relation avec ce même dispositif. Le rapport de l'homme à la nature sur le plan de la santé et de la guérison le conduit à l'utilisation des vertus des plantes et des éléments issus du monde animal végétal et minéral.

A ce propos Théophile Obenga écrit :

La parenté de l'homme avec le reste de l'univers est une donnée immédiate. L'homme qui n'est pas né séparé des autres éléments de l'univers a des qualités en commun avec les singes, les poissons, les arbres, le feu ou tout autre élément que lui-même⁷⁹.

Dans ce sens, l'homme est parfaitement intégré dans son environnement. Ce qui fait dire à certains connaisseurs et sages de la société africaine que le noir d'Afrique est un architecte de l'univers. Les forces sacrées auxquelles l'homme est soumis peuvent être favorables, elles peuvent aussi être hostiles. Chez les Küküa, le mal, la maladie est en quelque sorte une chose qui n'appartient pas au monde normal, quelque chose d'anormal qui peut-être évité. Il peut-être mis hors, car il est une gêne. La maladie n'est pas seulement un fait médical, mais aussi un fait social et politique dans la mesure où quand l'individu souffre, la société et la famille souffrent avec lui.

C'est à l'intérieur de ce dispositif que le *ngaa* intervient.

Le dire de cette façon c'est faire état du rapport du normal et du pathologique.

Le corps souffrant est donc un être incorporé dans ce corpus ou faisceau.

Dans la médecine africaine comme dans la médecine küküa, les hommes ont une approche beaucoup plus sociale de la maladie. Ce qui met en évidence le rapport à soi et les rapports aux autres. On pourrait

⁷⁹ T. Obenga, 1980, *Pour une Nouvelle Histoire*, Paris, Présence Africaine, p. 120 .

dans cette perspective noter ici l'exemple de la médecine traditionnelle chinoise qui a connue une évolution rapide.

Théophile Obenga fait d'ailleurs mention des dimensions cosmobiologiques de cette médecine chinoise⁸⁰.

De l'harmonie de ces forces présentes dans ce corps dont certains sont maîtrisables et d'autres non, peut résulter un état de bien-être ressenti par le corps de l'homme.

Dans ce cas, la maladie, évènement social, devient significative. Elle est alors perçue comme une rupture de l'harmonie à laquelle nous avons fait allusion. La maladie est un importun, aux exigences troubles qui s'affirme comme l'étranger qui aurait pénétré le corps de l'homme par surprise. Le drame que vit le malade est en fait dû au bouleversement de son désir de vivre, car tant qu'il se nourrit régulièrement et se conforme aux normes de la société, il se sent sécuriser et, éprouve le sentiment de bien-être. Le désordre créé par l'apparition de la maladie est senti à un double niveau :

- au niveau individuel où l'angoisse de la personne malade est entretenue par cette impression que le sort n'a visé que lui en ce moment de souffrance.
- au niveau social où l'indisponibilité du malade qui est alité par exemple, devient une préoccupation pour les autres membres du groupe lignager à cause de l'interruption du rythme normal de ses activités.

Malgré cette double angoisse, d'un côté, pointe une lueur d'espoir avec la possibilité de guérison offerte par la prise en charge du corps de l'homme par la société.

⁸⁰ T. Obenga, 1980, *op.cit.*p. 15

IV-Nosographie des Küküa

Nosographie vient du Grec *Nosos* qui signifie maladie et de *graphain* qui signifie décrire.

En ce qui concerne les Küküa, sur la pathologie locale, les affections les plus courantes sont liées au milieu naturel, à l'influence de l'altitude et au mode de vie des Küküa. Sur la base des travaux antérieurs et contemporains et de nos enquêtes de terrain⁸¹, deux types d'affections sont à distinguer: les endémies locales et les épidémies.

L'impact des épidémies fut particulièrement fort sur le plateau küküa. Par le nombre considérable de victimes, vies humaines fauchées, personnes handicapées par les maladies invalidantes, les épidémies désorganisent la vie économique et affectent la démographie des pays touchés. L'histoire des épidémies abonde en exemples illustrants de tels faits. En effet, les ravages touchent essentiellement les enfants et la population active jeune. Face aux ravages de ces épidémies, il était important de mettre en place des stratégies de lutte.

La prévention des épidémies passe, dans un premier temps, par l'application des règles élémentaires d'hygiène, une médication adaptée comprend deux aspects : le premier curatif consiste à soigner rapidement la maladie quand elle se manifeste ; le second préventif, met en œuvre une vaccination obligatoire dans les zones endémiques, une information sur la maladie et une amélioration des conditions de vie, en impliquant les intéressés dans cette action. C'est la stratégie qui sera adoptée sur le plateau küküa pour faire face aux épidémies.

⁸¹ E. O. n° 7 du 4 Août 2008 avec André Oléré à Lékana.

1-Les maladies endémiques

Parmi les maladies les plus courantes rencontrées au plateau küküa prédominent les maladies de l'appareil respiratoire comme les bronchites, les coqueluches, les pneumopathies et le paludisme. Les autres pathologies sont les suivantes par ordre décroissant⁸² :

- les parasites, *miso*;
- les carences alimentaires affectant surtout les jeunes enfants comme le kwashiorkor, *nga nkuka*.

Ces carences alimentaires peuvent avoir des répercussions à l'âge adulte si elles ne sont pas vite traitées dans la période d'enfance vers 4 ou 6 ans.

- les chiques, *ba toko*;
- la lèpre, *liba*;
- le pian, *ba dwo* et ;
- les maladies vénériennes.

⁸² F. Rouget, 1913, *L'Afrique Equatoriale Illustré*, Paris Emile Larose, pp. 61-66 .

2. les épidémies *malwa ma:kifula* ou maladie du vent

Le plateau küküa fut frappé par des épidémies les plus meurtrières à cette époque. Nous savons qu'après la première guerre mondiale de 1914-1918, deux violentes épidémies de grippe et de variole s'étaient déclarées en pays küküa. Plusieurs procédés thérapeutiques furent proposés pour les juguler. Les épidémies les plus meurtrières sont celles qui frappent la couche des enfants de 0 à 15 ans, la rougeole et la varicelle. Elles ont souvent lieu lors des changements de saisons.

Le milieu géographique des hauts plateaux arides oblige les populations à vivre avec cette réalité. Les populations consomment de l'eau de mauvaise qualité provenant souvent de la pluie. L'hygrométrie et la pluviosité sont élevées. Les chaleurs sont tolérables, mais pour les enfants peu couverts et malnutris, ce type d'environnement est absolument nocif et la mortalité infantile est élevée.

Partant de ces données, les Küküa distinguent trois sortes de maladies :

- des maladies simples, courantes et bénignes : fièvres, toux saisonnière, blessures légères, maux de tête, maladies infantiles.
- des maladies sont guéries par des stratégies thérapeutiques familiales car ce sont des maladies considérées comme naturelles et normales par les Küküa, des maladies qui sont résistantes aux premiers soins et persistantes. Celles-ci suscitent l'inquiétude des membres du groupe, d'autant plus que le malade reste alité, s'alimente peu et perd sensiblement son équilibre physique et son poids.

- les maladies incurables qui deviennent comme des compagnons gênant des corps de leurs victimes⁸³.

Devant toutes ces maladies, les *küküa* font recours aux *ngaa* qui sont les professionnels de la santé dans cette société.

Dans la pratique, les populations *küküa* vont aussi chez les *ngaa* d'autres contrées autres que les leurs quand il s'agit de multiplier les chances pour la guérison de leur membre dans le groupe.

Cette pratique permet aussi de vérifier si le pronostic émis par les *ngaa* de leur contrée est fiable. Il y a de cette façon des coins du Congo réputés à cause de l'existence de bon *ngaa* comme :

Sibiti, Zanaga, dans la Lékoumou, Vallée de la Mpama sur le plateau *küküa*, Mbon, Djambala dans les Plateaux ou encore dans les villages Pygmées, peuples autochtones du Congo et d'Afrique centrale.

Dans le temps et même de nos jours, cette médecine des *ngaa* est à la base des échanges entre différentes populations du Congo, les Teke, les Kongo, les Ngala surtout en ce qui concerne les produits minéraux, végétaux et animaux utilisés dans la médecine traditionnelle.

Le rôle de ces praticiens dans la société traditionnelle étant très important, il convient maintenant de faire sa sociologie en nous basant chez les Teke-Küküa.

⁸³ Baszanger, 1986, « Les maladies chroniques et leur ordre négocié » in *revue Française de Sociologie*, T XXVII-I, Paris, Editions CNRS, pp.3-35.

CHAPITRE IV

Le *Ngaa* dans la société teke et la science des simples

I. L'Art du *Ngaa*

Les connaissances médicales des Küküa sont établies et sont vieilles de plusieurs siècles. Ces connaissances sur la pharmacopée sont un produit de l'homme dans son triple rapport à son corps, à la maladie et à la nature.

C'est dans cet esprit que s'est construite cette profession de *ngaa*. Mais comment devient-on *ngaa* ?

1. Comment devient-on *Ngaa* ?

Chez les Küküa, on devenait *ngaa* suivant trois procédés tout à fait différents qui sont :

- par acquisition, en consultant un *ngaa*, on lui demande la transmission de l'art de guérir. En général, il était demandé au candidat le sacrifice d'un être cher avant d'accéder au ministère de la science du *ngaa*. Cela se dit *bu ngaa bo muki wanà*.
- par apprentissage auprès d'un *ngaa* proche parent qu'on assiste lorsqu'il opère et qui finit par transmettre ses connaissances. C'est ici que l'on rencontre le plus souvent les gynécologues ou encore les rebouteux. C'est *bu ngaa bo mu kiyika*.

Mais une telle initiation non systématisée est insuffisante pour faire un *ngaa* de renom.

Pour l'être, il faudra des aptitudes particulières sur lesquelles retentira l'appel de l'esprit de l'ancêtre : une véritable vocation. C'est l'élection de l'ancêtre qui est souvent combattu par l'élu mais qui finit par se livrer.

L'élu reçoit pour cela une révélation au cours d'une maladie dont il est affligé spécialement dans ce contexte : il souffre des yeux, du cou, de la poitrine, du dos, des membres. Ces maux sont accompagnés d'une lourdeur du corps, d'amaigrissements sévères et pour finir, il devient aphone.

Parmi tous ces troubles, ceux qui ont un caractère sensori-moteur sont révélateurs de la rupture par le patient qui est l'élu de l'ancêtre avec le passé ancestral de l'élu. Rupture mais maintenant réparée par l'appel de l'esprit de l'ancêtre.

Les troubles de type alimentaire évoquent l'importance de l'échange entre les morts et les vivants, échange qui de plus en plus tend à s'affaiblir. Cette privation de l'élu à la fonction de *ngaa* s'identifie à celle vécue par l'ancêtre.

Tous ces troubles disparaissent ensuite sitôt l'appel accepté et le pouvoir y afférent reçu.

L'acquisition de cet art se fait à travers une cérémonie rituelle d'initiation qui dure trois mois au maximum, cérémonie rituelle au cours de laquelle les initiés sont en réclusion. Chez les Küküa on dit *anvi u nkira* ou encore *anvi u ngaa*. De cette façon se met en place dans cette société, l'art et la science du *ngaa*.

2. Les Catégories de *Ngaa*

Pour guérir ses maux ou même simplement les soulager, il existe chez les Küküa des spécialistes qu'en Europe on appelle médecins et que les Küküa appellent *ngaa* qui fonctionnent par spécialités.

Le *ngaa* est celui qui sait par excellence, il est le médecin des Küküa, ce sont des spécialistes qu'ils appellent communément *ngaa*, devins, guérisseurs, qui établissent entre eux l'ordre d'intervention parfaitement ancré dans la mentalité teke.

Dans la pratique, il était peu fréquent de voir le même *ngaa* ou « médecin » posséder et cumuler toutes les spécialités.

On distinguait chez les Teke des catégories de médecins appelés *ngaa* ainsi répartis :

-*ngaa nzunu*, spécialiste des maladies infantiles, pédiatre donc qui en même temps porte la casquette du gynécologue ;

-*ngaaluà*, chirurgien. C'est l'homme des fractures et des blessures graves ;

-*ngaa-lebun*, c'est le généraliste ;

-*ngaa efuru*, c'est le psychiatre appelé chez les teke *ngaa mukolo* (guérisseur du cœur entendant par là les pathologies qui affectent le psychisme), le spécialiste des pathologies mentales. Il est aussi cardiologue.

Cependant, la même appellation recouvre des activités différentes, des modes opératoires distinctifs.

Cependant en cas de maladie, le premier réflexe du Küküa est de consulter un *ngaa* devin avant de se référer au *ngaa* guérisseur ou protecteur.

A tous ces *ngaa* s'ajoute donc le *ngaa* devin qui ne soigne pas, dont la spécialité est de déterminer les causes supranaturelles de la maladie. Il est l'assistant social, le psychiatre dont le rôle consiste à ausculter le corps social perturbé et d'indiquer l'origine du désordre. Il désignera ainsi un esprit, ou la colère des ancêtres, ou un sorcier, *muloki* comme cause du mal.

Mais qu'on ne s'y trompe pas, en réalité il « radiographie » l'ensemble des relations sociales du clan, et au moindre signe de possibilité de tension ou de mécontentement, il orientera son diagnostic dans cette direction.

Le ngaa devin est un être exceptionnel, un sociologue et un psychologue capable de déceler au moindre indice des désordres sociaux latents et de les dévier dans un autre monde, comme l'écrit Eric De Rosny.

Le *ngaa* devin n'est donc pas le *ngaa* médecin, mais se limite à déterminer les causes de la maladie par une espèce de voyance. Il se situe dans l'univers cérémonial où chaque geste accompli, chaque parole prononcée, le sont avec un caractère mystérieux. C'est lui qui établit en général l'histoire de la maladie, sa genèse, ses causes, son évolution et les conséquences à venir pour l'individu souffrant.



Photo 8 : danse des *nganga* lors d'un carnaval à Brazzaville, cliché Sah, 2009.



Photo 9 : danse rituel d'initiation de jeunes filles. Cliché Sah, 2007

II. La divination

Chez les Teke le diagnostic des maladies est lié aux pratiques divinatoires.

Paul Mercier dans le dictionnaire des civilisations définit la divination comme l'art de déchiffrer de façon correcte le sens de manifestations des puissances du monde qui entoure les hommes⁸⁴.

La divination est donc la révélation de vérités cachées, présentes ou futures. Le devin est perçu comme un individu exceptionnel qui a le don de voyance. On tient cependant compte du niveau de compétence du devin et de sa personnalité.

La divination occupe une place très importante dans le système de santé des Küküa. En effet, les différentes révélations du devin permettent au guérisseur d'établir le traitement le plus approprié.

Le pronostic sur l'évolution et l'issue finale d'une maladie fait aussi l'objet des révélations du *ngaa* devin.

Le terme désignant la divination solennelle chez les Küküa est *bva*. Et lorsqu'il s'agit de consulter un *ngaa* pour la divination les Küküa le désigne par *ki yé bva*, c'est-à-dire consulter un *ngaa* pour un acte divinatoire.

Le rôle du devin sera donc de pénétrer au cœur des choses cachées grâce à l'invocation des esprits des ancêtres (*mikui*).

⁸⁴ P. Mercier, 1988, *Dictionnaire des Civilisations Africaines*, p.130.

Le passé, les perspectives heureuses ou malheureuses de l'avenir, le diagnostic des causes de la maladie, le succès ou le l'échec d'une entreprise, font ainsi l'objet de consultations chez le *ngaa* devin.

Chez les Küküa ce sont les *ngaa mbiu* (encore appelés *ngali muni*) qui exercent la divination.

La consultation des oracles en vue d'obtenir un pronostic est très fréquente. Dans les cas les plus difficiles, les Küküa vont consulter les *ngaa*, devins Pygmées.

D'ordinaire, chaque devin travaille à son compte. Toutefois, il existe une association des devins regroupés au sein de l'UNTC au niveau du district de Lékana depuis les années 1970.

Voici quelques pratiques divinatoires en usage chez les Küküa pour poser le diagnostic d'une maladie :

-diagnostic par poudre de l'arbre *kiloon*. Le guérisseur fait coucher le malade au sol sur une natte, dans une main il tient un cornet en feuilles qui contient quelques raclures des écorces de l'arbre *kiloon* délayées avec de l'eau tiède. Au rythme des tambours, le guérisseur danse, virevolte autour du malade. A l'aide du cornet, il lui verse dans les narines quelques gouttes de cette préparation. Immédiatement, tous les tambours s'arrêtent. Tout le monde reste dans l'attente en silence : si le malade éternue, c'est signe qu'il vivra. Dans le cas contraire, c'est que la maladie s'avère incurable.

-diagnostic par la liliacée. Le *ngaa*, devin, trace un cercle avec des liliacées. En son centre il dépose une pierre plate. Le malade monte sur la pierre. Le *ngaa* dépose une poule sur la tête de son client. Si la poule

s'envole après ses invocations, c'est signe que le malade guérira. Si la poule reste sur la tête, c'est signe que la maladie est incurable.

- diagnostic par *dzagnon*. La divination par *dzagnon* est très répandue et bénéficie d'un grand prestige.

En effet, lorsqu'on veut savoir les causes d'une maladie persistante, le *ngaa* consulte son oignon (*dzagnon*). La nuit venue, il se place auprès de cette liliacée. Il sort de son sac plusieurs épines de porc-épic et plusieurs brindilles de raphia (*ba a mpu*), les premières étant longues. Le devin mâche quelques graines de maïs (*quini*) et de poivre (*badzu*) et crache sur la tige de *dzagnon* pendant qu'il s'adresse à l'oignon, *dzagnon*, implorant une réponse véridique. Ensuite, il dépose par groupe tout autour du pied de cette plante les épines du porc-épic et les brindilles de raphia et couvre le tout avec un panier en liane. Ces petits objets servent à représenter soit la vie, soit la mort, soit le malade, soit enfin les différentes personnes susceptibles d'être responsables de la maladie. Pendant la nuit, les insectes comme les cancrelats (*ba mpaï*) et les grillons (*ba ndzie*) changent la position des objets. Le lendemain matin, le devin interprète la position prise par les objets selon qu'ils sont couchés sur le dos ou sur le ventre.

Premièrement, lorsque l'épine qui représente le malade est sur le dos, c'est signe que celui-ci n'a plus de longs jours à vivre, c'est le signe d'un malheur prochain.

En second lieu, la grande épine est aussi sur le dos, cela signifie que le malade est innocent; c'est-à-dire n'est pas lui-même à l'origine de sa maladie.

Et lorsque les brindilles qui représentent le groupe lignager sont couchées sur le ventre, c'est signe que c'est lui-même le patient qui est à

l'origine de la maladie en ayant commis une faute ou un méfait quelconque.

Dans un autre groupe si les brindilles qui représentent les femmes du malade sont couchées sur le ventre, c'est aussi signe que ce sont elles qui ont provoqué la maladie. ;

-diagnostic par les feuilles de cacaoyer (*matsuri ma cau càu*). Celui-ci consiste à fabriquer plusieurs petits paquets préparés dans les feuilles de cacaoyer qui contiennent différents objets : un petit fruit, un peu de terre fraîche, un morceau d'étoffe noire, chaque objet ayant une signification.

Ainsi, la terre rappelle le tombeau, donc la mort, le fruit annonce une grossesse, l'étoffe noire, un deuil dans le groupe lignager.

Suivant la réponse, le guérisseur, accepte la responsabilité de traiter le malade ou le renverra chez lui.

Hier et probablement encore aujourd'hui, d'autres pratiques divinatoires étaient et sont en usage pour établir le diagnostic des maladies, notamment la divination par la lance, par la pierre, par le miroir ...

Nous en avons décrit les plus courantes et en fonction des informations données par les *ngaa* que nous avons interrogés.

Il faut aussi dire que, une des conditions préalables aux thérapeutiques concernant le traitement des maladies en rapport avec le monde de la sorcellerie, consiste à déclarer tout ce qui peut-être en rapport avec les causes de la maladie.

Cette déclaration faite par le malade a lieu généralement au cours du rite appelé *bva*. Le grand guérisseur interroge son patient ; ce dernier

lui raconte par le détail la nature de ses rêves, les rapports avec le groupe et avec ses voisins, les interdits qu'il n'a pas observés, les fautes qu'il a commises contre ses proches, surtout les aînés, l'apparition de phénomènes de mauvais augure comme par exemple la rencontre d'un varan mort ou du lézard ou encore du mille pattes (*dzala ngungonomo*) qui sont des signes annonciateurs de malheur ou de maladie.

C'est à partir de cette déclaration et de l'interprétation qu'en fait le grand guérisseur que celui-ci révèle les forces obscures en jeu dans la genèse de la maladie. C'est la conviction générale que l'honnêteté du malade dans ses déclarations joue un rôle capital dans sa guérison.

Sur ce cas précis il n'y a donc pas de différence dans le processus de consultation entre la médecine dite moderne et la médecine dite traditionnelle. Sauf que, il faut bien le préciser le *ngaa* n'ausculte pas son patient de la même façon que le médecin moderne. La comparaison n'est certainement pas possible.

« Celui qui cache quelque chose verra le mal » disent les *ngaa*.

Il faut observer que cette confession de ses fautes par le patient a lieu au cours d'un rite de purification qui a pour but le désenvoûtement du malade. Le désenvoûtement lève la charge maléfique qui pesait sur lui (le malade). Il arrive que le diagnostic de la cause qui a provoqué une maladie soit mis en lumière grâce à la participation de toute la communauté qui, dans le cadre de certains rites, cherche à trouver dans le présent et le passé de la vie du malade et de son groupe lignager, des faits qui ont causé la maladie.

Une fois ce diagnostic posé, la communauté fait le choix du grand guérisseur qui pourra soigner le malade. En plus de ces pratiques nécessaires pour l'établissement d'un diagnostic de la maladie, il existe

d'autres procédés chez les grands guérisseurs pour savoir s'ils seront en mesure de traiter correctement leurs patients.

Cependant ses échecs passagers ne remettent pas en cause sa compétence. Si par exemple, on lui objecte de s'être mal tiré d'affaire, il répondra que Dieu est au dessus de lui et qu'il faut lui obéir lorsqu'il ordonne ; qu'il a prophétisé autant que sa science lui permettait, et que si Dieu en a décidé autrement, il faut s'incliner.

Avec l'introduction des miroirs, *kidzili* comme supports divinatoires depuis la fin du XIX^e siècle, le miroir devient la technique divinatoire la plus utilisée aujourd'hui chez les Küküa⁸⁵.

Armé de cet instrument, le *ngaa* organise tout un rituel fait de chants et de danses au milieu de l'assistance qui pose des questions et qui parfois de façon malicieuse le piège.

Le bon *ngaa* devin est celui qui répond à toutes les questions qui lui sont posées sur l'étiologie de la maladie, le responsable et le coupable. C'est en général un excellent psychologue qui pressent les questions que les membres du groupe du malade ou l'assistance lui poseront. Son intelligence généralement les devance. Et de cette façon assez souvent il se tire d'embarras.

III. Les rituels dans l'univers des *ngaa*

L'univers sacré est un domaine précis réservé aux spécialistes et initiés. Les rites occupent une place importante dans l'univers des *ngaa*. Ils font appel à des danses, à des incantations qui créent l'atmosphère voulue à l'exercice de la profession de *ngaa*.

⁸⁵ E. Adzou : avant le passage des explorateurs qui en ont offert à certains chefs, il est probable que depuis le XVII^e siècle, les miroirs soient connus de quelques Küküa.

En observant certaines cérémonies rituelles des Küküa, nous avons noté le rôle du corps (battement des mains), de la musique: clochette (*ngunga*), tambour, sifflet, trompe de buffle, *tsième a mpaka*.

Nous avons pu lors de nos enquêtes de terrain auprès des *ngaa* et leurs proches recueillir quelques chants exécutés à l'occasion de différentes cérémonies rituelles.

En voici donc un échantillon :

En Kiküküa

Traduction

Ka ndè ka mè,

ou c'est lui ou c'est moi,

Houm, ka ndè ka mè,

oui, ou c'est lui ou c'est moi,

Mfumu a mè ka ndè ka mè.

mon seigneur, c'est lui ou moi

Lima tsira mikèmè,

parions,

*Mfumu a mè ka ndè ka mè*⁸⁶.

mon seigneur, c'est lui ou c'est

moi.

On exécute encore:

Dzaon wobo mè yo, wobo,

Dieu, tranche moi ce problème,

tranche,

Dzaon wobo mè yo, wobo o

Dieu, tranche moi ce problème,

tranche,

Wob' mè yo wobo o

tranche moi ça, tranche, tranche

moi ça, tranche moi ça.

Cet autre cri est aussi révélateur :

Nga yo, nga yo,

celui qui en a, celui qui en a,

⁸⁶ E.O. n°8 du 4 Août 2008 avec Séverin Amona : Chanson d'affront et de combat du répertoire des *ngaa* küküa. Cette chanson traduit le cri de victoire du *ngaa* qui dans un rite expiatoire demandé par les membres du groupe lignager du défunt, cherchent à se venger de la mort d'un des leurs.

Nga yo mu mun yabi, celui qui en a dans le ventre sait.

Bana ba kwua, ba kwua, d'autres meurent, meurent,

Bana ba silàa mbana. d'autres héritent les enfants.

Ce sont là les propos des sages, *muwobi* et *ngaa* küküa avant l'ouverture de tout rituel. Dans la société teke et küküa, on y a toujours recours.

Où encore :

bakuru baliéli, les anciens ont dit,
mabuo mapina, quand tes genoux noircissent,
banduku ba bari tous tes amis t'abandonnent.

Ce qui signifie en clair :

Dans le bonheur on a beaucoup d'amis et dans le malheur ils nous fuient.

Il reste ainsi seul dans l'épreuve, la maladie, dans la souffrance.

Et lorsqu'il y a brouille parce que quelqu'un est malade au sein du groupe, on fait venir un *ngaa* pour débusquer les auteurs. Alors que tous sont assis autour du *ngaa* devin, celui-ci commence par poser la question à tous les membres du groupe en entonnant ce chant. Puis il attend la réponse.

Après quoi il lance :

ya nga bilok' o, Entre celui qui a la richesse matérielle,
ya nga bari, et celui qui jouit d'un grand capital social
mukuru na ? qui des deux est passe avant l'autre ?
nga bari e e celui qui a un grand capital social
mukuru na ? qui des deux passe avant l'autre ?
nga bari e e celui qui a un grand capital social.

Cet autre encore :

<i>abèna dzali ba dziu mvila,</i>	Les riverains qui aiment nager,
<i>unké wa wéni unlun,</i>	une femme célibataire,
<i>iliéli ndié u ye utali Ignaci.</i>	conseillez lui d'aller consulter Ignace,
<i>mwuana unke wa yo movate,</i>	la jeune fille qui met le movate,
<i>tali beauté lu dzia a bolo.</i>	voilà la beauté qu'adorent les hommes.
<i>kala yo mu dzie do wé,</i>	si tu le mets pour être aimé pas de problème.
<i>ndzoto sembè sembè.</i>	avec ton corps si doux.

Ce texte vente les mérites d'un *ngaa* Pygmée nommé Ignace, célèbre en milieu *dziku* de Djambala et ses environs ainsi que chez les Küküa.

Pour eux, Ignace est la solution car ils ne cessent de dire souvent : « si tu as une situation va voir Ignace, si tu es célibataire endurci, va voir Ignace, il va te soigner ».

Dans le même sens Eric De Rosny rapporte une prière d'un *nganga* au cours d'une cérémonie rituelle autour d'un arbre appelé arbre de famille pour porter bonheur aux patients qui assistent à cette cérémonie qui se déroule tard dans la nuit en pleine forêt :

Le nganga introduit d'abord une cigarette allumée dans une crevasse de l'écorce. Puis il projette contre le tronc l'un des deux œufs qui ont été confiés à un patient pendant le déplacement par des gestes aussi simples le nganga associe à ces rites les matériaux et les éléments fondamentaux de la nature : l'eau, le feu, le souffle, la matière végétale et animale.

Après avoir béni l'arbre de cette façon le nganga se déshabille complètement, s'embaume de parfum de la tête aux pieds et se met à embrasser le tronc à

*bras le corps, peau contre l'écorce, pour s'imprégner de sa sève et de sa vie*⁸⁷.

Un ancien qui accompagne le *nganga* dans cette cérémonie révèle que :

quand on se frotte à l'arbre, il faut penser au-dedans de soi si on pense qu'on va mourir, le soir on meurt le soir. Moi je pense toujours à avoir de la chance et une longue vie.

On s'adresse à l'arbre.

Durant la cérémonie, le *ngaa* murmure une prière qui est une invocation à l'arbre :

Nous n'entreprenons pas de divination sans faire appel à toi ...

Fais moi cadeau de la force que Dieu ta donnée

Absolument toute la force ...

Attache-moi bien mon pagne.

Tant de fois nos yeux ont vu le succès grâce à toi !

Vraiment, tu es dans la main de « yehovah », Dieu du ciel !

Si quelqu'un pense à mal ... ça regarde Dieu. C'est qu'il ne connaît pas l'amour de Dieu.

Je demande la chance, la grâce et la bénédiction de Dieu.

La fabrication des remèdes que je fais ...

Celui que je touche, quel qu'il soit, il doit vraiment guérir !

*Quelque soit la maladie, lèpre, folie épilepsie, paralysie, n'importe quoi*⁸⁸.

Chez les *ngaa* pygmées par exemple, lors du ramassage et de la cueillette des végétaux qui serviront à la préparation des médicaments, le *ngaa* guérisseur se met tout nu pour arracher les feuilles en prononçant ces paroles :

*Benu be wulu betsi, be musiru pane mule mu bugé bane be benami*⁸⁹ ...

⁸⁷ E. De Rosny, 1981, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Ed Plon, Collection Terre Humaine, p.288.

⁸⁸ E. De Rosny, *Op. Cit.* , Dieu ici est employé dans son acception chrétienne. Le nom de Dieu est employé quand une situation dépasse les ressources de l'explication humaine.

⁸⁹ E.O. n°9 du 20 Août 2008 avec Diholo Miala, Chef Bongo.

Traduction :

Vous génies de la forêt et du monde, donnez moi le pouvoir de guérir les enfants des autres...

Tchi be yiyi sa bagé batu we?

Tu talangue mo tchimpanssi?

Traduction :

Ce monde-là n'appartient pas aux humains ?

Où est donc votre pouvoir ?

Ces paroles qui suivent constituent une prière de délivrance qui accompagne les soins donnés à un patient :

Yende ! yendée ! botu ge mu duniru du mubedu⁹⁰.

Traduction :

Quittez ! Quittez ! Sortez du corps de ce malade...

Chez les Bongo de la forêt du Mayombe, il existe un rite appelé *diboka* qui est un rite de délivrance pour chasser les mauvais esprits qui causent une maladie ou possèdent une personne.

Ce rite fait partie des danses mystérieuses que les bongo organisent lors des situations jugées graves qui affectent tout le campement.

La cérémonie rituelle se déroule tard dans la nuit à partir de vingt trois heures jusqu'à l'aube, heure propice pour le *ngaa* qui entre alors en contact avec le monde invisible ; c'est l'heure où les esprits des ancêtres, les génies se manifestent aux hommes.

La tombée de la nuit dans la forêt est mystérieuse, c'est le moment où les sorciers opèrent. C'est tard dans la nuit que les esprits des ancêtres, les

⁸⁹ E.O. n°9 du 20 Août 2008 avec Diholo Miala, Chef Bongo.

⁹⁰ E.O. n°10 du 20 Août 2008 avec Makanga Marianne.(langue des Bongo du Niari-foretier).

génies, parlent aux hommes en songe pour leur procurer chance, bonheur. Le *nganga*, danseur de *diboka* profite de ce moment pour établir le contact avec les esprits afin de délivrer un malade en chassant l'esprit mauvais qui en lui⁹¹.

Dans ce rituel, le *ngaa* utilise comme matériel rituel, de l'argile, une tête de perroquet, une dent de léopard, une griffe d'aigle, un doigt de chimpanzé... Chaque élément doit apporter sa force à la potion du *ngaa*, placée devant le poteau central du *mbongui* où il viendra de temps en temps se pencher pour solliciter l'assistance des esprits des ancêtres. L'aigle, le léopard, le chimpanzé ... servent à attraper le mauvais esprit. Le perroquet sert à communiquer avec les ancêtres ;

Avant la cérémonie le *ngaa* principal acteur se maquille en ocre de couleur rouge et blanc appelé *ipetsu*, peinture à base d'argile que les Loango (Vili) et les Bongo savent préparer. Ce sont les mêmes peintures que l'on retrouve lors des cérémonies d'initiation du *tchikoumbi* chez les Vili et celles des *nkira* chez les Teke-küküa, on utilise les mêmes couleurs. L'utilisation de ces ocres de différentes couleurs appelées *mpiémé* et *tsula* par les Teke-Küküa est fréquente dans la plupart des cérémonies rituelles de l'ensemble des populations du Congo du nord au sud, de l'est à l'ouest. Mais les meilleures peintures rituelles c'est chez les *angwegwel* qu'on les rencontre.

Une femme bongo appelée Nkombi décrit le rituel du *diboka* en ces termes :

La cérémonie débute par des sonneries de trompes faite de cornes de buffle pour rassembler les esprits éparpillés dans la nature. Elle se passe dans une hutte sacrée, ouverte que l'on peut assimiler au mbongui.

⁹¹ E.O n°11 du 25 Août 2008 avec Moungondo.

Les quatre coins de la hutte sacrée sont éclairés par des feux de bois, tandis que devant le poteau central du mbongui est planté un jeune arbre de mwamba à côté duquel on place le malade.

Cet arbre symbolise la forêt avec sa multitude d'esprits. Le nganga par l'intermédiaire d'une transe violente devra arracher une feuille de cet arbre, synonyme de mauvais esprit qui habite le malade. Cette feuille arrachée sera jetée dans la forêt le plus loin possible.

C'est ainsi qu'on écarte ce mauvais esprit du malade qui pourra retrouver sa santé après quelques autres soins simples⁹².

L'arbre utilisé dans le rite *diboka* est symbolique. Le *nganga*, en dansant vigoureusement au rythme des battements des mains, des chants et des tambourinaires, entre en transe muni d'un tison et court dans la forêt en criant comme s'il pourchassait quelque chose.

Pendant ce temps, les participants continuent de chanter au son de tambourins.

Ce rituel est repris quatre à cinq fois, puis le *nganga* arrache au dernier tour une feuille et s'en va la jeter dans un endroit tenu secret et connu de lui seul.

Ce geste signifie que le malade est délivré et que le mauvais esprit, hauteur du trouble est chassé.

Après cette cérémonie de délivrance, le malade est conduit, tôt le matin dans une rivière où il est lavé.

Ensuite, on lui fait porter une amulette au cou.

⁹² E.O. n°12 du 25 Août 2008 avec Nkombi, Femme bongo.

Cette cérémonie de *diboka* chez les Loango et bongo du Kouilou et du Niari forestier a un lien avec la recherche de guérison d'une maladie d'origine sorcellaire.

On retrouve des similitudes de tels rites dans diverses sociétés bantu.

Voici un autre chant de l'immense répertoire des *ngaa küküa* :

Kiküküa

bungaa mboo

etara a sié !

bungaa mboo

etara a sié !

kibukie ?

etara a sié !

kidzili kié ?

etara a sié !

ntsiun yi ?

etara a sié !

ka pfulili ?

etara a sié !

nzuona yu o ?

etara a sié !

ka fun lie

etara a sié !

makini ma ?

etara a sié

ka mpu yi e e

etara a si e e

Traduction

mon métier de *ngaa*,

c'est l'héritage laissé par mon père

mon métier de guérisseur?

c'est l'héritage laissé par mon père,

ce don de guérir ?

c'est l'héritage laissé par mon père,

ce miroir ?

c'est l'héritage laissé par mon père,

cette corne –ci ?

c'est l'héritage laissé par mon père,

cette gibecière ?

c'est l'héritage reçu de mon père

ce raphia ?

c'est l'héritage reçu de mon père.

et cette famille ?

c'est l'héritage reçu de mon père,

cette danse ?

c'est l'héritage reçu de mon père.

et ce pouvoir ?

c'est l'héritage reçu de mon père.

Il est remarquable ici alors que nous sommes en régime de filiation matrilinéaire, où l'enfant hérite du groupe de sa mère, celui qui parle dans ce texte hérite de son père. C'est qu'en effet le pouvoir est la seule chose et le seul bien que l'enfant peut hériter de son père et du groupe de son père.

On comprend aussi que par ce chant, il invoque les pouvoirs et l'intervention des *mikui* du groupe pour l'aider dans sa tâche.

Cet autre chant est un descriptif de l'univers des *ngaa* et des êtres qu'on y rencontre, il est exécuté en douala du Cameroun :

ya songe jengu na musomba e ya songe ;
*ya songe jengu na musomba e ya songe*⁹³.

Traduction :

Viens songe jengu avec expérience, viens *songe*.

Viens songe jengu avec expérience, viens *songe*.

Viens seigneur *jengu* avec ton expérience viens.

« Songe » traduit approximativement ici par « seigneur », est un attribut solennel donné au génie de l'eau, le *jengu*.

Le répertoire des prières et formules est riche chez les spécialistes de cet art de *ngaa* comme le témoigne encore cet oracle :

Kiküküa :

mè ka poli wè mu pini ni,

mè ka diè wè ni,

mè bakiwè tina tinii,

mè baki wè ku ...

Tsoumou Paul, koli michelie,

⁹³ En Douala du Cameroun, Famille contre *Nganga*, Le *Nganga*, Eric De Rosny .

*Pèré romuald, gaadzunu,
Omvouo pascal, Ngatsélé Claire, Ngafoura ...
babaka wa bubu, ki ka wa bo kutsa mpiba,
baba ka maï bo o,
kika maà bo o mu kara tsuku*

Traduction :

Je ne t'ai pas pris par la force,
Je ne t'ai pas pris par des moyens détournés,
Je te possède légitimement,
Je te tiens de Tsoumou paul, koli Michélie,
Père Romuald, Ngadzunu,
Omvouo Pascal, Ngatsèle, Ngafoura ...
Ceux qui donnent le mal, le donnent dans l'obscurité,
Ceux qui l'enlèvent,
L'enlèvent en pleine lumière du jour.

Ces paroles sont une formule rituelle, utilisée par les *ngaa teke* pour annoncer qu'ils sont en possession légitime d'un médicament et que par conséquent ils peuvent en assurer dûment la transmission.

Dans tous ces rituels il y a un fait qui se révèle comme extraordinaire et reconnu par tous les Teke, aussi bien que par tous les Küküa ainsi que dans d'autres communautés, et il se traduit par ce bout de phrase en kiküküa:

Lifura mba mukuru anti.

Traduction :

La cendre est le plus grand des « fétiches ».

En effet, la cendre répandue devant la porte ou tout autour du village constitue pour les Teke une grande protection contre les maléfices. C'est pourquoi les anciens interrogés à ce sujet nous ont signifié que la cendre issue du foyer du groupe, recueillie et gardée dans un petit coffret et qu'on répand devant les portes de maisons, ou à s'en mettre sur le front, la poitrine ou encore autour du village est une vraie protection contre les sorciers ou les attaques maléfiques.

Mais pour être efficace cette poudre doit être répandue en prononçant des paroles qui prouvent que la raison est de votre côté et que vous êtes innocent, vous n'avez rien contre telle ou telle personne ou tel groupe et que vous vous contentez du peu que la nature vous donne.

Cela se dit en kiküküa *ki bèrè mukua*.

L'efficacité de ce rite est prouvée et de cette façon, aucun sorcier quelque soit le degré de sa sorcellerie ne pourra réussir à franchir le seuil de votre porte pour vous attaquer.

Voilà ce qui soutient cette réalité de la cendre, considérée par tous comme le grand « fétiche ». Il faut aussi dire que, dans la plupart des cérémonies rituelles, la cendre reste un élément important comme nous le verrons en abordant le matériel rituel.

Chez les Küküa il y a aussi des cérémonies de délivrance et de guérison de haut degré et secrètes appelées *mpiari* au cours desquelles le *ngaa* devin fait usage d'un fusil de chasse muni de cartouche comme s'il allait réellement à la chasse.

Le *ngaa* dans ce cas se rend en savane, parfois en forêt seul ou parfois accompagné de quelques membres du groupe qui a sollicité ses services.

Le rituel consiste à pourchasser le mauvais esprit ou atteindre le sorcier, auteur de la maladie ou du trouble qui affecte le groupe.

En se retirant de ce groupe qui l'accompagne et en entrant dans le monde invisible, le *ngaa* après un dur combat peut parvenir à tirer sur le malfaiteur, et l'atteindre avec son fusil. Le groupe qui l'accompagne entend des détonations venant de loin. Matériellement parlant, il tire dans le vide, mais dans le monde invisible où il est entré, il a effectivement visé une cible. C'est le rituel du *mpiari* des Teke.

Ce rite présente des ressemblances avec le *diboka* des vili et des Bongo décrit ci-dessus.

Et lorsque l'on veut mettre les jumeaux qui sont des enfants difficiles et délicats dans les meilleures conditions de vie afin qu'ils croissent normalement, les parents font appel à l'expérience des femmes issues d'une famille de jumeaux qui peuvent être des mères de jumeaux ou des personnes initiées à l'élevage des jumeaux appelées *ngatsèle*, *ngafoura*. Les jumeaux se nomment *Ngambou* pour le premier et *Ngampika* pour le deuxième.

Ngafoura est celui qui vient après les jumeaux.

Et *Ngantsèlè* c'est l'enfant qui est venu à la naissance par les pieds.

La naissance des jumeaux dans le groupe est source de souci constant et d'angoisse à cause des caprices et de la fragilité de ces bébés. Dès lors, pour avoir la chance de les garder on passe par la médiation d'un rituel spécifique. Ces enfants sont dits *nkira* car ils ne sont pas considérés comme des enfants ordinaires.

Le répertoire *küküa* ressort quelques chants dont le plus connu en milieu teke-*küküa* est :

*Mabuolo a buri e e
e sama sama e, mba nkiro,
e sama sama o o....
ba nkiro o, e sama sama e e
ma buolo a buri e,
e sama sama o, ba nkiro o ...*

Traduction :

La mère des jumeaux a accouché,
des génies, chantez, dansez, dorlotez les génies,
La mère des jumeaux a accouché,
Chantez, dansez, dorlotez les génies.

Voici un autre chant tiré du rituel de célébration des jumeaux chez les Küküa. Le souci constant est d'éviter le stress aux jumeaux car le souci est préjudiciable à la santé.

Alors le *ngaa* entonne :

*Gambou ya lolo,
iya lolo,
Ngampika iya lolo,
iya lolo.
iya lolo,
iya lolo, iya lolo.
MFoura iya lolo,
iya lolo.
Ngantsèle iya lolo,
iya lolo, iya lolo ...*

Traduction :

NGambou, ne te fâche pas, ne te plains pas,

Ngampika, ne te fâche pas, ne te plains pas.

MFoura, ne te fâche pas, ne te plains pas.

Ngantsèlè, ne te fâche pas, ne te plains pas.

Ne te fâche pas, ne te plains pas ...

Ce chant qui est une berceuse des jumeaux est une longue supplique où on leur demande de ne pas se mettre en colère de peur qu'ils ne tombent malades. Sinon au cas où ils seraient en colère, ils feraient appel aux maladies. La maladie chez eux est donc la conséquence d'une contrariété. On chante et on danse pour maintenir leur cœur en joie. Ce rituel s'accompagne d'offrandes à mettre dans leurs corbeilles, offrandes constituées de pièces d'argent ou objets de valeur.

Les différents éléments qui font partie du rituel dans l'univers des *ngaa* sont comme des maillons d'une chaîne qui ne peuvent tenir si un bout saute. On comprend que dans cette société teke-küküa le devin *ngaa* se situe dans l'univers psychothérapeutique où chaque acte est accompagné d'un cérémonial, chaque geste accompli, chaque parole prononcée, a un caractère magico-religieux.

Raoul Léhuard décrivant l'un de ces devins teke dit :

*Parmi la foule se tenait un sorcier, médecin, un
grand gaillard à la peau claire,*

*Les cheveux relevés en tresse enduits d'un mélange
de suie et d'huile.*

*D'une de ses épaules descendait une corde chargée
de petits couteaux*

*et d'autres emblèmes de sa profession...*⁹⁴

Ce *ngaa* devin est dit aussi *nganga ngombo* dont on trouve l'équivalent en pays Kongo dans le rôle protecteur des faibles et des innocents traqués par les sorciers ou mangeurs d'âmes⁹⁵.

⁹⁴ R. L'éhuard , 1986 , *Les Arts Bateke(Congo-Gabon-Zaïre)*, Paris, Villers Labelle,pp.300-322 .

⁹⁵ E. Das Bafounda, *Mémoire sur la sorcellerie dans la région du Pool* (République Populaire du Congo) ENS Brazzaville, 22 Pages dacty .

IV-L'Art de guérir des Küküa

Chez les anciens küküa, cet art de guérir comporte deux volets :
la prévention et la guérison des maladies et des épidémies.

1-De la prévention des maladies

Les chefs traditionnels teke procèdent fréquemment aux rites propitiatoires de fertilité de la terre pour l'abondance générale, le bien être social, la prospérité des individus et la paix sociale.

Les Teke appellent ce rite *kimweni*.

Ces faits sont rapportés par Pierre Bonnafé dans son ouvrage, la terre Enkou⁹⁶.

Abraham- Constant Ndinga Mbo rend aussi compte du génie teke et de leur rayonnement avant la domination européenne⁹⁷. Chez les Küküa, la première condition de paix, de sécurité et de santé de l'individu est préservée par le *nga nzo*, le chef de lignage qui détient le *mupuk'a nzo*, la puissance vitale collective du lignage.

Le *mupuk'a ntsie* est alors contrôlé par le seigneur politique de la région ou du pays, c'est le *Nkwe-mbali* de la dynastie des Makoko en ce qui concerne le royaume teke renforcé par les *ncobi*, puissances magiques provinciales.

Ainsi, tout Teke se rattache à un espace identifié à une divinité précise.

⁹⁶ P.Bonnafé, 1967, *la Terre Enkou*, Travaux de l'ORSTOM

⁹⁷ A .C Ndinga Mbo, *op.cit*.pp.45-56.

Comme la stérilité et la mort, la maladie n'est jamais attribuée à une cause naturelle. Les Küküa préviennent l'infortune en procédant à des rites dans leurs groupes lignagers et à l'échelle de toute une partie de leur territoire sous l'autorité des chefs et seigneurs correspondants.

Ces rites permettent de conjurer les mauvais sorts, les épidémies ainsi que les attaques ennemies d'ordre mystique. Il y a aussi la pratique des amulettes servant à protéger les individus, existence des buttes, collines, monts sacrés et construction des pistes des esprits déviant les villages car c'est par ces chemins que circulent les vents vecteurs des épidémies.

2. Les anciennes techniques de guérison chez les Küküa

Les autres formes de thérapeutiques couramment pratiquées sont :

- les ventouses scarifiées ou séchées servant à aspirer le sang du malade ;
- l'eau froide que le *ngaa* crache sur l'enfant quand il souffre de la fièvre ;
- le lavement pratiqué à l'aide d'une poire ou par breuvage de décoctions ;
- la saignée avec application de la ventouse aux endroits où la saignée a été pratiquée ...

En ce qui concerne la chirurgie, les opérations sont rares voire inexistantes: une infection de gale, un abcès sont portés à maturation et laissés jusqu'à ce qu'ils suppurent d'eux-mêmes.

En cas de blessure d'un chasseur par exemple par une flèche empoisonnée à *l'onai*, le *ngaa* guérisseur, fait des incisions autour de la plaie, applique des *ntwa*, ventouses dealebasse pour éliminer le sang empoisonné.

Ce traitement cesse seulement quand le sang, de l'aspect noir et épais qu'il était devenu au contact du poison coule de nouveau rouge et fluide.

En cas de morsure de serpent, le *ngaa* ligature d'abord le membre au dessus de la morsure, puis à l'aide d'une lame bien aiguisée, *saàna*, agrandit la blessure et y verse, après avoir aspiré le sang du patient, quelques goûtes de suc extraites de certaines feuilles appropriées parmi lesquelles celles de *l'eka* ou le suc de *liloro*. Le membre est ligoté avec la peau de la civette, *ofié* pour la simple raison que cet animal mordu par un serpent guérit de sa blessure en la frottant contre les feuilles de *l'eka*.

Les Küküia tirent donc de la nature ce qu'il faut pour leur santé et y fondent leurs croyances et leurs stratégies de guérison des différentes pathologies.

La réduction des fractures de membres dites *kibuka mu lwa*, relève de la compétence des rebouteux appelés *ngaa lwa*. En effet, si un individu s'est fracturé un membre supérieur ou inférieur, le membre en question est immobilisé avec des atèles de bambou. Cette technique thérapeutique est accompagnée d'un rite assez curieux. Avant de soigner le blessé, le thérapeute brise la patte d'une poule qui correspond, par analogie, au membre fracturé et jette la poule dans la cour. Il déclare ensuite que le membre fracturé de son client sera guéri au bout de la même durée que la patte de la poule. L'efficacité de cette technique réside dans le fait d'immobiliser le membre fracturé pour accélérer la formation du calcium. Cette technique était très répandue dans la

tradition küküa mais tend aujourd'hui à disparaître dans certaines contrées du plateau küküa. Cependant elle reste pratiquée dans la vallée (Lékana-mbiri).

Il faut dire que le *ngaa* ne traite jamais un malade sans qu'il ait connaissance de l'origine de la maladie.

Le traitement par suggestion fait penser au troisième mode, le mode par changement de nom du patient. En effet, quand une maladie résiste à tous les remèdes, il ne reste plus pour la guérir, qu'à la tromper, en changeant le nom de la personne atteinte.

De nombreuses autres techniques furent développées par les Küküa pour faire face aux maladies. Nous n'avons pu faire ressortir ici qu'un échantillon des techniques de guérison développées sur le plateau küküa. Des éléments de détail sont apportés dans la partie consacrée au simple et leur utilisation dans la thérapeutique küküa.

V. Croyances et mentalités liées aux maladies et à la santé

Devant un obstacle, un malheur qui le frappe, le Küküa cherche à tout pris à en connaître la cause vecteur ou l'intrus pour pouvoir restaurer l'harmonie du corps et de cette façon rétablir l'ordre social.

Dans ce cas il ne peut pas se passer de l'aide des *nkira*, des esprits des ancêtres et n'avoir pas pour eux une attitude de déférence afin de bénéficier de leur faveur. C'est ainsi qu'il procède à l'exécution de certains rites pour maintenir cet équilibre et cette harmonie.

1. Les rites de guérison

Les rites sont des principes et des règles en usage dans une société donnée pour en maintenir la cohésion et, s'agissant du sacré et du magico-religieux pour entrer en contact avec les esprits des ancêtres. C'est l'organisation traditionnelle de ces rites. Ce sont encore des cérémonies réglées ou des gestes particuliers prescrits par la liturgie d'une religion⁹⁸. Les rites sont donc des actes qui accompagnent les activités de la vie quotidienne des hommes.

Chez les Küküa, il existe des rites propitiatoires et des rites expiatoires.

⁹⁸ Définition de Larousse du mot rites. *Larousse*, 1993, p.850.

1. 1. Les rites propitiatoires

Dans l'univers teke-küküa, l'homme doit aux forces invisibles qui le dominent hommage, respect et différence. Son intérêt le porte à implorer leur secours, à trouver des moyens pour calmer leur courroux et à obtenir de nouveau leur bénédiction. Les mauvaises récoltes, les chasses dont on rentre bredouille, les maladies fréquentes, les mauvais rêves ou bien encore des décès fréquents des membres du lignage, sont toujours des causes qui conduisent à la consultation d'un *ngaa* qui en et donne la signification.

Pour le Küküa, *unküi*, l'esprit de l'ancêtre peut être bon et on dit : *muikui wun : umbvè*. Il peut être méchant ; c'est *munküi wun : umbi*. Il faut alors exécuter un rite pour se mettre à l'abri de cet esprit méchant en suivant les instructions du *ngaa* qu'on a consulté.

Voudrait-il d'une petite case sur sa tombe, *nzo an mpiun*, car la pluie l'inonde et que le soleil le rôtit, l'empêchant ainsi de dormir en paix et l'obligeant à errer loin, hors de sa tombe ?

Voudrait-il qu'on fasse porter son nom par un nouveau né, *kitolo* ?

La cérémonie commence par des opérations de toilettage autour de sa tombe. Parfois on fait venir un *ngaa* qui exécute un rite bien particulier. Il étale des peaux de félins sur la tombe de l'ancêtre. Y aligne des statuette et y dépose des ballais de justice dits *mun:nyan*. Le tout arrosé du sang de bête sacrifiée, un coq ou un cabri blanc. Sa chair est consommée sur place après cuisson et une partie abandonnée aux ancêtres.

Ces objets deviennent le refuge des *mikui* du groupe lignager .

C'est encore le même *ngaa* qui hors de l'espace du cimetière construit le *kui*, petit dispositif en forme d'habitation qu'on place dans le coin d'une maison construite à cet effet et les esprits y habiteront. Le *kui* symbolise la communauté spirituelle du lignage. Placé dans un coin, un rideau de raphia et de palme le protège de la vue des intrus.

Les autels construits dans cette maison des *mikui* sont des espaces où le lignage vient prendre contact avec les ancêtres. La cérémonie se renouvelle tous les soirs pendant toute la durée du temps consacré aux rites propitiatoires. Les *mikui* que l'on invoque mettent l'homme en rapport avec les *nkira*, forces supra naturelles dont on se demande si elles sont douées de conscience. En tout cas elles agissent.

Esprits des morts, les *mikui* peuvent se retourner contre les membres vivants du groupe s'ils sont mécontents de leur conduite. Il va de l'intérêt du groupe de ne jamais négliger d'exécuter ce rite.

Dans la catégorie du rite que nous venons de décrire il en existe d'autres, tel celui de *muswuaki*, un rite de purification.

L'ancien du groupe dit *mukura nzo* qui conduit la cérémonie prend la parole, s'adresse aux ancêtres pour leur demander de protéger le groupe. Puis mâche une racine de *musène*, *cyperus*. Cette plante possède des vertus qui repoussent les mauvais esprits. Il souffle sur les poitrines, les tempes et les épaules des membres du groupe. Puis, tous se lèvent, passent et repassent entre ses jambes⁹⁹. Par ce rituel les membres du groupe se mettent sous la protection des *mikui*. La cérémonie se termine par la visite de *nzo mpini*, édifice religieux de petite dimension que se construit le *mukura nzo* à côté de sa maison d'habitation. Il est interdit d'y allumer du feu.

⁹⁹ E.O. n°13 du 30 Août 2008 avec Ohouloundoko Hubert à Mfoa, Lékana.

Sur le *kui* autel, sont déposés un certain nombre d'objets:

- 1- *Mupa* et *Lwo lianso* : une canne et une flèche ;
- 2- *Mikui* : statuettes incarnant l'esprit ancestral ;
- 3- *Munyan* : balai de justice ;
- 4- *Mutà : bi* : petit récipient dealebasse ;
- 5- *Nzù nu* : outil pointu de forge ;
- 6- *Mùtsara* : fibre végétale sèche avec des graines à l'intérieur ;
- 7- *Ncobi* : coffret,
- 8- *Libi* : fruit du rhôni.

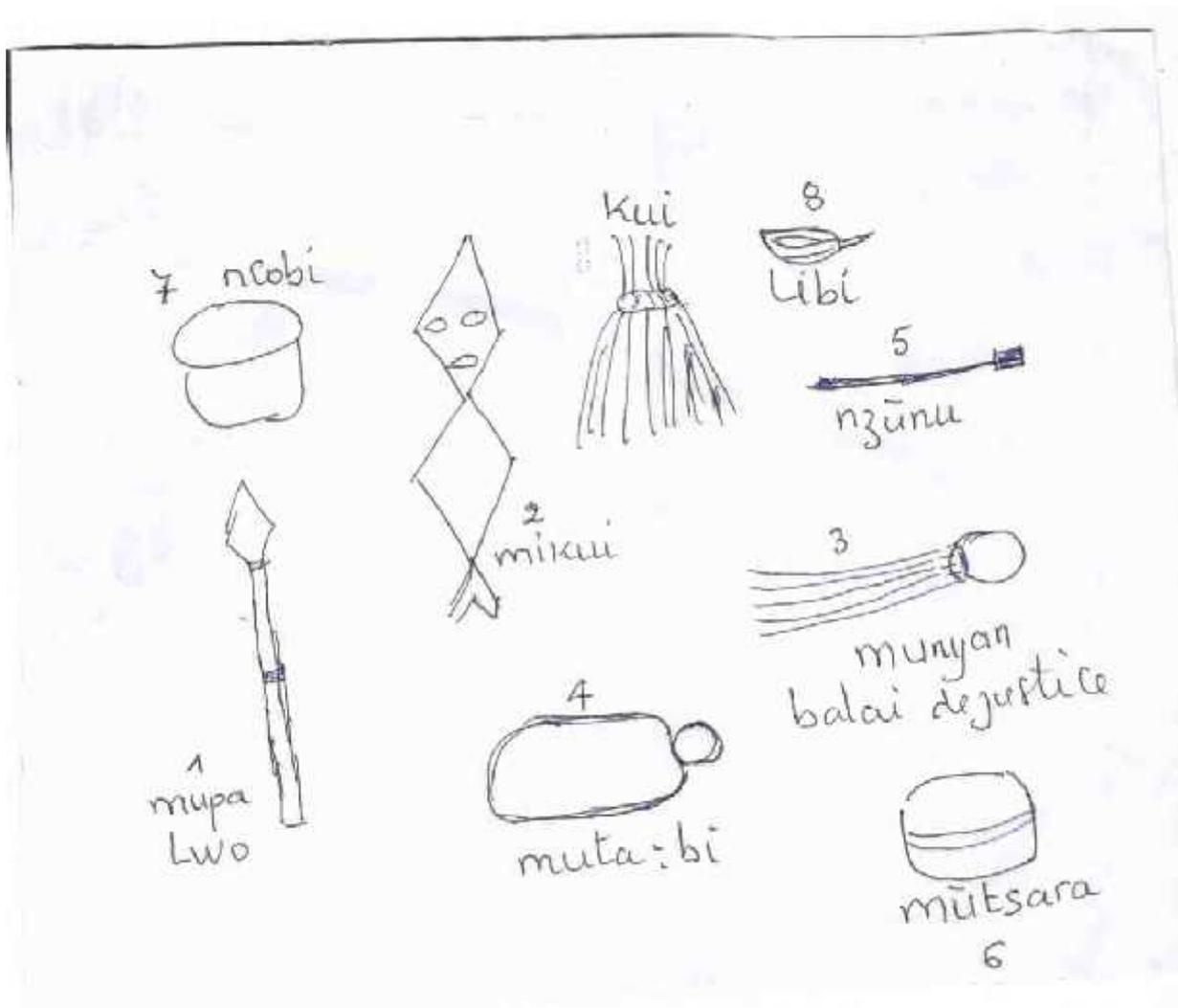


Figure 6 : les éléments du Kui (figures Sah), **Source** E .O n° 5 avec Linlindoko à Lékana, présentation par lui des éléments du Kui.

Pour soigner un enfant de la déclaration d'un *ngaa* malade à la suite d'une dette non remboursée, on exécute les mêmes rites. L'enfant porte alors le nom de Ngantsèlè et est considéré comme *nkira* et devra être comme les jumeaux qui eux aussi sont des *nkira*, entourés de beaucoup d'affection et gâtés. La non exécution de la volonté de l'esprit d'un ancêtre peut entraîner chez les nouveaux nés certaines maladies psychosomatiques dont la guérison nécessite l'exécution d'un rite. La négligence de l'exécution du rite pouvant entraîner la persistance de la maladie malgré les soins.

Par exemple l'esprit de l'ancêtre se montre en songe et demande aux parents de l'enfant à naître qu'on lui donne son nom. Le refus d'écouter l'esprit de l'ancêtre peut faire que l'enfant souffre dès sa naissance de la pathologie appelée *mbu nkira* ou *bitswa*, pathologie liée aux esprits.

Si cet état pathologique est vérifié et confirmé par le *ngaa* devin, le *ngaa*, guérisseur administre un traitement au nouveau né qui fait appel à l'utilisation de pièces de monnaies appelées *biwa*.

Lors du rite de guérison, le *ngaa* procède par ou à un bain sacré du nouveau né en prononçant des incantations. Dans ces propos, le *ngaa* exprime la volonté du groupe de payer sa dette. Alors le *ngaa* reçoit des parents, une pièce de monnaie dont il frotte le corps de l'enfant. Il place par la suite cette pièce dans sa main droite et prononce des paroles improvisées adressées au créancier invisible :

wolo dzi we, niaka ngantselè,

wolo dzi wè mu miaka mindè, niaka ngantselè;

wolo dzi wè, niaka mwana,

mulililo niaka mwana, nde men baki

*nde men toli, ambu mbia, ambu mbia, ambu mbia*¹⁰⁰.

Traduction :

Prends ton argent, laisse *Ngantsele*

Prends ton argent dans sa main, laisse *Ngantsèle*

Prends ton argent, laisse l'enfant,

Dès ce jour laisse l'enfant, tu n'as plus aucune volonté sur lui, c'est mon enfant,

C'est mon enfant j'ai dit ! Oui, j'ai dit ! Oui, j'ai dit ! Oui.

La pièce de monnaie est laissée dans les mains de l'enfant que porte sa mère à la fin du rite, la pièce pourra alors tomber sans que les parents ou la mère ne s'en aperçoivent. On considère alors dès cet instant que la dette de l'enfant a été payée. C'est le temps où on attend voir venir la guérison de l'enfant.

Il existe aussi chez les Teke et le fait est vérifiable chez d'autres peuples du Congo, des rites de transfert d'une maladie par l'utilisation des pièces de monnaie. Les pièces de monnaie sont surtout utilisées dans la remédiation parapsychologique de certaines pathologies organiques.

Bertin Ngoulamiélé a consacré une étude de la monnaie chez les Teke. Comment se fait ce rite de transfert ?

D'après les explications de notre informateur qui est lui-même *ngaa*, on procède à des incisions sur une partie du corps du patient, on frotte ces incisions de pièces de monnaies mélangées à une décoction faite à partir des feuilles de *madzu madzuma*, associées à *lississaki*, *Cyperus articulatus*. Le *ngaa* prononce en frottant des incantations dans lesquelles il demande à l'esprit maléfique de laisser le patient et de se réfugier dans les pièces de monnaie. A la fin du rituel, les pièces de

¹⁰⁰ E. O. n°14 du 3Août 2008 avec Libaku , guérisseur, Lékana –Mbiri dans la vallée.

monnaie sont remises au patient pour qu'il les jette dans la rue. Toute personne qui ramassera l'une des pièces et en fera usage, sera automatiquement atteinte de la maladie dont souffrait ce patient. Le patient initial trouvera alors la guérison.

Bertin Ngoulamiélé rapporte le témoignage d'un patient guéri par ce procédé rituel :

En 1970, pendant que j'étais en activité, je fus atteint d'un violent mal de côtes, dont la forme la plus aigüe est appelée obandzi en teke. N'ayant pu soigner ce mal par des moyens modernes, j'avais consulté un devin- guérisseur qui m'avait soumis à un rituel thérapeutique. Après la thérapie, le devin – guérisseur me demanda de rentrer chez moi, en marchant sans me retourner et en prenant soin de jeter à chaque coin de la rue que je devais traverser, quelques pièces de monnaie sans se faire repérer des autres passants.

Après avoir exécuté à la lettre ces instructions, quelques jours avaient suffi pour que je sois guéri, et depuis lors, je n'ai plus souffert de cette maladie¹⁰¹.

Selon le patient, poursuit-il, la guérison s'était opérée, par un transfert surnaturel de sa maladie sur les imprudents qui avaient ramassé ces pièces de monnaie.

¹⁰¹ Nestor Onono cité par Bertin Ngoulamiélé, thèse de doctorat, *op. Cit.* p.344.

1.2. Les rites expiatoires

La mort provoque dans la communauté entière, un déséquilibre qu'il faut chercher à réparer. La première réaction ici est de tout mettre en œuvre pour organiser une vengeance par la médiation des rites visant à éliminer physiquement celui qui sème le trouble dans le groupe. On passe par le rite de *umvini*. On prélève quelque chose sur le corps du défunt qui constitue un appât pour celui qui l'aura « mangé » mystiquement. Et s'il revient il se fera prendre.

Umbvini vient du mot *mbvini* qui veut dire un bout.

C'est généralement un auriculaire, une dent ou même un morceau de peau du talon du défunt. Ce prélèvement est appelé *kilium*. Le tout dans le secret le plus absolu.

Après quoi, les membres du groupe procèdent aux divinations, *bva* orientées à découvrir le coupable. Cette cérémonie et ces rituels sont organisés trois, quatre, six voire dix mois après le décès.

Et voici les raisons de cet ajournement : l'esprit du mort ne peut être opérationnel c'est-à-dire n'agit efficacement en retour de choc que longtemps après la mort. Il y a aussi le fait que le malfaiteur ne quitte pas aussitôt les lieux de son forfait. La divination commence sitôt le demandeur du *bva* arrivé.

Assis en cercle, les demandeurs se repartissent en trois groupes: groupe paternel, groupe maternel, les alliés et un *ntsu*, témoin, représentant ici l'ordre politique du village.

Le *ngaa* devin, demande un coq noir, il crache dans ses mains un *mpiun*, ocre blanc, tout en faisant des imprécations comme pour faire endormir le coq demandé, l'officiant, assis en face des groupes constitués, cache la tête de la victime à sacrifier sous ses ailes. Dans la même position, il la plonge dans son *pfura*¹⁰², gibecière. Et quand il la ressort quelques temps après, le coq est mort.

On explique cela non par l'effet d'un étouffement, mais par l'accord des ancêtres à se venger.

C'est alors que le *ngaa* devin entreprend de trancher la tête du coq prise entre ses orteils. Il jette ensuite le cadavre de l'animal au milieu du cercle. La fonction du coq étranglé est divinatoire. Si en se débattant le coq échoue devant tel groupe, c'est que la culpabilité de ce groupe est établie. Elle se confirme quand l'opération reprise deux ou trois fois aboutit au même résultat.

Mais il arrive que le coq se comporte différemment. Cela signifie qu'à l'origine, il y a entente entre les malfaiteurs. Il arrive aussi que le coq termine sa course devant le *ngaa*: cela veut dire qu'à l'origine du décès, il y a les ancêtres, dans le cas où le défunt n'est pas lui-même responsable de sa mort.

Dans ce rituel, l'opération s'exécute autour d'un cercle tracé avec du kaolin, *mpièmè* et des feuilles pliées en pointes, *missuli*. Avec des ingrédients connus du *ngaa* et parmi lesquels se mélangent des éléments végétaux, minéraux et animaux de tout genre qui forment un paquet.

Après ce travail du *ngaa*, celui-ci lance un cri pour dire qu'il a atteint la cible. Ce cri est celui du chasseur, faisant preuve de sa dextérité et de son courage :

¹⁰² Bernard Guillot, 1973, *La Terre Enkou, Recherche sur les Structures Agraires du Plateau Kukuya*.

Ka ndè, ka mè, c'est-à-dire soit lui, soit moi.

Ce cri est peut-être aussi un cri de victoire car à sa suite le *ngaa* indique alors de quoi mourra le malfaiteur présumé (sorcier) : fièvre, accident, diarrhée, foudre. Cette annonce prophétique engage son honneur professionnel, sa valeur et sa réputation comme le signifie Friedmann¹⁰³.

La cérémonie dite *umbvini* est un acte, un rite divinatoire par lequel une série de pratiques procure la juste vengeance d'une accusation de meurtre et partant le rétablissement d'un ordre social perturbé. Il demeure secret et est toujours célébré derrière le village, hors de toutes vues étrangères au lignage.

On peut donc dire que l'ensemble des croyances impliquées dans cette conjuration est considérable et cohérent.

Deux mondes et chacun avec ses deux parties dont celui des vivants et celui des morts s'y imbriquent et par un pouvoir en quelque sorte complice ils se mettent en relation.

C'est dire que chez les Küküa, les croyances et les pratiques destinées à conjurer le mal forment un véritable système de représentation et de pratiques dont dépend l'action sociale.

Le déroulement de ces rituels amène souvent la détente et l'harmonie recherchée s'il y a bien sûr les résultats escomptés.

Par ce rite de *umbvini* par exemple, l'envouteur répare le préjudice causé, paye son tribut à la nature. A la fin du rituel de *umbvini*, il arrive que le coupable répare le préjudice causé en payant une amende. Et si coupable il refuse d'avouer, le *umbvini* le frappe de mort. Celui qui

¹⁰³ D. Friedmann, 1981, *Les guérisseurs, Splendeurs et Misères du don*.

avoue son forfait et en paye l'amende prend ensuite un bain purificateur, *muswaki*.

En dehors de ces rites, les Küküa disposent aussi de lieux sacrés interdits d'accès. Ces lieux sont réservés aux initiés, ceux qui détenaient le pouvoir du *mpu*.

Ces endroits sont au nombre de trois :

- *likoli* à Akolo où a vécu le *mpfuma* du même nom ;
- *mangele* à *Ntsama* où on garde un fusil, *uta* qui ne doit jamais tomber à terre;
- *man nkira* à Akolo où repose le héros pacificateur Mubié.

Tous ces lieux font l'objet de soins très particuliers.

1.3. Le matériel rituel

Les éléments matériels rituels se constituent en gamme variée. Ils proviennent ordinairement des règnes animal, végétal et minéral. Ceux que l'on trouve dans la plupart des rites et cérémonies sont les suivants :

- la kola, *bili*, elle a la valeur symbolique du dévouement et de l'altruisme. Elle est un présent de bienvenue. Les morts en portent aussi un grand désir selon la tradition. On l'offre au *mikui* après les avoir mâchées et crachées sur les statuettes qui incarnent lesdits esprits (*mikui*).

Il y a plusieurs espèces de kola :

Ungulu ou *unkè* qui est la qualité recherchée et préférée des *ngaa* devins et *ngaa* guérisseurs.

Untièlè, la kola connue et usuelle, de couleur mauve, violette et parfois blanchâtre. Elle donne souvent quatre quartiers, *mwuan bili*. Par rapport à ces quartiers, certains *ngaa* disent que la noix de kola à trois yeux. D'où son utilisation dans presque tous les rites. Les fruits du kolatier, contenus dans une gousse sont cueillis pendant la saison de rémission de pluies. Ils sont après enterrés dans une termitière pendant de nombreux mois.

Ici, les insectes racleront l'écorce sucrée. Les fruits déterrés sont soigneusement gardés pour diverses cérémonies, offrandes et autres dons aux mânes. De nos jours, une bonne partie de cette récolte est commercialisée sur les marchés des différentes villes du Congo.

Le kolatier, *umbili*, comme la plupart des arbres fruitiers est un bien lignager. Il se transmet de père en fils ou d'oncle à neveu et ne peut être tenu à la disposition du sexe féminin. Seuls les hommes ont donc le soin de le gérer.

-le vin, *mali* est l'élément important pour la libation. On utilise le vin de palme dit *mali m'aba*, *mali m'assa*, le vin de maïs fermenté, le vin de banane, *mali m'ako*.

Mais la boisson qui revient le plus souvent et le plus usuel dans toutes les cérémonies est le vin de palme

Sur l'importance du vin dans les cérémonies et rites, Agnès Lacau Saint Guily écrit :

Nul breuvage n'est plus sacré que le vin.

Médiateur entre les mortels et le ciel, offrande de l'homme à la divinité, essence même du dieu, vecteur de communion entre vivants, objets de culte

*rendu aux morts, le vin occupe dans les mythes et les religions une place imminente*¹⁰⁴.

-le sang, *ankila*, est le signe qui fait revivre le souvenir du sacrifice de l'ancêtre primordial s'agitant au fond des cœurs en référence à *kityni*. C'est le sang d'une victime. Le plus souvent, il s'agit de la chèvre, *ntoo*.

Sur l'utilisation de la chèvre, Eric De Rosny note :

Au cours du rite de l'ouverture des yeux, on prend une chèvre. Ses yeux doubleront ceux de l'initié. Symboliquement ? A condition de donner à ce mot toute l'ampleur mystique de la réalité.

La chèvre est l'animal le mieux placé pour le transfert. On dit même, en jouant sur une équivalence dont on n'a pas fini de saisir le sens : la chèvre, c'est identiquement la personne !.

Au village, elle est l'animal domestique par excellence, remplacé en ville aujourd'hui par le chien et le chat, avec l'avantage sur ceux-ci d'être aisément comestible, ce qui permet de la « manger » ou de « faire manger » à la place d'une personne.

*Pourquoi « ma chèvre » au possessif ? Parce que ce rite a été pratiqué sur ma chèvre et moi. L'homme qui le fit mourut le lendemain ...*¹⁰⁵

Les Küküa utilisent aussi la poule *tsù u* ou comme jadis un chien, *mbva*. Quelques fois on portait des précisions sur la bête à sacrifier : une poule ou un coq noir *tsù u wa pi* ou un coq blanc *tsù u wa dzu:nu* ou encore une poule ou un coq tacheté *tsù u wun an kèlè*.

L'eau, *màza*, a une importance capitale dans la vie des hommes. Elle ne l'est pas moins dans celle des morts comme en témoignent

¹⁰⁴ A. Lacau Saint Guily « Le vin, sur la terre comme au ciel » in Revue *Notre Histoire* n° 170, 1999, p31.

¹⁰⁵ E. De Rosny, 1992, *L'Afrique des guérisons*, Editions Karthala, pp. 8-9.

d'ailleurs ici les croyances, les pratiques et les coutumes. Les eaux sont des guérisseuses, elles chassent la plupart des maladies, confèrent une nouvelle naissance (le baptême) et sont la matrice de toutes les possibilités d'existence car elles enlèvent toutes les souillures et reblanchissent la pensée.

Les eaux purifient et régénèrent parce qu'elles restaurent l'intégrité aurorale.

Le plus grand *nkira* du pays *Nkwe-mbali* est aquatique. Par l'eau de bénédiction puisée à sa source, on ramène ses forces et sa pureté. *Nga:suku* intègre la mystique de l'eau en pays *küküa*. Par son symbolisme, l'eau a encore plus : elle apaise la soif des morts.

Dans l'attente de la transfiguration ou de la délivrance définitive, l'âme du défunt n'est pas à son aise. Elle souffre et la souffrance est habituellement exprimée par la soif, *nuoro* dont témoignent les petitesalebasses pleines d'eau que l'on rencontre, posées sur les tumuli des tombes teke. Mais comme la soif du mort reste difficile à éteindre, les hommes procèdent alors aux libations.

Le paragraphe qui suit confirme l'importance des libations dans de nombreuses traditions :

En Egypte ancienne comme dans quantités d'autres cultures, la libation, offrande d'une boisson à la divinité, est significative d'une démarche de restitution, ou d'offrande pour l'au-delà¹⁰⁶.

Anne-Marie Brissebarre relève la place de l'eau et des libations dans les rituels :

¹⁰⁶ Relevé d'une stèle consacrée à Osiris, Paris, Bibliothèque des Arts décoratifs in *revue Notre Histoire* n°.170, Octobre 1999, p.27.

Déjà, l'eau est présente dans tous les cultes, comme purificatrice, pour préparer officiants et victimes au rituel.

On la retrouve proche de ce rôle dans le cérémonial du baptême et de l'aspersion qui se pratiquent toujours dans le christianisme ; sans parler des universelles sources thérapeutiques, dont Lourdes offre de nos jours l'un des exemples les plus connus.

On s'y baigne, comme dans la matrice originelle ; on en boit, comme de l'élixir divin de la vie.

Chez les éleveurs berbères du haut Atlas Marocain, avant de faire pénétrer les troupeaux sur les pâturages de transhumance, des offrandes de lait et de beurre sont effectuées pour demander aux génies habituels occupants de ces lieux isolés leur bienveillance.

On offre aussi aux divinités des boissons élaborées par l'homme à partir des fruits de la nature : du vin, de la bière, de l'huile, de l'hydromel ...

Ces produits humains sont sources de force et de joie, voire d'ivresse.

Ils symbolisent l'esprit et le pouvoir créateur que les dieux communiquent aux hommes. C'est pourquoi on répand une partie sur l'autel et la victime du sacrifice, avant d'en partager ensemble le reste.

C'est pourquoi aussi on en fait des libations sur le corps et la sépulture des morts, comme gage de survie, comme propitiation, pour leurs manquements, comme viatique aussi associé à un dépôt de nourriture à leur côté et à des « bagages » pour le voyage vers l'au-delà...¹⁰⁷

Sur cette base et pour rejoindre Anne-Marie Brissebarre, à la multivalence religieuse de l'eau correspond, dans l'histoire, bon nombre de cultes et de rites, tous concentrés autour des sources et des fleuves. Ils sont ici des sanctuaires.

¹⁰⁷ A.-M. Bissebarre, 1990 « offrir aux dieux , partager entre hommes » in revue *Notre Histoire* n° 170, pp.26-27.

Dans l'histoire teke-küküa, l'eau a une idée de résorption. Une nouvelle époque et une nouvelle humanité s'instituent car une époque est abolie par une catastrophe diluvienne comme l'atteste l'histoire de *Edzi-nsuo*, proche de Djambala.

On peut bien se référer de même au récit de la bible avec Noé dans Genèse VII, qui nous évoque un déluge et parle de l'avènement d'une humanité nouvelle¹⁰⁸.

Comme on peut bien s'en rendre compte, l'eau occupe une place très importante parmi les éléments, symboles de la foi religieuse et de la connaissance anthropologique et historique.

Chaque groupe ethnique du Congo possède un récit d'allure mythique ou mythologique qui se rattache plus ou moins à cette source de vie où se déroulent de nombreux cultes.

C'est pour cette raison que le plus souvent, on ne peut dissocier tout culte gémellaire de toute présence d'eau ou de la source dite voie d'arrivée des jumeaux et lieux des rites mortuaires. Dans ce cas, le seigneur est parfois le maître des eaux sacrées de la terre et de la pluie.

En pays küküa, le ruisseau appelé *man : nkira* au contre bas du flanc occidental du plateau küküa est réputé sacré, plein de divinités aquatiques, *nkira*. Toute prise d'eau dans celui-ci avait lieu le jour de *mpika*, jour sacré. L'eau de ce ruisseau est souvent indispensable dans les opérations thérapeutiques.

Il en est de même pour les eaux de ruches *sukù* utilisées par les guérisseurs.

¹⁰⁸ La Bible, livre de la Genèse chap.7, verset 23.

Ebiatsa Hopiel-Opiele rapporte le récit d'une catastrophe diluvienne selon une version recueillie par un certain Enkola consignée dans un document manuscrit des années de sa jeunesse à l'école régionale dans ce texte:

Edzi-nsuo était à l'origine un grand village près de l'actuel centre de Djambala, à près d'une heure et demie de marche.

Un soir à la tombée de la nuit, des porteuses d'eau regagnaient le village.

Apparu dans la demie-obscurité un voyageur solitaire, déguenillé et couvert de plaies.

A boire ! fit-il tout tristement à la femme qui tenait la tête du convoi. Personne ne sut l'écouter, chacune des femmes le repoussent du regard.

La foule hardie et pressée s'éloigna du malheureux.

Une bonne demi-heure s'écoula et brusquement une ombre noire se dessina devant cette ruine humaine qui flottait comme des échasses, observant les porteuses qui s'éloignaient. Cette ombre était celle d'une dernière porteuse, la retardataire lourdement chargée qui pressait ses pas et essayait de rattraper les autres.

Le voyageur toussota comme pour frayer un passage aux mots qu'il allait lâcher de sa bouche. Il s'approcha et pitoyablement dit à la femme :

Veux tu donner à boire ? Aussitôt, il recula, se mit debout comme un moine en prière pour attendre. La porteuse bien qu'hésitante fut apitoyée.

Elle se cabra pour ramener sa charge à terre. La demande était alors agréée.

Il arracha un rameau et l'émonda. Ces feuilles lui serviront de bol. Il revint avec son entonnoir de feuilles et une extrémité dans la bouche, il fit signe à la porteuse de verser de l'eau dans l'ouverture de l'autre bout qu'il tenait d'une main.

Non fit la femme, bois du goulot de ma calebasse. Tous, nous sommes des humains...

L'étranger but, rebut. Il descendit la jarre, la remonta et rebut encore. Repu, il soupira avant de dire à la femme :

Merci de ta générosité. Il se retourna, plongea son regard profond dans la voûte céleste puis marmotta quelques paroles à peine audibles avant de se retourner vers la femme.

Demain devait-il continuer, à l'heure à laquelle je bois de ton eau, tu seras accompagnée de ton mari et tout ce qui t'est encore cher sur cette montagne.

Il disparut brusquement dans les ténèbres.

La porteuse, essoufflée reprit son chemin. Elle se hâta et traversa le village à grandes foulées. Son mari inquiet du retard de sa femme s'empressa pour l'aider à se décharger. Elle fit alors signe à son mari et se mit à lui raconter l'aventure avec l'insolite.

Le reste de la nuit se passa en concertation et murmure. Aux premiers chants des coqs, la maison s'éveilla dans le désarroi et l'inquiétude. Tous, père, mère et enfants sortirent et s'en allèrent inaperçus.

Dans le village cependant, l'heure était aux habituels préparatifs pour le départ des champs. La petite famille s'était installée quand, tout d'un coup aussitôt, la terre trembla. De gigantesques geysers de colonnes de sable et d'eau s'élevèrent de la forêt, de la plaine, des vallons et des montagnes. Ils obstruèrent l'espace et montèrent en cyclone sur vint une grande tornade qui rase les forêts, retourna les campagnes, détourna les rivières, balaya les ruisseaux, décapita les montagnes et combla les vallons en jetant dans le ciel tout ce que la nature avait de broussailles et de vies.

Le tout tournoya dans des dizaines de mètres du milieu sinistré.

Soudain, un coup de tonnerre, d'une violence que jamais oreille humaine n'avait encore vécue craqua et sembla déchirer le ciel qui s'ouvrit pour libérer sur le village endormi une avalanche de pluie. Une nuit subite emmura le village.

Jamais de mémoire d'homme, pareille colère ne s'était produite sur la terre.

Les flaques devinrent des mares ; les mares des étangs. Les eaux montèrent, envahirent rapidement les demeures. Les habitants du village s'interpellaient, criaient et annonçaient chaque fois le niveau des eaux dans les demeures.

Des genoux, il était rapidement passé aux hanches, puis aux aisselles et enfin au cou.

Dans la nuit du drame, la nuit du temps survint. Le ciel se manifesta d'abord en un grondement sourd et vif puis en un hurlement menaçant qui s'amplifiait au fur et à mesure qu'il se rapprochait. Une voix mâle, dure et solennelle, terrible, majestueuse et indéchiffrable se fit entendre des hauteurs du ciel.

La terre oscilla et tressaillit en soubresauts instantanés puis en violents mouvements de bascule.

Toutes les furies des nkira se déchaînèrent, s'unirent, se conjuguèrent et s'amplifièrent dans cette gigantesque bataille que le ciel livra à la terre.

La foudre rivalisa de violence le tonnerre. Le cyclone doubla de fureur. La terre s'ébranla, le flanc de la montagne s'écroula et céda. Un immense gouffre s'ouvrit et dans l'abîme engloutit le village qu'un océan précipité des cieux submergea.

Dans les ténèbres et le déluge, les éclats de vie disparurent sous les flots.

A l'aube, la merveille avait succédé au drame, le lac noir au village. Sous les premiers rayons de soleil, Ezi-nsuo, le lac aux sources mystérieuses fit miroiter l'éclat de ses premières vagues sur les ruines, sur les décombres du village. Seule la famille de celle qui avait fait miséricorde était sauvée.

Ezi-nsuo illustre ce que dans ces pays, on sait du rapport entre les vivants et les morts. Le monde invisible est ambigu. Il n'est ni totalement bon, ni complètement mauvais, nuisible et menaçant.

Bon c'est-à-dire ménagé et traité comme il faut, tout va bien pour les vivants. Mauvais ou rendu tel par des méchants, le désordre et le mal gagnent toute la société.

Ainsi dans les eaux de Ezi-nsuo, ando m'ambi se sont engloutis, faisant naître une humanité purifiée, nouvelle. De là découle peut-être le sens des emblèmes aquatiques, liens magico-religieux entre

*les hommes et les animaux qui y vivent, ici considérés comme génies protecteurs des sources de la vie*¹⁰⁹.

On comprend dès lors le sens de ce que nous enseigne cette sagesse : « l'eau c'est la vie ».

-La cendre, *lifura : mba, unto*, symbolise la participation des ancêtres et des génies. Elle exprime un accord de ces derniers pour la célébration des cérémonies rituelles organisées d'ailleurs le plus souvent à leur intention.

Le respect tout religieux de *lifura : mba* est entièrement contenu dans cette expression qui dit : *lifura : mba munkuru anti*, la cendre est le plus puissant des pouvoirs. Ne la voit-on pas en effet, cette cendre, étendue en minces filets à l'entrée des villages. C'est la frontière entre les vivants et les mauvais esprits¹¹⁰.

-les argiles blanches, *mpièmè* ou jaunes, *nduobi* et bleues, *ngi:na* ; les grès, *ngabie*, confèrent aux maîtres des rites et aux personnes malades des pouvoirs de protection et de guérison. Ils se peignent le visage, les bras et le torse, *mampiri*.

Les peintures corporelles si répandues en pays teke en sont une expression vivante des vertus de ces éléments. L'une des propriétés les plus connus de ces *mampiri* est la double vision qui permet aux *ngaa* de lire dans son *pfura*, la gibecière, afin de pouvoir interpréter le message des ancêtres.

-le santal rouge, *tsulà* et l'huile de palme *mal'an mba* ont en mélange un pouvoir anesthésique qui permet de purifier les morts et les néophytes ou nouveaux nés.

¹⁰⁹ E.Hopiel-Opiel , 1986, *Histoire et Rituels. Mentalités et croyances ancestrales Nzi* , CIERAN , Université Paul Valéry, Montpellier III , pp.106-107 .

¹¹⁰ E. O. n° 15 du 3 Août 2009 avec Gavalì José à Mikalou Brazzaville.

Des enquêtes menées auprès de plusieurs hommes, tous vendeurs du matériel rituel, *bilok'bi nkènè*, sur le plateau *küküa*, au marché de ouenzé, de Mougali et de Mikalou à Brazzaville et auprès de certaines femmes, spécialistes des maladies infantiles nous ont permis de relever encore comme matériel rituel spécialement recommandé par les *ngaa*: les restes d'animaux, des restes de reptiles, et de poissons. Ce sont des choses rares disent-ils qu'ils nomment *bilok'binkènè*.

On rencontre encore des produits de forge tels les couteaux bifaciaux et pointus appelés *kibièlè*, d'autres dits *mbièlè y'ubaum*, des petits carrés de fer en forme de houe, *nzu:nu* et des lances.

Le pagne de raphia appelé *tsulù*. On trouve aussi des tissus en laine lourde de couleur rouge tachetés en peau de panthère, *mbulù an ngoo* très prisé par les notables, *pfumu teke* et *küküa*.

Le tissu de couleur rouge est très utilisé ici dans la plupart des opérations du *ngaa*, c'est aussi un élément que l'on trouve sur les étalages des marchés où sont vendus ces produits. Le morceau de tissu rouge est appelé *umpa wu mbè*.

-les écorces de bois et certaines herbes sont rangées sous la désignation de *miun* ; ces produits et tant d'autres encore guérissent de beaucoup de maladies.

Il y a aussi présent à ce concert rituel, le lot des fruits et graines de nos forêts auxquels on attribue la vertu d'écarter les mauvais esprits par leur odeur piquante.

Ce sont les *mpùun*. Un homme, vendeur de ces produits au marché de ouenzé à Brazzaville nous a énuméré quelques uns de ces autres produits et éléments de rituels :

- tsulà*, santal rouge,
- akièra yulu*, piment sauvage,
- duène, mpièmè*, argile, ocre,
- *liyali*, fruit sauvage,
- *likili*, fruit sauvage,
- *liyubi*, feuille sauvage,
- *nzudzon*, feuille sauvage,
- *nuon*, fibre animal,
- *nzo kukuon*, nis de la menthe religieuse,
- *unchène*, produit de soin des *bunkira*,
- *unchè kibubi*, crâne de gorille,

- *ntali wu nkè*, serpent fumé,
- *mfii li kibubi*, os de gorille,
- *ambi an ngandu*, œuf de crocodile,
- *ambi an nsu unlum*, œuf de coq,
- *ntsaa*, perles,
- *ntsalà nuni*, plumes d’oiseaux,
- *ntsalà nkuku*, plumes de perroquet,
- *minan ngoo*, dents de panthère,
- *kibana ki ngoo*, peau de panthère,
- *untchè mbon*, tête de pyton,
- *nzo nkolo*, coquille d’escargot ...¹¹¹

D’après nos informateurs tous les groupes du Congo y ont recours, ce sont donc les Teke, les Mbosi, les Kongo et d’autres populations africaines qui achètent ces différents produits sur recommandation des *ngaa*.

¹¹¹ E.O. n°16 du 4 Août 2009 avec Mboula, marché de ouenzé à Brazzaville.



Photo 10 : Le matériel rituel : les principaux éléments viennent du règne animal, végétal et minéral ; cliché Sah, 2009



Photo 11 : Le sel dit *mungua ba sindzi*



Photo 12 : Les éléments du règne animal. Cliché Sah, 2009



Photo 13 : matériel rituel composant le *mfura*, gibecièrre du *ngaa*. Cliché Sah, 2009



Photo 14 : , matériel rituel. Os de divers animaux,; Cliché Sah, 2009



Photo 15 : noix de kolas ; Cliché Sah, 2010

2. Anthroponymes ayant lien avec la santé, la maladie et le sacré chez les Teke-Küküa

2. 1. Anthroponymes ayant lien avec les maladies

Le souci de santé est omniprésent dans la société küküa. Il pèse dans le système de représentations et de pratiques. Il traverse la vision du monde. Il n'est donc pas étonnant qu'étant au centre de la pensée des préoccupations de la société teke, la maladie, la santé, les thérapeutiques par lesquelles on est délivré, les rituels des *ngaa* destinés à protéger ou guérir d'un certain nombre de pathologies aient inspiré la société küküa dans la dation des noms de personnes. Les rites de guérison, les noms de plantes même servant à la fabrication des médecines par les *ngaa* se retrouvent eux aussi dans les noms de personnes. Ces Anthroponymes traduisent l'état psychologique des Teke-Küküa devant l'épreuve.

Nous donnons ici une liste indicative d'anthroponymes tirés de ces registres de la culture küküa.

Mubièlè le malade alité, nom donné par les *ngaa* à un malade qui a souffert d'une longue maladie.

kikièlè mubièlè, *Kièlé* : le garde malade, nom donné par les *ngaa* à un malade guéri après avoir été hospitalisé chez lui.

bilok'bi nkènè : ordonnance du médecin ;

mwana muswaki : enfant né après un traitement à l'eau lustrale à un *mukuù*¹¹² ;

mpolo, santé et bien-être, nom donné par les *ngaa* pour qu'une personne qu'il a soigné continue de jouir d'une bonne santé.

¹¹² E. O. n°17 du 4 Août 2009 avec Eugène Kiorikironini, le *Mukuù*, conjuration du groupe lignager.

malwa : la maladie, nom donné par les *ngaa* à un malade pour tromper la pathologie.

mpe a ton : l'agonisant, nom donné par les *ngaa* à un malade guéri pour éloigner la maladie, un agonisant étant considéré comme fini.

itsua : possession,

kitsue : transe,

kaà : amulette,

kia lili bvè : le heurt d'un obstacle du bon pied c'est-à-dire du pied droit en présage,

kia lilibi, Kiani: le heurt d'un obstacle du pied gauche comme mauvais signe, nom donné par les *ngaa* à un patient après l'avoir désenvoûté.

mièmè : poudre médicamenteuse obtenue généralement à partir d'écorces séchées et moulues,

mpfuna mwuon : placenta,

ngà :là : les menstrues,

ngà :nzun : gynécologue,

ngà : lwua : rebouteux,

ngalwa : maladif, ce nom est donné à un enfant dont la mère était souvent malade pendant sa grossesse ;

maberu : médecin généraliste ; devins, guérisseurs et mânes du groupe ;

mpari : les souffrances, *mpassi* des kongo;

Ngatsèlè : l'enfant dont la grossesse difficile a fait l'objet de nombreuses consultations des *ngaa*.

mpori : préparation servant à l'extraction d'un corps étranger : balles, flèche suite à un accident. Le nom est donné à l'enfant dont la mère a été soignée au *mpori* pendant que celle-ci était enceinte de lui.

2.2 Anthroponymes tirées de la nature

2.2.1. Les Anthroponymes ayant lien avec la faune

Ces Anthroponymes teke-küküia ayant lien avec la faune ont une grande signification.

Ces noms d'animaux rares, féroces et rusés sont employés comme des noms de personnes pour invoquer la force physique renvoyant à l'animal dont on porte le nom.

Il s'agit de :

- *ngoo* : léopard ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite d'avoir les qualités physiques du léopard : la force, l'agilité, l'habileté.
- *nzoko* : éléphant ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite d'avoir les qualités physiques du *nzoko* : la force, la puissance, l'endurance, la patience.
- *kimbuli* : le lion, ngo : *mbuluen* des bembe ; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.
- *gombion* : l'épervier ; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.
- *nkuka* : nom d'oiseau donné à un nouveau né à qui on souhaite d'avoir les qualités morales et intellectuelles de cet oiseau.
- *palibari* : écureuil ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite d'avoir les qualités de l'écureuil : vigilance, éveil.

- *ntséï* : la biche ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite d'avoir les qualités physiques et intellectuelles de cet animal : agilité, intelligence.
- *nguion* : sauve souris sauvage ; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.
- *mpara* : genre de rat de brousse ; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.
- *mbiènè* : rat rayé ; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.
- *ngandu* : caïman; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.
- *ngua* : phacochère (*ngunu* commun, *nguya*) ; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.
- *tsilibi* : le sibissi ; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.
- *ntali* : serpent, *gnioco* en bembé et *nioca* en d'autres langues bantu. Nom donné à un nouveau né à qui on souhaite la prudence du serpent.
- *yulunkuï* : le caméléon ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaité d'avoir les qualités de cet animal : la Prudence, la patience.
- *mbon* : le python, *ngunu* commun ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite la force et la prudence de cet animal.
- *mpakaà* : le buffle, *ngunu* commun ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite la force du buffle.

- *kinkali* : la perdrix, *nguari* en kongo ; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.

- *ngolo* : silure, bantu commun ; nom qu'on donne à un nouveau né à qui on souhaite l'aptitude du silure à se dégager de la prise de l'adversaire.

- *mfiè* : la civette, *mubaku* des kongo; nom donné par les *ngaa* à un malade guéri et symbolisant les qualités physiques de cet animal.

-*kiwuku* : le crapaud, *ngunu* commun. Nom donné à un nouveau né pour que le destin se détourne de lui à cause de son aspect répugnant.

- *kimina a niun* : s'incarner les vertus des animaux ;

dzuki: grosse grenouille.

koro : petite grenouille.

Dans la pratique, chez les Küküa comme chez les autres peuples du Congo, les jumeaux portent les noms des animaux, surtout des félins.

Cela s'explique par le fait que ces enfants sont apparentés à des félins c'est-à-dire les jumeaux sont des rois.

Les anthroponymes comme *ngoo*, *dzoko*, *nkuku*, *kimbuli*, *ntali* renvoient à des pratiques rituelles précises dans la société küküa. Rituels dans lesquels on fait constamment référence à un certain nombre d'animaux.

2. 2. 3. Les anthroponymes ayant lien avec la flore

Ces anthroponymes renvoient au lien attachant l'homme et la nature végétale et les pratiques rituelles qui en résultent.

Il n'en demeure pas moins que cette interdépendance est aussi valable pour les noms tirés de la faune.

Unchèné : enfant soigné par le *nkira*, nom donné à un nouveau né soigné au rite *nkira –mbu*.

mussuru : la forêt, *mussitu* chez les kongo, *ngunu* commun ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite les qualités et la valeur inépuisable de la forêt.

- *matsuri* : les feuilles, *makaya* des kongo; nom donné à un nouveau né pour amener les esprits méchants à se détourner de cet enfant qui est sans valeur.

- *tsuri lilikè* : feuille morte ; nom donné à un nouveau né pour amener les esprits méchants à se détourner de cet enfant qui est sans valeur.

- *yalà* : dépotoir, *zalà* des kongo du Pool et du Bas-Congo, *ngunu* commun. Nom donné à un nouveau né pour que le destin se détourne de lui à cause de son insignifiance et de son aspect répulsif.

- *munyan* : balai de justice ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite d'avoir les qualités de justice et de sagesse.

- *mburù* : les graines, *ngunu* commun ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite la fertilité et la fécondité de la graine.

- *mumpoko* : plante adoucissante, *ngunu* commun.

Nom qu'on donne à un nouveau né à qui on souhaite d'avoir les vertus de réconciliation et de rétablissement des équilibres perturbés par la maladie.

- *kipo* : une coque vide, sans contenu, *nkipo* des sundi ; nom donné à un nouveau né pour amener les esprits méchants à se détourner de cet enfant qui ne représente rien du tout en valeur pure.

- *kifula* : le vent, *ngunu* commun. Nom donné à un nouveau né à qui on souhaite la vitesse, la légèreté du vent, qui ne recule devant aucun obstacle.

- *fula* : fleur de coton, *ngunu* commun.

- *mandzu ù* : remèdes ; nom donné à un nouveau né dont la grossesse difficile a obligé la mère à prendre souvent des remèdes.

- *mali* : le vin, *ngunu* commun ;

- *maàli* : l'huile *ngunu* commun ;

- *maba* : les palmiers, *ngunu* commun ; nom donné à un nouveau né à qui on souhaite les qualités, les vertus et la richesse du palmier.

- *mampiri* : peintures corporelles à base d'ocres, *ngunu* commun. Nom donné à un nouveau né dont la mère peinturlurée a souvent invoqué les *nkira* pour sa grossesse difficile.

Les anthroponymes *matsuiiri*, *tsuiiri*, *kifula* préservent ceux qui les portent de la mort. La mort considérée comme une arracheuse des âmes, une envieuse, dévoreuse des hommes bien portant, ne peut que se détourner avec dédain devant *tsuiiri lilikè*, *fula*, *yala* qui sont des êtres insignifiants.

Outres les anthroponymes énumérés ci-dessus, nous avons pu repérer dans cette société teke-küküa d'autres qui traduisent les règlements de conflits comme :

- *kiwobo*, le jugement ; nom donné à un nouveau né venu au monde après de nombreux palabres de ses parents avec leur groupe d'appartenance.

- *mivounimi*, les rassemblements ; nom donné à un nouveau né venu au monde après de nombreux palabres.

- *bississomi*, les provocations ; nom donné à un nouveau né venu au monde après de nombreux palabres.

- *minkono*, les coups de point ; nom donné à un nouveau né venu au monde après de nombreux problèmes et disputes.

- *mandaka* : les problèmes, les bagarres ; nom donné à un nouveau né dont les parents ont été pendant qu'il était encore à naître, confronté à de graves problèmes.

- *làami* : l'existence, la longue vie ; nom donné par les *ngaa* à un patient guéri d'une grave maladie.

Il y a aussi les anthroponymes traduisant les traits de caractère :

moutsouka, un bavard ; nom donné à un nouveau né dont les parents ont été confrontés à de nombreux palabres pendant qu'ils l'attendaient.

ngatali: le fanfaron ; nom donné à un nouveau né dont l'un des parents au moins est affligé de ses défauts.

On trouve aussi des anthroponymes traduisant des messages :

- *mikiènè* : les messages ; nom donné à un nouveau né dont les parents ont reçu de nombreux songes pendant sa grossesse.

- *nsa* : les nouvelles ; nom donné à un nouveau né dans un couple en difficulté.

- *mutali* : le curieux ; nom donné à un nouveau né dans un couple où au moins l'un des parents développe la faculté d'éveil.

Viennent enfin des anthroponymes traduisant la noblesse :

-*ambiala* : celui qui est investi d'un pouvoir. Nom donné à un nouveau né venu au monde dans un couple dont l'un des parents au moins manifeste un esprit d'autorité.

3. Les Anthroponymes traduisant le sacré

Dans la société *küküa* et le fait est aussi vérifiable chez tous les autres Teke du Congo, l'idée que l'on se fait des êtres sacrés et divinités est la même partout.

De toute évidence, il apparaît que ces forces peuvent être à la fois nuisibles et bienfaites.

C'est pourquoi, lorsqu'on peut localiser et identifier l'espace où se trouvent ces puissances, il est frappé d'interdits, il est nkira aussi bien que ces puissances elles –mêmes qui ont pris possession des lieux. Il s'ensuit que par précaution pour soi-même, on y entre ou on n'en sort qu'après des rites de purification¹¹³.

Dans cette rubrique, nous avons pu recenser les noms ci-après :

¹¹³ D. Ngoie-Ngalla, 1986, « histoire au cœur du mythe: les enfants de *ngunu* » in *Cahier congolais d'Anthropologie et d'Histoire* n° 10, p.32.

Dzami : Dieu, être suprême, créateur du ciel et de la terre ;
NKwe-Mbali ; grande divinité des pays teke ;
Nkira : le sacré, l'esprit chthonien ;
mikui : les esprits des ancêtres morts ;
Ngambou : nom du premier né des jumeaux ;
Ngampika : nom du deuxième né des jumeaux ;
Nganfoura : nom d'un enfant né après les jumeaux ;
Ngantsèlè : enfant né par le siège ;
Mutere : rite de dévoilement du sorcier ;
nzoli : le rêve, *ngunu* commun et même bantu commun, *ndossi* ;

tàra mbuolo : le père des jumeaux ;
man mbuolo : la mère des jumeaux ;
kissila mikui : tourner l'esprit contre ...
umbvini : rite de vengeance ;
nzimi : griot, chanteur de louange ;
nzunu : albinos d'où vient *ngadzounou* ;
kikuru nuru : se protéger contre ...
makà : les amulettes ;
nsoki : la jalousie haineuse, *ngunu* et bantu commun ;
kikwa : mourir ;
ki : *paà tsèkè* : rite de sortie de l'enfant ;
kissikà : bercer ;
tsuo liburu : la chair humaine ;
mupfu : le diable, *ngunu* commun ;
kidzuli : le revenant, esprit rendu méchant ;
bu : *ngaa* l'activité du *ngaa* ;
mukai : la femme, *ngunu* commun ;
mukoo : le roi ;

mukuù : réunion du groupe lignager ;
munkuki : cloche à double gong ;
munkwua : oracle ;
unliun : l'âme ;
mulii : la paix ;
muswaaki : cérémonie de purification avec aspersion d'eau ;
waà : rancune ;
mpani : puissance, *ngunu* commun ...

Au niveau du rite gémellaire par exemple tout est à respecter dans les moindres détails, rien n'est laissé au hasard.

Ainsi, la personne choisie pour conduire la cérémonie de réclusion rituelle des jumeaux doit être géniteur des jumeaux. Tout au long de la vie, mais surtout pendant la période de la prime enfance, les cérémonies doivent se multiplier car ces derniers, disent les initiés sont souvent sous la menace permanente de la mort.

Ces enfants ne sont pas comme tous les autres, si l'un d'eux tombe malade, il est fort probable que l'autre tombe malade aussi.

Abraham- Constant Ndinga Mbo note:

lorsque un des jumeaux meurt, on ne dira jamais qu'il est mort, mais plutôt qu'il est « parti chercher du bois » wa yene ku bietsoso¹¹⁴.

La pratique est en fait universelle chez les groupes bantu du bassin du Congo. Ceci afin que le survivant ignore la disparition de son frère ou de sa sœur. S'il venait à le savoir, on pense qu'il s'en irait à son tour. On doit pour éviter le drame prendre ses précautions lorsqu'on parle dans le milieu des jumeaux.

¹¹⁴ A. C. Ndinga Mbo, 2004, *Onomastique et Histoire au Congo*, Paris, l'Harmattan, p.145.

On les enterrera avec un rituel au croisement des pistes. On plantera ainsi sur la tombe une plante, particulièrement celle ayant contribué à leurs soins. Le *lississon*, ou encore le *lississaki*, *cyperus articulatus*. Les membres du groupe lignager se garderont des pleurs comme on le fait souvent à l'occasion du décès d'une personne ou d'un enfant ordinaire car ils espèrent que ces jumeaux reviendront bien un jour dans le groupe.

On leur attribue alors une puissance surnaturelle. Ils deviennent des *mikuï*, objet d'un culte spécifique. De ce culte dépendra leurs interventions en faveur des membres du groupe contre les maléfices. Ils jouent le rôle de *mikuï* protecteurs du groupe et veillent de près sur la santé des membres du groupe.

4. Les Anthroponymes ayant lien avec la mort, le malheur et la pauvreté

Dans la société küküia on recense aussi quelques anthroponymes traduisant le malheur.

Le premier souci d'un couple est d'avoir dès que possible une progéniture, autrement dit la maternité est un état naturel de la femme, mais lorsque une femme n'a pas d'enfants dans le ventre, elle en porte un sur le dos comme le soutiennent les Laali voisins des Küküia¹¹⁵.

Les problèmes de stérilité poussent le groupe à chercher à en connaître les causes, alors ils feront recours au *ngaa* devin qui leur indiquera l'origine du problème.

Pour soigner la femme qui souffre de la stérilité ou qui a fait des fausses couches répétées le Küküia utilise des stratégies d'urgence en usant de certains noms pour mettre les sorciers qui sont à la base du mal sur les fausses pistes.

Il arrive que le *ngaa* attribue à l'enfant une fois la solution au problème trouvée, le nom d'Ampion, cimetière ou *lipfu*, la mort pour le prémunir contre la mort.

Il s'agit de :

lipfu : la mort ;

ampion : le cimetière ;

makila : le sang ;

mpari : la souffrance ;

mantsà : les larmes ;

¹¹⁵ E.O. n°18 du 20 Août 2009 avec Ngoubili Daniel à kébara.

kilila : pleurer ;

ntsié : la terre ;

nian : la pitié ;

para ntsié : la souffrance de la terre ;

mandaka : les problèmes ;

kidzuana : se battre ;

mukiri : se tenir debout ...

Autant de noms à charge psychoaffective traduisant une vision du monde qui établit un lien avec toutes les composantes de l'environnement : minéraux, végétaux et animaux.

Pour les Küküa la bonne santé des humains résulte certes de l'harmonie au sein du groupe de filiation et de la société mais aussi de l'harmonie de ces univers pan structurés où s'imbriquent les êtres d'en haut et les êtres d'en-bas et où tout vit.

VI. La mort et les rites funéraires

Dans la conception de la vie, les Küküa distinguent *kibura*, (donner naissance) du *kibura mburu* (un homme vivant, la personne humaine). C'est ici la première phase de la vie sur terre ou de l'existence humaine qui se dit *làun*.

Une autre phase commence par *malwa*, qui fait de l'homme, un souffrant, *mubièlè*.

Si elle n'est pas jugulée, au bout du compte, il arrive la mort qui se dit *lipfu* et qui donne *kibiun*, le cadavre.

En pays küküa comme partout ailleurs, la mort reste un évènement cruel, affreux et redoutable qui arrache un être cher des siens.

Mais ici, toutes les morts ne se conçoivent pas de la même façon selon que l'on soit une personne âgée ou un jeune.

Sur cette conception, Ebiatsa Hopiel-Opiel note :

La mort d'un vieux est un évènement peu douloureux et moins catastrophique. C'est un aboutissement normal de la vie car disent –ils ki :fi ntsi uvuru ntsi, soit, ce qui vient de la terre repart à elle.

Celle-là semble être la notion de moralité de tout être. La mort d'un bébé n'émeut personne. Ce dernier a sa tombe derrière la case où on l'espère vite revenir, on danse et on chante un soir sur ce papillon envolé.

La mort d'un adolescent dans le plein de sa vie est un évènement tragique, tout comme une mort subite, sa cause est magique. On l'attribue aux hommes envieux et méchants¹¹⁶.

¹¹⁶ E. Hopiel-Opiel , *op.cit.*, pp.30-31.

Mais la réalité sur la mort est connue de tous car les teke ne disent –ils pas que la mort est inattendue, *ntsuki li lipfu ndzoli ni* ou encore *nsu lipfu nzwoli wè*, et parfois elle est inaperçue et affreuse, *lipfu twolo*, elle guette et accompagne l’homme de tout temps.

Toutefois et sous toutes les formes, la mort est la fin d’une longue épreuve car tout commence par la maladie de l’homme ou sa souffrance physique. Devant la maladie, les membres du groupe se tournent généralement en premier vers la consultation des *ngaa*.

Il y a par la suite les conjurations lignagères dites *mukuù* pour chercher la jugulation de la souffrance. Parfois la personne agonisante entre dans un véritable combat entre les mauvais esprits et ceux qui protègent. C’est à cette étape souvent que ce dernier fait connaître au groupe ses dernières volontés avant de rendre l’âme.

C’est une épreuve difficile à surmonter. Mais dans une autre dimension, la mort est une graine que l’on enfouit afin qu’il germe.

Cela veut dire qu’elle renouvelle les vivants tout en assurant la continuité de l’espèce, car elle augmente l’effectif des ancêtres et accroît aussi le nombre de protecteurs du groupe en même temps que ce dernier retrouve son unité et sa cohésion à travers le rassemblement que provoque la perte d’un membre.

Dans l’entre temps des obsèques, les membres du groupe peuvent de temps à autre revoir leur parent défunt en songe, parfois les messages de ce dernier peuvent venir à travers une personne, homme ou femme en transe, cela se dit *kiva kitsue*.

Ainsi, aucune présentation, même séparée du corps et de l’esprit n’est possible à ce niveau. C’est pour cela d’ailleurs qu’ils matérialisent

et incarnent leurs morts dans les statuettes, *bitèkè*, *itio* en position verticale, le sexe exposé.

A ce propos, Vincent Mulago écrit :

Le culte des trépassés est la vie spirituelle des bashi, jouit d'une importance capitale. Son monopole dans la vie extérieure est tel qu'il semble, si l'on y regarde de plus près constituer toute leur religion.

Deux croyances fondent ce culte : la survivance de l'individu après la mort et l'échange de rapports entre les vivants et les morts.

Cette double croyance à une valeur d'axiome et ne connaît pas de sceptiques.

Traditionnelle et générale, elle est née d'une appréhension directe, immédiate de la conscience¹¹⁷.

Comme on peut le constater le culte des défunts revêt une grande importance dans la société *küküa* et *bantu*.

Vincent Mulago écrit encore :

Les défunts veulent qu'on entretienne leur tombe, qu'on les gratifie de vin de palme et que, de temps en temps, on célèbre la fête des morts, une espèce de commémoration des défunts du clan. En retour de ces honneurs, ils donnent aide et protection à leurs descendants et à leurs anciens sujets. Si on les oublie, ils viennent en songe rappeler leur souvenir et réclamer leur droit. Et s'ils ne sont pas obéis, ils envoient des malheurs et des maladies¹¹⁸.

Le groupe social *teke-küküa* et *bantu* est une communauté de vivants et de morts qui communiquent, comme sur terre par des services et des dons de force vitale.

¹¹⁷ V. Mulago, La religion traditionnelle élément central de la culture bantu, colloque de Cotonou 16-22 août 1970, in *les religions Africaines comme source de valeurs de civilisation*, Présence Africaine, 1972, P. 16.

¹¹⁸ V. Mulago, *op.cit.*, p.123.

Les vivants s'assurent et reçoivent des morts des bénédictions, la force et la protection même s'ils vivent sous la perpétuelle hantise de leur reproche et de leur colère.

La relation entre les vivants et les morts élève au sommet de l'ordre social les morts qui eux gardent et protègent la communauté des vivants. Ils génèrent des traditions et interdits sociaux dont la rupture peut occasionner des malédictions.

Ebiatsa Hopiel-Opiel soutient que,

les nzi dans la communauté teke perçoivent leur univers peuplé de façon très dense par des êtres spirituels qu'ils appellent a nkira et bakui qui eux donnent inkuï, les esprits protecteurs. A l'opposé il y a l'esprit méchant dit umpfu¹¹⁹.

Cet esprit méchant pousse le groupe à se mobiliser afin de se débarrasser de lui, car à la longue, il volera leurs forces, détruira leur santé, leur videra de leur substance vitale jusqu'à causer la mort. Les jeteurs de sorts et maléfices profitent souvent de cet esprit méchant pour nuire aux membres du groupe.

L'esprit qui protège les membres du groupe est celui qui découle de la vie d'une personne de bon cœur qui à sa mort est conduit dans la communauté des ancêtres où l'on se nourrit bien. Cet esprit devient à la longue *unkuï*, l'esprit protecteur.

L'homme se confie à lui et lui expose ses nombreux problèmes. Les *mikui* sont les esprits gardiens de la tradition, de l'éthique et des activités du groupe lignager.

¹¹⁹ E. Hopiel-Opiel, *Ibid.*, p.33.

C'est pour cela que toute faute commise contre eux mérite un châtement, une sanction qu'il faut nécessairement réparer par un rite d'expiation.

Chaque lignage pratique et observe ses coutumes surtout sur les rites funéraires pendant lesquels, chaque membre se livre à une véritable confession devant le corps que l'on ensevelit en abandonnant plusieurs objets afin que celui-ci puisse entreprendre son grand voyage.

Ainsi, les *mikui* constituent avec les *nkira*, des forces fondamentales des croyances positives. Eux seuls ont institué et instauré pendant leur séjour sur la terre le rite du groupe et ses interdits. Ils veillent à son observance et l'éclair de la foudre frappera quiconque aura eu à agir contre.

Eux seuls constituent la force sacrée, proche de l'homme, à son expérience quotidienne, plus accessible, plus utile. Eux seuls remplissent un rôle prépondérant.

Il faut cependant pourvoir à leur ravitaillement, c'est pourquoi avant de boire, on leur fait une libation, et on leur laisse une petite part des repas, des récoltes, du foie du gibier et des victimes immolées.

De ce respect donné aux défunts du groupe dépendra la paix et l'harmonie du groupe comme l'affirme Vincent Mulago :

les défunts désirent que leur souvenir se perpétue dans les noms de leurs descendants. Ils manifestent leurs désirs par des songes.

Ils se disputent parfois le nom d'un nouveau né, et celui qui se voit évincé rend l'enfant débile et maladif et peut aller jusqu'à le tuer.

Les mânes punissent les vivants qui manquent à leurs devoirs envers eux, en rendant infructueux leurs travaux, ou en leur causant des

maladies. Voici un exemple de formule de prière adressée aux ancêtres en diverses circonstances :

tarà mè Ongali, mè mwana wè mpori wu li ya wè,

wuli ka kali ya wè ki mvè gna li wè muon gn yuli ntsié.

Gn an mbia lipfu li wè, mè dziliki mandaka mue mu kidziki wè ki mvè.

Fun lwue lwue ya miun, litatali mu wè bukiti wè kièlè lo, bukiti wè swaka mandaka mue ya insala mié man ya usu.

Wuèki mè biloko ya mpini, kièlè fun limè, wa lo mpolo¹²⁰.

Traduction :

Mon père Ongali, je suis votre fils Mpori, qui a toujours vécu en bon termes avec vous pendant votre vie sur terre,

Après votre mort, j'ai rempli toutes les formalités d'usage pour que votre enterrement soit bien fait.

Ma famille et moi-même comptons sur votre protection, votre bénédiction sur toutes mes entreprises.

Envoyez-moi les biens matériels que spirituels et gardez ma famille en bonne santé.

Nous sommes redevables à Birago Diop qui écrit :

Ecoute plus souvent

Les choses que les êtres

La voix du feu qui s'entend

Entends la voix de l'eau

Ecoute le vent

Le buisson en sanglots ;

C'est le souffle des ancêtres

¹²⁰ E. O. n°19, du 20 Août 2009 avec Adolphe Mpori, Lékana.

Ceux qui sont morts ne sont jamais partis,
Ils sont dans l'ombre qui s'épaissit,
Les morts ne sont pas sous la terre,
Ils sont là dans l'arbre qui frémit,
Ils sont là dans le bois qui gémit,
Ils sont là dans l'eau qui dort,
Ils sont dans la case, ils sont dans la foule,
Les morts ne sont pas morts¹²¹.

Tout compte fait, la croyance à la survie des hommes est à la base d'un nombre considérable de pratiques diverses chez les Teke.

De toutes leurs idées religieuses, cette croyance est la plus forte et celle qui influe le plus sur leur vie qui en est tout imprégnée.

¹²¹ B. Diop in *Senghor, Anthologie de la Poésie Noire*, Paris, Présence Africaine, p.30

VII. les simples et leur utilisation chez les Küküa

1. La cueillette des plantes médicinales

Pour la fabrication des différents remèdes, les *ngaa* Küküa ont une connaissance étendue de la flore de leur territoire. Et les adolescents qui désirent exercer l'art du *ngaa* sont souvent de la compagnie lorsque le *ngaa* va faire sa cueillette. S'ils apprennent vite à reconnaître et à récolter les drogues dans la forêt, c'est cependant en regardant leur maître mélanger les herbes, préparer les médicaments, donner les soins aux malades qu'ils se feront la main. Plus tard, ils participeront, sous le regard de l'ancien, au traitement des malades et progressivement prendront la relève du maître vieilli ou décédé.

Le titre de *ngaa* et le droit d'exercer librement ne lui seront reconnus que lorsqu'il sera doué du pouvoir du *kibuo*, la faculté par laquelle le *ngaa* transmet son pouvoir à l'initié.

C'est ce *kibuo* qui est censé conférer aux plantes les vertus et les propriétés de guérir.

C'est à sa mort, ou lorsqu'il estime qu'il est devenu physiquement incapable d'exercer, que le *ngaa* transmet son art de guérir au plus doué de ses initiés, en principe depuis longtemps pressenti pour lui succéder.

Nous avons rencontré à Lékana une *ngaa* qui avait hérité le pouvoir de guérison, *bungaa* de sa mère par la médiation de sa tante¹²² Cette transmission familiale des connaissances est pratique courante note Bouquet :

¹²² E.O. n°20, du 25 Août 2009 avec Man Ngampaka, femme *ngaa*, quartier mfoa , Lékana .

La plupart des féticheurs que j'ai rencontrés avaient été formés à cette école. C'est aussi la meilleure ; car plus lentement assimilé, mieux retenu, cet enseignement allie la formation médicale à une connaissance approfondie du milieu végétal, éventail de remèdes plus vaste et des solutions de remplacement :

Connaissant pour un même traitement des solutions des espèces différentes, il pourra varier ses prescriptions en fonction de l'évolution de la maladie, des réactions du malade ou plus simplement des facilités d'approvisionnement en plantes fraîches, même s'il quitte son pays d'origine.

Et plus loin :

A l'heure actuelle l'enrichissement des connaissances ne se fait plus par expérimentation de plantes nouvelles, mais par acquisition d'autres traitements auprès des féticheurs de la même race ou de races différentes, sous forme d'échange pur et simple, chacun enseignant à l'autre ses propres remèdes, ou bien sous forme d'échange pur et simple.

C'est par l'achat aussi que n'importe qui peut devenir féticheur : malade guéri désirant connaître les remèdes qui l'ont sauvé et éventuellement s'en servir pour soigner à son tour ses concitoyens, néophytes désirants embrasser la carrière.

Il s'agit là d'un fait trop général à l'Afrique pour insister davantage¹²³.

A côté de ces modes naturels de transmission des connaissances, il existe d'autres praticiens qui prétendent avoir reçu en songe ou au cours d'une transe ou d'un moment de voyance, une révélation sur les plantes à utiliser et des traitements à appliquer. Chez les Küküa on rencontre un grand nombre d'hommes et de femmes qui possèdent ces dons. A quelques variantes près, c'est soit l'esprit du père, ou de l'oncle, ou de la

¹²³ Bouquet, 1969, *Féticheurs et Médecine traditionnelle du Congo-Brazzaville*, Paris Mémoire ORSTOM, 282 p.

grand-mère décédée qui apparait en songe au futur guérisseur pour lui dire :

va chercher telle plante pour soigner un tel. Ou bien, voici la plante que je te donne pour traiter telle ou telle maladie.

Ce peut-être aussi la plante elle-même vue en songe à côté du malade. On s'en rend compte, cette science des simples est réservée aux seuls initiés.

2. La cueillette règlementée

La connaissance ne suffit pas, pour être efficaces, le *ngaa* ou les personnes commises à cette tâche doivent respecter les lois de la cueillette. Ce n'est qu'à cette condition pense-t-on que les médecines auront leur efficacité thérapeutique. La cueillette des plantes médicinales s'accompagne justement de rites.

Après l'examen du patient et le diagnostic de la maladie, le guérisseur, prépare lui-même les remèdes, il trouve les plantes qui servent à leur fabrication. Celles-ci sont à chercher dans la savane, *umbanà* ou dans la forêt, *kidzua*, pendant la journée. Interdiction est faite de récolter les plantes au soir tombant et pendant la pluie, interdiction aussi de cueillir les plantes le matin tant qu'il y a encore de la rosée, *unoko*. Le *ngaa* ou l'initié attendra que le soleil darde ses premiers rayons sur elles. Les *ngaa* soutiennent que de cette façon, le soleil apporte beaucoup de force et de vertus aux plantes¹²⁴.

En général, les plantes médicinales sont utilisées aussitôt récoltées, seules les plantes éloignées ou rares font l'objet de provision. C'est le cas des écorces, *bibu bi unti* ou des racines *midza* qui sont soigneusement nettoyées, séchées et conservées dans un coin de la case et gardées au secret.

Le traitement de certaines maladies impose aux *ngaa* jeûne et abstinence accompagnés de prières adressées aux plantes.

Bouquet note :

Pour beaucoup de congolais, certains arbres sont considérés comme sacrés : on ne peut les couper, ni

¹²⁴ E.O. n°21, du 28 Août 2009 à Ebongo Lékana avec David Massiené, jeune *ngaa* *küküa*.

*les amputer sans risque d'offenser leur esprit qui se vengera soit sur la personne qui a commis le sacrilège, soit sur le malade à qui est destiné le traitement*¹²⁵.

C'est ce qui fait que, le plus souvent, pour les plantes à récolter dans les potagers privés, on prendra la précaution de prévoir une pièce de monnaie à échanger contre la plante cueillie. Chez les Teke et les Kongo par exemple, l'offrande consiste le plus souvent en une pièce de monnaie, cinq ou dix francs, tout juste symbolique vidée de toutes intentions marchandes.

Dans certains cas, ces pièces sont enterrées au pied de l'arbre. Mbosi et Kota par contre plantent autour de l'arbre 3 ou 4 bâtonnets symboliques.

Chez les Küküia et d'autres groupes teke, le *ngaa* apporte parfois comme offrande une libation de vin de palme ou de nourriture : elle est parfois représentée par un simple quartier de noix de kola, *mwan bili*.

Mais le cadeau ou l'offrande ne suffit pas, le *ngaa* doit expliquer à la plante ce qu'il attend d'elle :

*je viens te chercher pour que tu guérisses mon patient qui souffre de ... ou encore : je viens te prendre pour Nguia qui souffre d'une maladie grave*¹²⁶.

C'est parfois aussi à l'esprit de l'arbre que l'on s'adresse, pour lui demander des objets précis, disent les *ngaa teke*. Au moment de la récolte, les *ngaa küküia* revêtent parfois un costume particulier, généralement le *dzuonà*, raphia et une étoffe rouge recouvre la tête. Il y a des moments où un *ngaa* se met tout nu et le plus souvent opère seul à un moment bien déterminé de la journée ; dans ce cas toutes ses

¹²⁵ Bouquet, *op.cit.*, p.38

¹²⁶ E.O. n°22, du 28 Août 2009 avec Fidèle Nkouané, *ngaa*.

opérations sont tenues secrètes. Un *ngaa* nous a confié qu'il opère en pleine nuit avant le premier chant du coq, ou bien encore au lever du soleil, c'est-à-dire, selon lui, au moment où les mauvais esprits sont répandus dans la forêt, à celui où ils regagnent leur tanière, ou au contraire lorsque les forces vitales bénéfiques font leur apparition.

Une *ngaa tswa* témoigne :

lors du ramassage du matériel servant à la guérison, le guérisseur se mettra nu pour arracher les feuilles en faisant des incantations :

Be ba nkira a ntsié, be ba nkira kidzuà

Be ba nkira tsèkè,

Liwa mè mpini, liwa mè mpani yi

Kibuka bana bana ...¹²⁷.

Traduction :

vous esprits de la terre, vous esprits de la forêt

vous esprits de la savane,

donnez moi la force, donnez-moi le

pouvoir de guérir les enfants des autres ...

Certaines plantes médicinales pour être très efficaces, doivent être lavées dans une eau de pluie recueillie dans le creux d'un arbre. Cette eau est alors appelée eau de l'esprit chtonien dite *madza ma nkira* ou encore avec de l'eau du tourbillon d'un cours d'eau dite *madza man ngafuna*.

Parce que nous entrons dans le domaine du sacré, la femme en période de menstrues ne peut faire la récolte des plantes médicinales, ni toucher à celles-ci. Elle est impure. Selon les *ngaa*, si elle y touche, la plante perd de son efficacité.

¹²⁷ E. O. n° 23, du 30 Août 2009 avec Andièlè au village tege de mpama.

Chez les *ngaa tswa*, la récolte des plantes médicinales se fait pied nus et dans le silence comme si l'on était dans une partie de chasse. Pour ces *ngaa*, le bruit fait fuir les vertus des plantes¹²⁸.

Dans cet univers des *ngaa*, ethnoscience, ethnobotanique se mélangent. La connaissance des noms des plantes médicinales a une importance particulière. L'art de guérir et l'apprentissage du métier de *ngaa* requerront de vastes et solides connaissances.

Chez les Küküa en effet, le vrai *ngaa* guérisseur est celui qui prépare ses recettes en connaissant les noms des plantes. L'imposteur, c'est celui qui fait la cueillette des végétaux sans les connaître. Être en possession du nom d'une plante veut dire savoir interpréter son sens et, surtout, être capable de manipuler ses vertus thérapeutiques ou magiques.

Dans cet univers, il existe un rituel attaché à la transmission du nom des plantes médicinales.

Un guérisseur *tswa* rencontré près de Lagué nous a décrit son rite d'initiation :

*lors de son initiation, dit-il son maître en lui montrant chaque plante, prenait neuf feuilles de l'arbrisseau appelé tombo, neuf graines de poivre, bakièrè a yulu, et un peu de sel, mungua ; Il mâchait le tout et le crachait sur son front en prononçant ces paroles : que ton cœur n'oublie jamais le nom de cette plante, ya colo colo mutima wè kadzinum kumiya muti wu.*¹²⁹

Les *ngaa* sont dans l'ensemble très circonspects et prononcent rarement les noms des végétaux de leur pharmacopée en public. Ils les

¹²⁸ E.O. n° 7, du 2 Août 2010 avec Miembaon au village tège de mpama.

¹²⁹ E.O avec un *ngaa*, Jacques Antchi Anva à Lagué

prononcent plus rarement encore à partir du coucher du soleil. En effet, prononcer le nom d'une plante sans discernement, particulièrement au moment où les sorciers commencent leur activité, c'est courir le risque de voir disparaître la vertu thérapeutique de la plante en question.

Parfois également, dans certains traitements, ni le guérisseur, ni le malade ne doivent prononcer le nom de la plante curative. Au cas où son nom serait prononcé, le remède n'aurait aucun effet.

L'importance donnée aux noms des végétaux peut expliquer la pluralité des noms qu'on trouve dans la botanique teke-küküa pour désigner une même espèce pour la quelle il existe un nom pour les profanes et un nom pour les initiés.

Tous les jours de cueillette, très tôt le matin, le *ngaa* prend un bain, il peut aussi se limiter à de simples ablutions. Il s'est purifié.

Toute personne qui récolte les plantes médicinales devra de même éviter de les mettre sous les aisselles, de peur d'en anéantir les vertus. Il faut aussi éviter de consommer les fruits aigres avant et pendant la récolte des plantes médicinales : mangue verte ou autres fruits sauvages aigres.

Les Küküa disent pour cela, *muki ka ba bamièmè, niak'fi dza bilok'bignè*. Partant du principe que le malade est soumis à un environnement qui influe sur la cause et l'évolution de la maladie, il est nécessaire que la récolte des médicaments tienne compte des emplacements particulièrement favorables à leur efficacité. Ces endroits qui sont porteurs de forces favorables sont recherchés en brousse, à partir des signes interprétés par le *ngaa* comme « révélateurs » d'une puissance cachée.

Ces signes se reconnaissent généralement à leur caractère anormal, tel que le reste à demi mort d'un arbre foudroyé, un nombre étonnant de termitières ou le trou d'un porc-épic, voire la croisée de deux chemins dans la brousse boisée. C'est donc sur place même qu'on peut déterminer tel ou tel emplacement qui à coup sûr, renforcera l'effet du remède.

L'emplacement des plantes à recueillir à une grande importance :

Les écorces sont détachées en plaques du côté est et du côté ouest de l'arbre choisi, comme on le constate dans de nombreux cas : les écorces du néré (*Parkia biglobosa*) pour la guérison d'un ictère, celles du balansan (*Faidherbia ou Acacia albida*) (hépatites) ou celles de *Isobertinia doka* (qui donnent de l'appétit aux enfants), sont soigneusement recueillies sur les faces est et ouest des arbres.

Les points cardinaux conditionnent le prélèvement des écorces comme dans le cas du baobab (*Adansonia digitata*). Dans le cas du traitement destiné à redonner de l'embonpoint aux sujets amaigris, on prélève les écorces au nord ou au sud de l'arbre.

Les *ngaa* nous ont aussi indiqué que la croisée des chemins est un endroit favorable car les génies invisibles se déplacent le long de brousse pour s'arrêter aux carrefours : on prendra alors une pincée de poussière à cet endroit qu'on mêlera au remède en vue d'augmenter sa puissance guérisseuse. Le guérisseur récoltera les feuilles des plantes lorsque celles-ci auront abrité une galerie de termitières ou de fourmilières et il pense ainsi acquérir une science des causes secrètes de la maladie à guérir, car les êtres qui vivent au contact des « entrailles de la terre » sont susceptibles de conférer des qualités spéciales aux arbres ou aux arbustes qui poussent à leur proximité.

La liste de ces prescriptions est longue, nous n'en n'avons présenté qu'un échantillon à titre d'illustration. En dehors de ces plantes, et lorsqu'il s'agit de produits rares, il appartient au malade ou aux membres du groupe de se les procurer dans les échoppes spécialisées : ce sont d'ailleurs le plus souvent des drogues destinées à des préparations médico-magiques, comme les doigts de chimpanzé, *macorco ma dziki*, certaines racines ou morceaux de bois, *midza ya miti*, les coquillages, *ntsaà*, le caméléon séché, *yulunkui*, têtes de serpent, *michè mi ba ntali*, peaux d'animaux, *bibanà bi ba nion*, plumes d'oiseaux, *tsala ban nuni* articles souvent très rares : *bilok'bikènè*.



Photo 16. une plante médicinale, : le *mubuobuo*.
Cliché Sah, 2009



Photo 17: une plante médicinale: le Lississaki,
Cyperus articulatus . Cliché Sah, 2011



umbioro, plante médicinale , cliché Sah , 2010



'*elirix Philatus*, cliché Sah , 2010



une plante médicinale intervenant dans les rites des
jumeaux. Cliché Sah, 2010



une plante médicinale : le *kilolo*, *mulolo nséke*. Cliché
Sah, 2010



une plante médicinale des pays teke : le *mumpupai* ;
Cliché Sah, 2010



Les membres du groupe fournissent toujours les ingrédients produits localement comme l'huile de palme, le vin de palme, le miel, le sucre destiné à la préparation des remèdes.

Ayant respecté tous les rites, assuré de l'efficacité de la drogue qu'il vient de récolter, le *ngaa* n'a plus qu'à préparer ses médecines avant de les administrer aux malades.

3. Différents modes d'administration des produits

Les différents modes d'administration des préparations médicinales varient en fonction des pathologies dont souffrent les patients.

Les principaux sont :

- La voie orale : préconisée pour les feuilles, *kinua* ou *kimina*, et les écorces en infusion dans un *ndzuhu* ou en solution dans des feuilles, *nkuira* ;

- les gouttes pour les soins des organes audio-visuels et maladies de la sphère oto-rhino-laryngologie (o.r.l.). Ce sont des graines humides ou des feuilles broyées dans un cornet de feuille *unsuli* ;

- les scarifications ou incisions, la plupart des courtes cicatrices groupées sur les tempes des vieux teke sont des cicatrices indélébiles des soins pour céphalées particulièrement.

Sur ces incisions fraîches, on frotte une poudre noire, *ebun*, cendre de plusieurs ingrédients ;

- par voie buccale, on introduit aussi une poudre formée de plusieurs produits écrasés, *unkon* ;

- le massage est préconisé dans le rétablissement des fractures, *bunga*.

Pour beaucoup de guérisseurs, surtout des régions nord du Congo, le médicament est plus efficace s'il est consommé cru additionné le plus souvent de sel et d'huile de palme : les écorces déjà râpées, ou non, sont finement pulvérisées pour en faciliter l'absorption par le malade.

Les feuilles sont très finement coupées en lanière de deux ou trois millimètres d'épaisseur ; elles sont consommées soit crues assaisonnées de sel et d'huile de palme, soit cuites comme légume avec les assaisonnements de la cuisine normale et accompagnées de viande ou de poisson.

Les sucs médicamenteux sont en général obtenus en écrasant les feuilles entre les paumes de la main et en pressant la pulpe entre les doigts ; les éléments plus résistants sont broyés à la meule dormante ou plus rarement au mortier.

D'autres sucs médicamenteux sont recueillis par extraction de certaines lianes. Certains organes végétaux tels que les tiges de costus, les feuilles de kalanchoe, *liyuki*, sont préalablement ramollis par la chaleur en les plaçant auprès du feu.

Dans la préparation des décoctés, macérés ou infusés, le vecteur le plus couramment employé est l'eau : c'est le cas de l'eau de rivière, *madza ma dzali*, de l'eau d'étang, *madza man kidzia*, de l'eau de pluie recueillie aux creux d'un arbre, *sukù* ou d'un rocher.

Il y a aussi le vin de palme, tiré de différentes variétés de palmiers.

La liqueur d'ananas peut faire l'affaire à défaut du vin de palme.

Et à défaut du vin de palme ou de la liqueur d'ananas, on utilise la sève d'arbre comme le para solier ou le myriathus ou liane comme le tetracée, ou encore les cis sus divers.

Les électuaires sont obtenus en mélangeant le suc de canne à sucre, le miel à de la poudre végétale, *mukon*. Les électuaires facilitent l'absorption des latex d'euphorbiacées.

La préparation des pommades se fait par mélange du principe médicamenteux (suc, poudre) à un corps gras en général l'huile de palme, quelque fois l'huile d'arachide.

La fabrication de ces médecines par le *ngaa* est loin d'être simple : d'abord parce que le *ngaa* utilise presque toujours un mélange de plusieurs plantes pour une même thérapeutique et pour le fait aussi que le *ngaa* incorpore souvent à ses médicaments toute une série d'ingrédients à caractère « magique » destinés à en augmenter l'efficacité.

On trouve dans ces mélanges des produits minéraux comme le sel gemme, le sel de palmier *ungwa unchène* dit, *ungwa ba sindzi* qui est une préparation traditionnelle obtenue par séchage de produit au soleil.

On utilise aussi le kaolin, *tsula* et la poudre de chasse ...

Des prélèvements sur certains animaux font aussi l'affaire : os, poignets de chimpanzé, doigts de chimpanzé, dent de léopard, morceau du crâne de serpent, insectes ...

On trouve dans cet éventail par exemple, les carpeaux, les serpents et surtout le caméléon, *yulunkui*, perçu comme étant une émanation des puissances du mal. Ils seront présents dans toutes les préparations destinées à la magie noire et à la sorcellerie¹³⁰.

Fourmis et fourmilières compte tenu des croyances chtoniennes qui s'y rattachent, jouent un rôle important dans les médicaments médico-magiques.

Les fourmis magnant, *mba nkami*, aux crocs puissants sont chargées de « manger » le sorcier responsable de la mort d'autrui.

¹³⁰ Bouquet , *op.cit.*

Les Eucophiles sont particulièrement réservées à des fins thérapeutiques : le *ngaa* en ramasse souvent le nid complet, le passe au dessus du feu pour tuer les fourmis puis écrase le tout pour en obtenir une poudre.

Le produit obtenu, riche en acide formique, assez souvent mélangé à des plantes à cévenol ou essences irritantes, est utilisé en instillations nasales comme décongestif des voies respiratoires supérieures ou comme ou comme révulsif en applications locales en cas de douleurs musculaires ou rhumatismales.

Comme on peut s'en rendre compte, les médicaments sont administrés aux malades par les voies les plus diverses.

La voie orale est la voie la plus employée pour les sucs végétaux, les pâtes ainsi que les macérés, les infusés et les décoctés. Les quantités prescrites sont absorbées selon le cas en une fois ou en prises fractionnées au cours de la journée : généralement le matin de bonne heure et le soir au coucher du soleil.

Les instillations, qu'elles soient nasales, oculaires sont faites au moyen d'une feuille roulée en cornet, pour que le liquide s'écoule goutte à goutte

La voie rectale ou vaginale n'est utilisée que dans des cas particuliers : ovules, suppositoires, lavements, injections vaginales et parfois urétrales.

La voie épidermique ou intradermique est le mode d'administration préféré en pays *küküa* dans le traitement des voies respiratoires, des céphalgies, des courbatures et des douleurs osseuses ou musculaires d'origines diverses ainsi que des œdèmes.

Si le médicament est liquide ou pâteux, il est appliqué sous forme d'onction ou de lotion, suivi ou non d'un massage des parties douloureuses.

Très souvent, le *ngaa* se sert des marcs ayant servi à préparer la potion que le malade doit boire en même temps.

Certains produits solides tels que les écorces, *bibu*, les graines, *mburu* ou *tsaà*, amandes, *minki*, racines, *midza* sont d'abord soigneusement mâchés par le praticien avant d'être pulvérisées sur le malade.

Dans les cas graves par exemple, le médicament est frotté sur une partie incisée du corps du malade, *kitina mà saàma*.

Dans cette catégorie de médicaments, on trouve inhalations et fumigations, ainsi que les bains de vapeur, *bidzubi*, *tsoko* des kongo. Pour ces derniers ainsi que pour les inhalations, le malade complètement recouvert de tissu est assis ; entre ses jambes, le récipient fumant contenant la préparation du *ngaa*; Et le malade aspire les vapeurs qui montent du récipient.

Autre technique de fumigations :

un trou est creusé dans la terre, le fond est garni de braises sur lesquelles sont placées les plantes médicinales : le patient se place au dessus du trou, enveloppé dans un pagne comme pour les bains de vapeur.

Les bains peuvent être généreux en ce sens que pour se baigner entièrement, le malade assis sur un petit tabouret à côté de la marmite contenant le liquide chaud, s'asperge tout le corps en prenant le liquide soit à la main, soit à l'aide d'une petitealebasse, *mfula*.

Pour les bains partiels, le liquide est placé dans une cuvette et le malade y plonge la partie malade : bains de pied, de siège, d'yeux. Pour le cas d'un enfant, il est toujours assis dans un liquide médicamenteux à température convenable.

Un autre mode d'administration particulier aux nourrissons consiste à enduire le bout du sein de la mère avec le médicament que l'on désire faire absorber.

Il faut dire que de façon générale, les *ngaa* font assez attention à la posologie des médicaments qu'ils prescrivent par voie buccale : la prise classique est le verre ; chacun a le sien qui représente la mesure de base qui selon le cas peut être divisée par moitié ou par quart, ou au contraire multipliée par deux ou trois ; comme d'autre part, il met en œuvre une quantité de drogue qu'il a l'habitude d'apprécier à l'œil ou pondéralement à la main, il arrive à un dosage des principes actifs relativement constant.

Les produits réputés dangereux sont donnés avec précaution, les latex d'Euphorbiacées en particulier sont prescrits par gouttes, en général de 4 à 9 selon la plante et le malade.

Les écorces sont fragmentées en morceaux de taille de l'ongle du pouce, la dose étant là aussi de 2 à 4 morceaux. Dans beaucoup de cas ces produits sont associés à des œufs, du suc de canne, de l'amidon, du manioc, des bananes plantains ou douces destinés à en retarder l'action ou à éviter des effets secondaires trop gênants.

Certaines médications sont interdites lorsqu'elles peuvent entraîner des complications par suite de l'état physique du malade en particulier lorsqu'une femme est enceinte.

Le *ngaa* est responsable des accidents possibles survenus après la prise du médicament.

4. Les plantes et leurs vertus médicales appliquées à la thérapeutique

Après avoir mis en relief les idées et les croyances qui ont présidé à l'élaboration des médecines *küküa* et en avoir décrit les pratiques les plus courantes, il nous faut maintenant étudier les simples qui sont à la base de cette médecine et en indiquer les applications thérapeutiques.

Mais en l'état actuel de la recherche, la littérature fournit très peu de données sur la pharmacopée congolaise. En dehors des résultats de nos enquêtes de terrain auprès des praticiens de cette médecine, nous sommes basés sur les travaux d'Armand Bouquet¹³¹, Descoings¹³², et de Sandberg¹³³.

¹³¹ A. Bouquet , op. cit , 1969

¹³² B. Descoings, 1963, *Essai d'inventaire des plantes médicinales d'Afrique Equatoriale*, Bulletin de l'institut de Recherche Scientifique au Congo, Vol. II, pp. 7- 24.

¹³³ F. Sandberg , 1965, « Etudes sur les plantes médicinales et toxiques d'Afrique tropicale », *Cahier de Maboké*, T.III, fasc 1 , pp. 5-49.



Photo 18 : mabuku à Lékana, réservoir de plantes médicinales. Cliché Sah, 2010.



Photo 19: opération de cueillette de simples sur le plateau de Mbé. . Cliché Sah, 2010.



Photo 20 : Jeunes noix de palme utilisés dans la pharmacopée tekeküküa. Cliché Sah, 2011



Photo 21 2 écorces : le mulolo et le mumpoko.

Cliché Sah, 2007 ;



Photo 22 : feuilles séchées de kilolo et tige de mutunu, zingibéracée. Cliché Sah, 2007



Photo 23 : antenne de médecine traditionnelle dans un

CSI

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Maux de ventre, débuts de hernie, blennorragie	Français : Solanacées Kiküküa : <i>Onduolo nkula</i> Autres langues : Scientifique :Schwenkia Americana Linn	Décoction de la petite plante	Prendre 1tasse matin et soir (adulte)
Rate, diarrhées, blennorragie	Français :Nyctaginacée, très connu sur les plateaux, Kiküküa :mbuolo Scientifique :Boerhavia diffusa Linn	Jus de feuilles lavées et écrasées. Racines administrées en boisson sous forme de suc délayé dans l'eau ou du vin de palme (décoction)	½ verre matin et soir.

Source : E.O avec les *ngaa* sur le plateau *küküa*, à Djambala. Puis la Synthèse des données avec l'équipe de la Faculté des

Sciences et Techniques, Formation Doctorale Plantes Médicinales tout en nous basant sur les travaux

De Bouquet, Standberg et Descoings. Idem pour tous les autres tableaux qui suivent.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Hémorragie nasale	Français : Menthe Kiküküa : <i>unlièliè</i>	Jus de feuilles lavées et écrasées.	Quelques gouttes dans le nez.
Palpitations, migraines, Asthme, bronchite, insomnie, vertige.	Menthe	Jeter quelques feuilles dans un litre d'eau bouillante et laisser infuser quelques minutes	1/2verre matin et soir (adultes)
Douleurs gastriques, maux d'estomac	Français : Kiküküa : <i>Lississaki</i> Scientifique : <i>Cyperus Articulatus</i> Autres langues : <i>Lusaku saku</i> des Kongo	Mélanger leur poudre à la noix de kola	Une pincée matin, midi, soir.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Morsure de serpent, Premiers soins Maux de ventre, diarrhée	Français : Kiküküa : <i>bankukoyi</i> : Scientifique :strychnos Spinoza Kiküküa : <i>ngiégié</i> Scientifique : Hymeno Cardia acide	On en mâche les feuilles après avoir été mordu par un serpent. On en racle l'écorce et les racines dans l'eau	premiers soins. ½ verre matin, soir
Toux	Kiküküa : <i>giègiè</i> Scientifique :Abrus preparatorius	En décoction	½ verre matin, midi, soir.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Malaria (paludisme)	Français : Labiacée Euphorbe Kiküküa : <i>Madzu ma dzuma,</i> <i>Mbaka,</i> <i>Lississaki ;</i> Autres langues : <i>mansusu nsusu (kongo)bansunsusu</i> Scientifique : <i>Ocimum Viride,</i> <i>Cyperus Articulatus</i> Mélangés aux feuilles de manioc doux de forêt	Tous ces produits sont écrasés ou pilés, l'infusion conservée dans un récipient, kitsiè.	Boire régulièrement à petite doses la décoction tiède. S'en oindre tout le corps Y associer des fumigations et des inhalations.

Ces plantes odoriférantes sont employées dans un double but : chasser les mauvais esprits et soigner le malade

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Rate, hernie, maladies vénériennes	Français : Papayer Kiküküa : <i>papai</i> Autres langues : <i>lolo</i> , bembe Scientifique : <i>Larica papaya</i>	Pépins séchés et moulus	Matin, soir
Douleurs dentaires	Papayer	Racines réduites en poudre	1 pincée, matin, midi, soir
Ictère	Papayer <i>Carica papaya</i>	Feuilles vertes écrasées, mélangées aux feuilles de manioc (boisson), décoction de feuilles	½ verre matin, soir.
Jaunisse	Papayer	Décoction de feuilles vertes dans l'eau salée (boisson)	½ verre matin, soir

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Anémie	Français :Zingibéracée Kiküküa : <i>mankaki</i> Autres langues : <i>mulombo</i> (laadi), <i>lombo</i> (Bembé) Scientifique : <i>Landolphia</i>	Bouillir les fruits murs (décoction)	½ verre matin, soir
Rhume, grippe (<i>kiwimi, toulu</i>)	Français : Crassulacée Kiküküa : <i>Liyuki</i> Autres langues : <i>yuku-yuku</i> (Kongo), <i>yuyuku</i> (bembe) <i>Dzoga</i> , <i>Kuyu</i> . Scientifique : <i>Kalanchoe Pinnata</i>	Feuilles lavées et pressées entre les mains, recueillir le jus.	Instillations nasales par 2 gouttes matin, midi, soir (enfants)
Oreillons	Cucurbitacée Kiküküa : <i>Onsèrè</i> Kongo : <i>musangavula</i>	Décoction de feuilles	½ verre matin soir pendant 5 jours.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Vertiges persistantes (<i>Linzumi</i>)	Français : Euphorbiacée Kiküküa : <i>Sama Sami</i> Scientifique : <i>Va paca palu dosa</i>	On en brûle les fleurs qui dégagent de la fumée	Faire passer la fumée obtenue en brûlant la fleur du <i>sama-sami</i> devant le visage du patient dans un mouvement branien de va et vient.
Fièvre et diarrhée chez les nourrissons lors de la poussée des dents	Français : Annonacée Kiküküa : <i>Kilolo</i> Autres langues : <i>Mulolo ntseke</i> (kongo) Scientifique : <i>Anonna Senegalensis</i>	Ecorces pilées mélangées à l'eau.	1cuillère à café matin soir. La fibre transformée est porté autour de la taille par le bébé comme talisman.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Complications de l'accouchement, anti-poison, affections grippales accompagnées de céphalées, fièvres et douleurs musculaires	Kiküküa : <i>Ontsinan ntsèke</i>	Décoction de feuilles	½ verre matin, soir.
Vers intestinaux, constipation	Français : bois de fer Kiküküa : <i>mutoko a nzali</i> Autres langues <i>Luboto</i> (Bembe)	Ecorces et racines, recueillir le jus (décoction)	½ verre matin, soir

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Douleurs lombaires	Français : Euphorbiacées Kiküküa : <i>Ontsunon</i> Scientifique : Phyllanthus	Le traitement consiste à manger les feuilles accommodées en légume avec de l'huile de palme.	matin, soir. goût acidulé comme l'oseille.
Plaies et gale	Français : herbacées rampantes, épineuses à fleurs jaunes très répandues dans la savane teke Kiküküa : <i>Okwo</i> Scientifique : clerodendron Spinescens Gürke	Ecraser les feuilles, en recueillir le jus ...	Oindre le corps et appliquer sur la plaie.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Hémorroïdes	Français :manguier Kiküküa : <i>umangulu</i> Autres langues : <i>makaya</i> <i>ma manga</i> (kongo), <i>akassi a mangulu</i> (kuyu)	En décoction de feuilles	1/2 verre matin, midi, soir
Hernie étranglée	Français :Piment sauvage et indigène, Tubercule de manioc pourri Fibre végétale, herbe sauvage. Kiküküa : <i>adzua dziki</i> , <i>akièra yulu, liyali</i> <i>Kipfuo kiki mabolo</i> <i>Gnimi, indzuo wa</i>	En poudre	Pincée de poudre mélangée au Onsènè matin, soir

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
<p>Toux sèche, Urétrites blennorragiques ; Murissement des abcès ; Protection contre les mauvais esprits.</p>	<p>Français : Acanthacées Kiküküia : <i>balingaya</i> Autres langues : <i>nzala muindo</i> (Laadi), <i>Tsana mankoï</i> (mbosi) Scientifique : <i>Acanthus Montanus</i>.</p>	<p>Macération mélangée à du vin de palme ou au jus d'ananas. Ecraser les feuilles ou les piller, en mélanger le jus à du parfum. Mélangée à d'autres plantes, la plante sert à préparer des mixtures utilisées dans les rituels de purification et d'exorcisme.</p>	<p>Boire cette préparation : 1/2 verre matin, midi, soir</p>

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Carie dentaire	Kiküküa : <i>Onari</i> Scientifique : Euphorbia Huita Linn	Feuilles lavées, solution liquide.	En frotter les dents, avec la solution liquide, faire un gargarisme tous les matins.
Manque d'appetit	Papayer <i>Carica Papaya</i>	En décoction légèrement sucrée.	½ verre matin, soir avant les repas.
Malaria (paludisme)	Papayer Carica Papaya	En décoction avec feuilles de manguier.	½ verre matin, soir.
Panaris blennorragie plaies purulentes	Papayer Carica Papaya	Feuilles fraîches écrasées Fruits verts coupés en tranches.	En application locale. En application locale, matin, soir.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remède	Posologie
Ténias Amibiase	Français : Papayer Kiküküa : Scientifique : <i>Carica Papaya</i>	Poudre de graines séchées	En infusion.
Accouchement facile	Français : Acanthacée à inflorescence Kiküküa : <i>mushuira ndzali</i> Autres langues : <i>mutsinshi ndzale, teke tsayi</i> Scientifique : <i>Dischistocaly x hirsutus</i>	Feuille écrasées. Frotter sur le ventre de la maman.	Traitement à partir de 6 mois.
Filaires Infections cutanées	Ichtyotoxique Kiküküa : <i>mbaka</i> Autres : <i>indoko</i> , Kongo <i>indoko</i> , Mbosi, Kuyu Scientifique : <i>Justicia extensa</i>	Ecraser les feuilles. En recueillir le jus.	A administrer parfois en instillations oculaires, matin soir.
Affections cardiaques	<i>Justicia Insularis</i> <i>Mumpoko</i>	Feuilles accommodées avec de l'huile, du sel.	Consommées comme légume avec de la viande et du poisson

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Maux de ventre, empoisonnement alimentaire,	Français : Acanthacées Kiküküa : <i>ndassa</i> Autres langues : mbosi : <i>bemba</i> Scientifique : <i>Whifieldia elongata</i> .	Décoction de feuilles dans du vin de palme. La pulpe des feuilles préalablement passées au dessus du feu, sert à masser les malades atteints de bronchite.	1 verre matin soir 1 fois par jour, le soir.
Troubles ovariens	Français : Amarantacées Kiküküa : <i>unsana</i> Autres langues : mbosi : <i>bubulu</i> , Teke : <i>nkomonko, obiele</i> Bembe : <i>mumpoko</i> . Scientifique : <i>Celosia trigyna</i>	Employés le plus souvent en association avec <i>solanum</i> , <i>momordica charantia</i> , <i>annona arenaria</i> et <i>vitex madiensis</i> . La pulpe des feuilles.	En applications locales, après incisions épidermiques. Absorbée avec du sel (sel gemme), elle donne des propriétés défatigantes.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Affections bronchitiques :douleurs intercostales, points pleuraux, bronchites	Français : Amaranthacées Kiküküia : <i>nkulu nkoso</i> Autres langues :Laadi : <i>mana</i> mango, Mbosi : <i>lenama</i> Scientifique : <i>Cyathula prostata</i> .	Une partie de la drogue, crue ou cuite sur des braises	Manger avec quelques graines de mangouette. L' autre partie pulpée sert à frictionner la poitrine du malade.
Fractures, plaies	Cyathula Prostata	Un spécialiste du traitement des fractures, se sert de ces plantes : il en ramasse une grande quantité qu'il fait bouillir dans une marmite avec les feuilles Sansevière et un fragment de tronc de bananier coupé en morceaux.	Après cuisson, il lave la partie fracturée avec le liquide tiède, puis réduit la fracture en la massant doucement avec les marcs et pose des attelles ou un bandage pour l'immobiliser.
Douleurs lombaires Céphalgies	Cyathula Prostata	Recueillir le jus de feuilles.	En friction ou en application, la cendre dans de l'eau soigne la blennorragie.

Maladie traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Stérilité féminine, Diarrhées dysentériques, Hémorroïdes.	Français :Anacardiacees Kiküküa : <i>mungana</i> Autres langues :vili : <i>nkumbi</i> , Bembé : <i>mukumba</i> , Scientifique :Lannea Welwitschii	Décocté des racines. La pulpe des écorces Délayée dans du vin de palme, elle guérit l'épilepsie	½ verre matin soir pendant 1mois. A appliquer en pansment humide pour soigner les oedèmes des jambes. 1 verre matin et soir.
Aphtes, gingivites, plaies de bouches.	Anacardiacees <i>Umamgulu</i> Laadi : <i>manga</i> <i>Mangifera Indica</i>	Décoction d' écorces de manguier utilisées en boisson et en bains de siège	1 verre matin soir Un bain par jour
Affections grippales, Courbatures accompagnées de fièvre.	Anacardiacees <i>Mumpéi</i> Laadi : <i>mupeesi</i> <i>Sorindeia</i> .	Décoction de feuilles. En friction avec la pulpe et en bain de vapeur avec la décoction d'écorces.	½ verre matin soir par jour de préférence le soir.

Maladie traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Hémorragies de la grossesse	Français :Amaranthacées Kiküküa : <i>bongili</i> Autres langues :Kuyu : <i>mundza</i> , vili :Yoombe, Bembe : <i>munumi</i> . Scientifique : <i>Trichoscypha acuminata</i>	Décocté d'écorces	1partie est absorbée par doses fractionnées dans le courant de la journée, l'autre partie servira dans un bain de vapeur, <i>kidzubi</i> , alors que la pulpe résiduelle servira à en frictionner le malade.
Asthme, Bronchite aiguë	Français : Annonacées Kiküküa : <i>kilolo</i> Autres langues :Mbosi : <i>ololo</i> , Kuyu : <i>elolo</i> , Laali : <i>elolo</i> , vili : <i>tchilolo</i> , <i>kilolo</i> , <i>kilembi</i> , Bembe : <i>mulolo</i> , <i>mulolo</i> <i>nseke</i> .	racines écrasées, recueillir le jus	Application locale
Règles douloureuses irrégulières	Annonacées kilolo	Jus de racines	½ verre matin, midi, soir

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Troubles épileptiques	Français :Annonacées Kiküküa : <i>kilolo</i>	Récolter de très jeunes feuilles encore repliées, <i>matsuri man boï</i> , les piler pour en extraire le jus ; Prendre d'autre part un bouquet de tiges feuillées, le pulvériser avec la maniguette mâchée	S'en servir pour éventer le malade pendant qu'il boit le jus que l'on vient de préparer.
Toux sèche, rhume	<i>Annona muricata</i> <i>Mundèguè</i> Laali : <i>malolo</i>	Décoction de feuilles et de tiges mélangées à du citron et de l'ail.	½ verre matin soir
Crises d'Asthme, Toux convulsives	<i>Xylopiya hylolampra</i> <i>Mbumi</i> , Laali : <i>mutélé</i>	Décocté d'écorces	Faire boire le macéré ½ verre matin soir.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Convulsions chez les enfants	<p>Français : Annonacées Kiküküa : <i>bara nkion</i> Autres langues : Laali : <i>mutelaa</i> kanokani (arbre que les singes ne montent pas) Scientifique : <i>Xylopi</i> <i>Pynaertii</i></p>	<p>Décocté d'écorces et absorption de poudre associée aux graines de maniguette. Mélangés à de l'huile de palme, on en masse les enfants. Les küküa attribuent aux écorces une action ocytocyque : écorces réduites en poudre</p>	<p>½ verre matin soir Une dose 1 fois par jour et le soir. A administrer, délayée dans un peu d'eau, aux femmes en couches : l'effet serait immédiat.</p>
Affections génito- urinaires, représentée chez les femmes par les Leucorrhées, les douleurs post partum et par la blennorragie chez les hommes	<p>Français : Apocynacées Kiküküa : <i>mutsungu</i> Autres langues : Mbosi : <i>bongili</i>, Vili : <i>nsongoti</i> <i>Alstonia Congensis</i></p>	<p>Décocté d'écorces, délayé dans du jus de canne à sucre, du vin de palme ou d'ananas</p>	<p>½ verre matin, midi, soir</p>

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Affections gastro-intestinales : gastralgie, troubles spléniques, hernie et diarrhée. .	Français : Apocynacées Kiküküa :mutsungu Scientifique :Alstonia Congensis	Décoction tiède d'écorces	½ verre matin soir
Rhumatismes, Céphalgies, Abscesses, Bibons et Chancres	Alstonia Congensis	Macéré ou décocté d'écorces en bain et en bain de vapeur Latex	Matin, soir Appliquer avec ou sans incisions sur le front.

Maladies traitées	Nom de la Plante	Préparation de remèdes	Posologie
Vertiges et épilepsie, Oedèmes localisés	Français :Apocynacées Kiküküa : <i>Kinrara</i> Autres langues :Bembe : <i>biburi</i> (sing. kiburi), Laadi : <i>malombo</i> <i>mandzyeya</i> , Mbosi : <i>Onfuru</i> , Kuyu :itoobi. Scientifique :Landolphia Subrepanda	En instillation s et en décocté	Au moment de la crise, instiller dans chaque œil quelques gouttes de jus des feuilles et laver le visage du malade avec le décocté.
Hernie étranglé dit musèrè a ngassala en pays küküa	Français :Apocynacées Kiküküa : <i>mubabala</i> Autres langues :Laali : <i>mutiène</i> , Bembe : <i>mundunduri</i> ou <i>munkonkolo</i> , vili : <i>limeme</i> scientifique : <i>Picralimanitida</i>	Décocté d'écorses	½ verre matin soir

Maladies traitées	Nom de la Plante	Préparation de remèdes	Posologie
<p>Affections gastro intestinales et génito –urinaires telles que diarrhées, empoisonnement, ictères, blénnorragie, stérilité féminine.</p>	<p>Français :Apocynacées Kiküküia :mugunfu Autres langues :Bembe :munkank ari, Laali :munkankala, teke :mugu kuyu, Mbosi :<i>dungu</i>, kuyu :<i>onduele, obambanzi</i>, Akwa :<i>ibwa</i> Scientifique :<i>Rauwolfia obscura</i></p>	<p>Les racines représentent la partie considérée par les ngaa comme la plus active. En macération ou en décoction dans du vin de palme. Fraîche, elle est pulvérisée et consommée en nature, incorporée à un édulcorant : banane ou huile de palme</p>	<p>½ verre Matin, soir (décoction) Matin, soir</p>
<p>Rêves érotiques, pollutions nocturnes</p>	<p><i>Mugunfu</i> <i>Rauwolfia obscura</i></p>	<p>En macération pendant 48 heures dans du vin de palme des racines deCogniauxiapodolleana.</p>	<p>Matin, soir</p>

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Sréilité féminine, Oedèmes généralisés	Français :Apocynacées Kiküküa : <i>mutsu entchèlè</i> Autres langues :kuyu : <i>onduli</i> , Laadi : <i>n-nuunguba</i> Scientifique : <i>Rauwolfia vomitoria</i>	écorces et racines mélangées à du vin de palme	½ verre matin et soir par jour
Maux de ventre aigües, constipation	Kiküküa : <i>Kiruwu</i> Autres langues :vili : <i>tchibabene</i> , kuyu : <i>itumbi</i> , Akwa : <i>eloka</i> Scientifique <i>Tabernaemontana crassa</i>	Décoction d' écorces	1verre 3fois par jour : matin, midi, soir.

Maladies traitées	Nom de la Plante	Préparation de remèdes	Posologie
Vers intestinaux, miso	<p>Français :Colatier, Sterculiacées</p> <p>Kiküküa :<i>mubili</i></p> <p>Autres langues : kongo : <i>mukazu</i></p> <p>Scientifique :<i>Cola acuminata</i></p>	Décocté de racines rapées	Boire tiède à raison d'une cuillère à soupe matin, soir.
Albumine	<p>Kiküküa :<i>mbié</i></p> <p>Autres langues : kongo :<i>mbota</i></p> <p>Scientifique :<i>Miletia versicolor</i></p>	Décocté de feuilles	½ verre par jour

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Hypertension artérielle	Français :Labiacées Kiküküa : <i>anlantana</i> Autres langues :kongo : <i>lantania</i> Scientifique : <i>Lentana camara</i>	Décocté de feuilles mélangées à celles de <i>Pseudosabcea milbraedi</i>	½ verre matin, soir pour adulte, 1 cuillère pour enfant.
Mycoses, furongles, plaies, abcès, filaires, gale.	Français :Labiacées Kiküküa : <i>kinduki</i> Autres langues :mbamba : <i>ilohu</i> Scientifique : <i>Voacanga Schweinfurthi</i>	Macéré d'écorces	Matin soir.

Maladies traitées	Nom de la Plante	Préparation de remèdes	Posologie
Règles douloureuses , oedèmes	<p>Français : aracées Kiküküa : <i>ba mpfun</i> Autres langues : Mbaamba : <i>obanzi</i> (palmier de Dieu), Mbosi : <i>okongo lokwé</i>, Kuyu : <i>moko</i>. Scientifique : <i>Anchomanes difformis</i></p>	<p>Décocté aqueux, macéré dans du vin de palme. La pâte obtenue en pillant ce tubercule avec de l'huile de palme ou du kaolin est utilisée en applications ou en frictions pour soigner les oedèmes locaux.</p>	<p>En décocté, ½ verre matin soir. En application locale, matin et soir.</p>
Vomissements, manque d'appetit	<p>Français : Aracées Kiküküa : <i>nziili</i> Autres langues : Laadi : <i>vidinga</i>, vili : <i>lunamu</i>, Laali : <i>lunama</i>. Scientifique : <i>Culcasia Scandens</i></p>	<p>Décocté d'écorces et racines. Le décocté servira aussi au bain des enfants rachitiques.</p>	<p>½ verre matin soir. Un bain par jour</p>

Maladies traitées	Nom de la Plante	Préparation de remèdes	Posologie
Toux sèche, tulu yi untaï	Français :fam. Aracées Kiküküa : <i>tsamà</i> Autres langues :Mbosi : <i>osha</i> , Kuyu : <i>mooko</i> , Akwa <i>mooko</i> , Scientifique : <i>Crytosperma Senegalense</i>	Décoction de racines. Des frictions faites avec la pulpe des tiges auraient une action analgésique.	Une cuillère à café matin, midi, soir. A doses plus élevées, cette potion agirait comme sédatif chez les nerveux et les agités
Brûlures et plaies	Français :fam. Asclépiadacées Kiküküa : <i>kinkile</i> Autres langues :teke : <i>inkile</i> Mbosi : <i>djaba</i> , vili : <i>bunga</i> , Laadi : <i>djili malimi</i> . Scientifique : <i>Parquetina nigrescens</i>	Recueillir le jus des feuilles écrasées.	En application locale pour la cicatrisation des plaies et brûlures, matin soir.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Menaces d'avortement, troubles ovariens	<p>Français : fam. Asclepiadacées</p> <p>Kiküküa : <i>liyuyuki</i></p> <p>Autres langues : laadi-kongo : <i>mungangadi</i>, <i>Mayuyuku(bembe)</i></p> <p>Scientifique : <i>Tylophora sylvatica</i></p>	Décocté de feuilles	½ verre matin, soir
Angines et maux de gorge, <i>antaon</i> .	<p>Français : fam. Bixacées</p> <p>Kiküküa : <i>mangaba</i></p> <p>Autres langues : teke : <i>angaba</i> Bembe : <i>nguanza</i>, Laadi : <i>ntsaa mputu</i>.</p> <p>Scientifique : <i>Bixa orellana</i></p>	Décocté de feuilles	½ verre matin, soir. Outre cet usage thérapeutique, les teke et les mbosi utilisent cette plante pour teindre en rouge les pagnes de raphia.

Maladie traitée	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Maux de cœur, Asthme	Français :fam. Bombacacées Kiküküa : <i>munkua</i> , Mbosi : <i>vuma</i> , Bembe : <i>mufuma</i> , vili : <i>mfuma</i> Scientifique : <i>Ceiba pentandra</i>	Décocté d'écorces	½ verre matin, soir En plus, les massages avec la pulpe des feuilles et bains avec le décocté d écorces traitent les fièvres vespérales, surtout si elles sont jugées comme étant d'origine diabolique par le guérisseur.
Affections respiratoires, essoufflement.	Français : Ananas. Bromeliacées. Kiküküa : <i>kintu</i> Autres langues :Laadi : <i>tchintu</i> , Bembe : <i>fubu</i> Scientifique : <i>Ananas COMOSUS</i>	Décocté de racines	1 verre matin, soir

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Enfants rachitiques et prématurés	Français :fam. Balanophoracées Kiküküa : <i>onkè ndzali</i> autres langues : Laadi : <i>meeso nkama</i> (cent yeux), vili : <i>lulanga</i> Scientifique : <i>Thonnigia sanguinea</i>	Décocté de feuilles et de racines.	1cuillère à café matin, soir.
Vaginites, métrites	Français :fam. Bégoniacées Kiküküa : <i>linkulu li ndzali</i> autres langues : <i>Laadi :lankulu</i> Scientifique : <i>Bengonia manii</i>	Feuilles bien lavées et à absorber. En décoction mélangée aux écorces de <i>cylicodiscus gabunensis</i>	Manger les feuilles en légume avec du poisson et de la banane mûre. En injections vaginales ou en bain de siège matin et soir.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Dissenterie, hémorragie post partum	Français : fam. Burseracées Kiküküa : <i>mumfumu</i> Autres langues : teke : <i>mokumo</i> , vili : <i>nkumi</i> . Scientifique : <i>Acoumea klaineana</i>	Décocté d'écorces	½ verre matin et soir.
Maux d'oreilles	Français : fam. Capparidacées Kiküküa : <i>kibali</i> Autres langues : teke : <i>munseke nseke</i> Laadi : <i>lukaya</i> <i>lwamakutu</i> (feuille pour oreilles)	Décocté de feuilles	En instillation dans le conduit auditif, 1 à 3 goutte par jour.

Maladies traitées	Nom de la plante	Préparation de remèdes	Posologie
Indigestions, intoxications alimentaires	<p>Français :fam. Capparidacées</p> <p>Kiküküa :<i>osani</i></p> <p>Autres langues :koyo : <i>matui</i></p> <p>Scientifique :<i>Gynandrosis pentaphylla.</i></p>	En manger les feuilles bien lavées.	Consommer les feuilles comme légume ou comme condiments dans une sauce.
Lèpre, œdèmes des pieds	<p>Français :fam. Caryophyllacées</p> <p>Kiküküa :<i>matsuiiri mumpè</i></p> <p>Autre langues :Teke :<i>matsiu menpe.</i></p> <p>Scientifique :<i>Drymaria cordata</i></p>	Petite rudérale appliquée localement	En application locale matin, soir. Il faudrait en surveiller l'action, car une application prolongée pourrait provoquer des brûlures.

La liste des pathologies et de leurs traitements respectifs est fort longue. Nous n'avons relevé ici que quelques pathologies et leurs traitements. Les connaissances des *ngaa* en ethnobotanique et en ethnomédecine sont étendues. Et c'est ainsi qu'ils parviennent même à guérir une pathologie comme l'épilepsie qu'en dépit de patientes recherches, la médecine moderne n'a pas encore réussi à vaincre.

Parmi les plantes thérapeutiques, le tabac occupe une place de choix dans la pharmacopée *küküa*. Et non sans raison, cette plante présente de nombreuses vertus thérapeutiques :

La plante du tabac est une solanacée. Chiqué, fumé, prisé ou en cataplasme, le tabac soigne les nausées, la carie dentaire, le mal de gorge, les infections cutanées, les plaies, les lésions scrofuleuses, les tumeurs bénignes d'origine inflammatoire, l'ulcère, la gale, la lèpre.

Le tabac est aussi utilisé dans la divination. Les fumigations faites à partir du tabac et de sa cendre servent dans la prédiction de l'avenir, ou à conjurer un mauvais sort. Avec de si nombreuses vertus thérapeutiques, le tabac, *makè*, occupe une place exceptionnelle dans la pharmacopée *teke*. Il est en même temps un remède de prophylaxie, mais son essence explique ses multiples usages en médication sous plusieurs facettes :

Les *Küküa*, attribuent aux fumigations faites à partir du tabac et de ses cendres, un effet contre les mauvais esprits et les envoûtements. Dans les nuits obscures et dangereuses, les *Küküa* se protègent en fumant beaucoup avec une pipe le plus souvent sous l'auvent et tout autour des maisons où ils soufflent la fumée pour chasser les mauvais esprits. Chants et danses accompagnent ce rite.

Ils utilisent aussi la fumée du tabac quand il s'agit d'écarter une menace de pluie en soufflant la fumée du tabac dans la direction des nuages. Cela se dit *kiyira mvula*.

Ces rites se rencontrent aussi bien chez les Dziku de Djambala que chez les Koyo. Voici ce que rapporte Abraham-Constant Ndinga Mbo de ces rites chez les Koyo :

*Les Koyo se préoccupent plutôt, autant que les autres peuples africains animistes, de la coexistence entre le redoutable univers visible et invisible perçu comme une jungle de forces qui côtoient nuit et jour, comme composés de bons et mauvais génies, de vivants et des morts, de devins et de sorciers*¹³⁴.

Nous nous sommes entretenu avec certains *ngaa*, en ce qui concerne leur position face au VIH /SIDA ; beaucoup ne nous ont donné la réponse qu'en matière de traitement des maladies opportunistes. Et lorsque le *küküa* parle de cette pandémie, il la désigne par *malwa man yi ma*, c'est-à-dire la maladie qui est venue.

Après l'explication de ces différents traitements, restent posées les questions des doses de remèdes administrés et leur efficacité. La notion de mesure n'est certes pas ignorée parce que, le thérapeute recommande au patient de prendre les médicaments tièdes et cela, progressivement en petites quantités jusqu'à effet. Dépassé un délai de trois jours, si le patient ne ressent aucun changement, le *ngaa* change de remède et applique un autre traitement, jusqu'à ce que le malade recouvre la santé.

Mais l'efficacité d'une médication est mieux assurée si l'entourage du patient se plie scrupuleusement aux prescriptions du *ngaa*. Des interdits alimentaires inhérents au traitement sont prescrits comme on peut s'en rendre

¹³⁴ A. C. Ndinga Mbo, 2004, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo-Brazzaville : les Ngala dans la cuvette congolaise (XVIIème –XIXème siècles)*, T.II, Brazzaville, Héros dans l'ombre, p.93.

compte, la souplesse y est de mise telle qu'elle semble affirmée dans la sagesse suivante :

*Buti ngil ni, ngili ku ngaa*¹³⁵.

Traduction

le traitement n'y est pour rien, c'est le *ngaa* qui décide. C'est le lieu de se pencher sur les interdits alimentaires liés à cette thérapeutique.

¹³⁵ E.O.n° 25 , du 20 Août 2010 avec kouego Elisé à Djambala .

5. Les interdits alimentaires

Chez les küküa, le recours à un *ngaa* guérisseur et la prise de remèdes sont assortis le plus souvent d'un certain nombre d'interdits alimentaires appelés *man ngili*. Ces interdits sont considérés comme des soins préventifs.

A propos de ces interdits alimentaires, Charles Chauvin note :

*Les lois alimentaires reposent sur la distinction entre le pur et l'impur, et les aliments impurs souillent celui qui les absorbe : ils sont en conséquence strictement défendus*¹³⁶.

Les interdits alimentaires qu'ils prescrivent à leurs patients sont un moyen pour eux de protéger ceux-ci contre des maladies liées à la consommation de certains aliments.

*Pour la nourriture, tout est bon, nous a confié un ngaa,
Sauf que tu ne dois pas manger ...*¹³⁷
*ma sœur, tu ne dois pas manger le dibaka, ce petit poisson
fumé dont on agrmente la sauce, pas de poisson qui a des
arrêtes, nsiéné, mais par contre oui pour le poisson fumé,
mais non pour le riz*

Ces interdits visent certaines pathologies. Ils ne conviennent pas à toutes les pathologies qui elles, sont assorties d'autres interdits. Lorsque par exemple un *ngaa* traite un patient souffrant d'angines thoraciques, *bissèlè* ou de courbatures, il lui recommande de s'abstenir de consommer de l'huile de palme.

Pour les gastrites et affections intestinales, le patient se privera d'oseille, de piment, d'aliments farineux contenant de l'amidon.

¹³⁶ C. Chauvin, 1999, *Les codes du manger correct*, in *Revue Notre Histoire*, n 17, p.36.

¹³⁷ E.O.n° 26, du 20 août 2010 avec Jonas Mavouki.

Après l'utilisation du *carapa procera* dans le traitement de la lèpre, le *ngaa* interdit au patient de saluer personne, de répondre à aucun salut et d'adresser la parole à qui que ce soit avant que l'action du remède ait eu le temps de faire son effet. Par la suite, il devra éviter à tout prix de placer sur le feu le pot de terre cuite ayant servi à la préparation du remède de peur d'aggraver le mal.

C'est surtout pour le traitement des morsures de serpent que l'on doit s'interdire de prononcer le nom du serpent ; on usera de la métaphore. Pour cela, on parlera par exemple d'être allongé de corps, en teke *kilalgui*.

Le *ngaa* recommande à un patient de s'abstenir de toucher à un morceau de calebasse, ou de marcher dessus, après avoir été soigné de la cataracte.

Si, guéri de sa lèpre, le lépreux ne s'acquitte pas des honoraires du médecin traitant dans les délais prescrits, le *ngaa* peut mettre du charbon allumé dans le pot qui a servi à préparer le remède et le mal reprend aussitôt. Il existe toute une gamme d'interdits alimentaires pour la femme qui attend un enfant.

Voici une liste des principaux interdits à observer pour cette femme :

Esesel, poisson à traits rouges de nos rivières. Ce poisson sort parfois de l'eau pour aller séjourner un moment sur la terre ferme. On établit alors une ressemblance entre ce caractère particulier de ce poisson, l'ablette et l'épilepsie. Si la femme enceinte en mange, l'enfant court le risque de souffrir d'épilepsie.

Kuku (ancanthopterygien), c'est un poisson à nageoires dorsales garnies de piquants. C'est à cause de ces piquants que ce poisson est interdit de consommation aux femmes enceintes, car d'après les *ngaa*, elles pourraient souffrir d'hémorragies.

Bantsui ba mu mbaka (poissons empoisonnés), la femme enceinte ne doit pas consommer de poisson pris à la pêche au *mbaka* qui est une plante ayant du poison. On croit que la consommation de tels poissons peut provoquer des plaies ou des ulcérations de la peau chez le bébé.

Il existe d'autres poissons non identifiés qui provoqueraient le rhume de cerveau chez les petits enfants, *kiyun*.

La viande du singe appelé *nkima* est également interdite ; elle pourrait provoquer la coqueluche chez l'enfant. Les *ngaa* établissent une analogie entre la toux d'un enfant atteint de cette affection et les cris de ce petit singe.

Quelques parties de la viande d'éléphant sont aussi interdites aux femmes enceintes, la trompe qui ferait naître l'enfant avec certaines déformations des traits du visage ; la peau, *cobo a nzoko*, qui provoquerait une dermatose eczématiforme. Les pattes, *ma corco*, qui pourraient entraîner une *éléphantiasis*.

Aucune femme enceinte ou non, ne peut manger de la viande du grand passereau, *ekukui*, car elle peut provoquer une dyspnée chez l'enfant. La viande de l'antilope naine est interdite aux femmes enceintes, à cause de l'analogie qu'on établit entre le comportement de cet animal et les crises convulsives d'un enfant atteint de paludisme. La consommation de cette viande peut aussi provoquer l'épilepsie chez l'enfant.

Le *ngaa* interdit aussi à la femme enceinte, la consommation de la viande d'un animal ou d'un poisson dans le ventre duquel on trouverait un autre animal qu'il a avalé. Manger de la viande d'un tel animal peut provoquer la maladie appelée *tsit-emina*.

Le serpent est proscrit de consommation à une femme enceinte chez les Küküa. En principe, de façon générale, les reptiles sont proscrits dans

l'alimentation des hommes küküa. En cas de violation de l'interdit, le corps de l'enfant s'allongerait comme celui des reptiles.

Mila min niium, les intestins d'animal, si la femme enceinte en mange, le cordon ombilical mettrait du temps à tomber. On établit un rapport de ressemblance entre la longueur d'une chose et la durée d'une autre¹³⁸.

Mabuori, moelle des os, pendant la grossesse, la femme enceinte doit se passer de consommer la moelle des os ; elle évitera de briser les os car elle pourrait provoquer une suppuration osseuse chez l'enfant.

Mabi ma ntsu, œuf de poule, on en interdit la consommation aux femmes enceintes disent les *ngaa* parce qu'il peut en résulter que l'enfant naîtra sans cheveux.

Nkintu, ananas, les *ngaa* disent que le fruit d'ananas ayant des entailles dans sa peau peut provoquer des plaies sur la peau de l'enfant.

Le *ngaa* interdit aussi à la femme enceinte de consommer des pattes d'un animal à sabots, *stoni*, car il en résulterait des déformations dans les extrémités des pieds de l'enfant.

Lorsqu'une femme enceinte est traitée par un *ngaa*, elle doit éviter de piétiner le rotin, *libami* sans l'avoir coupé. La conséquence serait une fausse couche. Il en est de même d'une file de fourmis voyageuses ; en effet, lorsque la femme enceinte trouve sur son chemin une file de fourmis, elle ne doit pas l'enjamber sans la couper auparavant avec son pied, sous peine de risquer une fausse couche.

Le *ngaa* interdit aussi à une femme enceinte de couper le gland caudal d'un régime de bananes, à cause du suc. Elle ne doit pas être en contact avec

¹³⁸ E.O. n°27, 25 août 2010 avec Gambou, Djambala.

ce suc ; cela entraînerait une maladie appelée *nsomi* : infection cutanée sévère.

Une *ngaa* gynécologue traditionnelle nous a confié que:

*Lorsqu'une femme tombe enceinte,
Je protège sa grossesse de la façon suivante :
Je prends des plantes nsesali, (Dioscorea), de la
famille des Dioscoracées, nsensali est le nom des
feuilles),*

*Je prends une écorce de rotin, kiku libaon, (Calamus
secundi Florus, de la famille des Arécacées),*

Je prends aussi un caillou.

*Je coupe les ongles de la femme, binfiri, les ongles
des pieds et des doigts de la main ;*

Je lui coupe une touffe de cheveux de l'occiput.

Je lui coupe une touffe de poils des aisselles ;

Je lui coupe une touffe de poils du pubis.

*Je fais un prélèvement de ce qui a pu se déposer sur
l'épiderme de son bras : sueur, poussière, mvini¹³⁹.*

*Je prends un morceau d'une vieille étoffe avec
laquelle j'entoure ces choses.*

Je tisse le tout comme (on le fait) pour un kàa¹⁴⁰.

*Finalement, j'attache une cordelette autour de la
ceinture de la femme¹⁴¹.*

Restons-y pour une rapide interprétation.

D'abord, les deux végétaux employés. *Nsensali* sont les feuilles d'une dioscoracées à base épineuse. *Libaon* est un rotin épineux. Ces plantes ne sont jamais employées dans les rites de purification ; elles sont censées « blesser »

¹³⁹E.O. n°28, du 28 Août 2010 avec Nkoli Léonide : Il s'agit ici de la saleté qu'on peut enlever en frottant le corps.

¹⁴⁰E. O. n°28 : C'est un petit objet qu'on recouvre d' (un filet à mailles serrées) auquel, on attribue une vertu de protection.

¹⁴¹ E.O. n° 28, Lékana .

les hommes. Selon les explications du *ngaa*, ces végétaux épineux sont des symboles qui produisent ce qu'ils signifient : leurs épines sont des armes qui protègent la grossesse de la femme. Un deuxième élément à interpréter est la notion de « lien ». L'écorce du rotin sert à faire des liens, des attaches ; elle est très employée dans la vannerie ; la *ngaa* doit attacher tous les ingrédients de la recette avec un morceau d'étoffe ; elle doit attacher le *kaa*, le paquet autour de la ceinture de la femme enceinte. Lorsque la femme commence à avoir les douleurs de l'enfantement, elle delie ce *kaa* pour avoir un accouchement facile.

La magie des nœuds n'est pas étrange chez les Teke. Chez les Küküa, on attribue aux nœuds et aux liens une fonction de guérison, de défense contre les sorciers, de protection contre la contagion de certaines maladies chez les enfants. Les nœuds éloignent la mort, évitent les fausses couches ; et lorsqu'on coupe les liens ou qu'on délie les nœuds, on délie l'enfant qui est attaché dans le ventre de sa mère, c'est-à-dire, qu'on facilite l'accouchement.

C'est ce qui explique que pendant la grossesse, la femme n'enjambra pas le rotin tant qu'elle ne l'aura pas coupé.

Aux côtés de sa femme, l'époux doit également se soumettre à certains interdits. Ainsi par exemple, il ne doit pas manger de la viande de l'antilope, *nka*, *Cephalophus leucogaster*, ni du singe, *nkima*, *Perodicticus*, ni des pattes et de la trompe d'éléphant.

L'époux ne peut pas creuser non plus de tombeau, ni entrer dans une maison où il ya un cadavre. Lorsqu'il visite les pièges, *bidaka*, il ne peut pas prendre l'animal qui se débat encore dans un piège : il doit attendre qu'il soit mort. Il lui est aussi défendu de regarder par un trou, de transporter à deux un bagage, d'attacher un paquet.

Et lorsqu'une anomalie se présente, soit pendant la grossesse, soit au moment de l'accouchement, soit à la suite des couches, on attribue le plus souvent le tort à la femme, et on exige d'elle une déclaration des interdits non observés. Si par exemple la femme souffre de retard dans la sécrétion lactée, ou bien si l'enfant refuse le sein de sa mère, on lui dit de « vider son ventre », c'est-à-dire de confesser toutes ses fautes. On peut pour cela, lui infliger des peines physiques jusqu'à ce qu'elle passe aux aveux.

De façon générale, même avec la modernité, tous les traitements doivent se faire sans consommation d'alcool. Il faut dire que dans ce domaine, les interdits sont nombreux et la réussite des différents traitements dépend effectivement du suivi à la lettre des prescriptions du *ngaa*.

Dans l'administration des traitements, les *ngaa* désenvouteurs sont conscients de leurs responsabilités dans les champs des forces occultes. Ils ne craignent pas d'exposer leur propre vie pour sauver celle de leurs patients.

Les *küküa* gardent encore le souvenir de nombreux guérisseurs qui trouvèrent la mort en voulant de façon obstinée arracher leurs patients aux forces du mal.

Toutes ces consultations et tous ces soins ont pour cela un prix. Le prix de la consultation était d'un carré de raphia, ou d'un pagne de raphia *dzuonà*, (en fonction de la gravité de la maladie) auquel on ajoutait souvent un coq, ou une poule. Il arrivait aussi que les patientes insolubles soient retenues par certains *ngaa* pour devenir leurs femmes.

Certaines patientes, internées chez le *ngaa* et malades de longue durée se convertissaient pour la plupart en épouse du guérisseur, auprès de qui la sécurité de la santé était assurée. Il n'était pas rare de voir des *ngaa* recevoir des femmes en don, en reconnaissance par son groupe, d'une vie sauvée.

Lié d'amitié avec un guérisseur bienfaiteur, le chef de groupe pouvait en décider ainsi.

Sur le coût de cette médecine, il faut dire que ces *ngaa kiküia* faisaient en quelque sorte de la philanthropie. Ils ne vivaient pas de leur métier. Par exemple, le paiement des « honoraires » était toujours différé, subordonné à la guérison du patient. C'était là, une règle générale. Et on le comprend en plus du métier de *ngaa*, ces professionnels de la santé exerçaient un métier dont-ils vivaient : forgerons ou tissérands. Des métiers nobles qui convenaient à leur statut social qui faisait d'eux des hommes à part.

Aujourd'hui beaucoup d'autres *ngaa* affirment sur la question, qu'ils reçoivent parfois un paiement initial et négocient avec les patients le montant d'un second paiement à recevoir plus tard. Dans tous les cas, s'il n'y a pas d'amélioration de l'état de santé du patient, celui-ci ne verse pas la seconde somme. Mais dans le tas, on trouve aussi une autre catégorie de bricoleurs qui ont pour ambition, se faire les poches. C'est-à-dire qu'à côté du vrai il y a de l'ivraie. Lorsqu'une personne du groupe est malade à Brazzaville et si le groupe décide de la traiter traditionnellement, on fait venir du village un *ngaa* pour des soins. Ce dernier est hébergé par les membres du groupe du patient.

Le *ngaa* entre en action et parfois pour un long temps de traitement qui va jusqu'à six mois, voire toute une année. A la fin du traitement, si et seulement si, le patient recouvre sa santé, le *ngaa* taxe le groupe pour les soins apportés au membre du groupe. cette espèce d'amende est nommé en *kiküküa yaon* , dzambo des Ngala ou gambo .Le groupe du patient guéri doit donc faire face à la facture du *ngaa*, souvent les membres du groupe procèdent par une contribution de tous les membres pour recouvrir la somme exigée par le *ngaa* traitant .Il s'agit ici d'une forme d'organisation très récente consécutive à l'introduction de la monnaie par les Européens .

Avec la monétarisation des échanges, beaucoup de nouvelles habitudes vont s'installés. Une étude publiée par la Banque Mondiale rapporte aujourd'hui que *les guérisseurs traditionnels fournissent des soins de santé pour lesquels les africains ont toujours payé. Même avec l'expansion de la médecine moderne, poursuit l'auteur, les guérisseurs sont toujours populaires et reçoivent des honoraires qui excèdent ceux perçues par les praticiens modernes. Selon cette étude, lorsque le patient contact un ngaa, il y a dès le départ un contrat qui se met en place. Ce contrat économique « idéal » mais qui n'a pas été observé auparavant, est exactement la méthode utilisée par les guérisseurs traditionnels en Afrique. Les patients paient un guérisseur plus s'ils sont guéris plutôt que s'ils ne le sont pas*¹⁴².

Le contrat du type « dépendant (contingents) des résultats » signifie qu'il existe des incitations importantes pour que les guérisseurs fournissent des soins de santé de qualité, même si le patient ne peut l'évaluer et l'observer.

Mais qu'en est-il de l'aspect non contractuel ? Comment les guérisseurs traditionnels peuvent-ils accepter l'accord concernant les paiements quand le patient peut mentir sur le résultat et refuser de payer ? Deux raisons sont avancées : premièrement les guérisseurs vivent dans le même village que leurs patients et peuvent donc observer ce que les patient font ; deuxièmement les patients croient que les guérisseurs peuvent savoirs s'ils sont guéris.

Le fait que le contrat des *ngaa* concerne les résultats plutôt que l'effort déployé a des répercussions importantes sur leurs pratiques.

Ainsi comparée à la biomédecine et aux services proposés par les systèmes de santé formels, la médecine traditionnelle présente l'avantage considérable de l'accessibilité. C'est tout d'abord une médecine de proximité : si chaque village *küküa* n'a pas son médecin, la plupart ont leur *ngaa*. La médecine

¹⁴² Notes CA (Notes sur les Connaissances Autochtones), Mai 2001, Banque Mondiale n°32, pp.1-2

traditionnelle est donc basée sur l'interconnaissance, car le *ngaa* connaît généralement la personne depuis l'enfance, il connaît son groupe d'appartenance, sa situation. Le *ngaa*, tradipraticien est souvent plus disponible qu'un médecin : une consultation peut durer plusieurs heures. Et même si la consultation d'un *ngaa* est loin d'être gratuite, il existe une plus grande souplesse dans les modes de paiement pour les patients, ce qui rend la médecine traditionnelle plus accessible que la biomédecine aux personnes faibles revenus.

Il est assez normal que, dans une opération de guérison qui vise à réintégrer le malade dans un complexe de forces vitales, les unes bienfaisantes, les autres nuisibles, on observe un certain nombre d'interdits dont la violation entraînerait l'inefficacité du remède, parfois une aggravation.

CONCLUSION PARTIELLE

La corpration des *ngaa* ou spécialistes de pouvoirs supranaturels est faite de *ngaa* de tous ordres chez les Küküa : devins , *ngaa bio* ou *ngaa limuni* , celui qui voit, *ngaa guérisseur* , celui qui soigne avec chacun sa spécialité car un *ngaa* ne traitait pas ici toutes les pathologies comme c'est le cas aujourd'hui où beaucoup de *ngaa* surtout dans les grands centres urbains prétendent soigner toutes les pathologies .On trouvaient aussi des contres- sociers , des spécialistes dans le *mpiari* des Teke-küküa en faisant un affront avec le *muloki*, « le mangeurs d'âmes » . Et les visionnaires capables de prédire les lendemains du client ou du groupe.

Les Küküa ont eu et auront toujours leurs médecins ou guérisseurs et leurs médicaments. Partout dans chaque village, il y avait à l'absence des *ngaa* spécialistes, des petits connaisseurs de certaines plantes pour des petits cas spécifiques et urgents dans le groupe ou dans la communauté. Ces *ngaa* étaient considérés comme des bienfaiteurs, la richesse et les sauveurs de vies humaines.

La mort de l'un d'eux constituait une perte inoubliable pour la communauté.

Les guérisseurs sont le bien le plus précieux que possèdent les sociétés africaines et leur plus utile source d'aide.

Tout village a dans son voisine immédiat, un guérisseur qui est l'ami de la communauté. Il est constamment à la disposition de chacun et, à maintes reprises, il intervient dans l'existence de l'individu et de la société comme l'affirme John Mbiti. Même aujourd'hui dans la pratique le *ngaa* prend plus de temps avec un patient dans la consultation que le médecin de la médecine biomédicale. Avec la modernité, la pratique ne sera plus la même dans le quotidien de ces spécilistes de santé dans la société traditionnelle.

Surtout avec la monétarisation des échanges consécutifs à l'introduction de la monnaie par les européens.

Dès lors, nous pouvons mesurer et évaluer dans les acquisitions et les survivances de cet art, l'influence de la modernité sur ces pratiques thérapeutiques et sur la perception de la maladie à l'ère de la modernité et des exigences de la rationalité.

TROISIEME PARTIE :
LA MEDECINE KÜKÜA FACE A LA MODERNITE

La politique assimilationniste coloniale a eu pour conséquences entre autres, une rupture par rapport aux imaginaires ancestraux. Mais, s'agit-il en réalité de rupture ou au contraire d'adaptation ou de permanence ? S'il demandait à l'Africain d'abandonner ses pratiques fétichistes, il proposait en revanche l'hygiène et une autre médecine, celle que l'on dit moderne, scientifique. A l'origine concurrente, elle deviendra de plus en plus complémentaire en ce que les patients naviguent entre les deux systèmes de santé en fonction des moyens financiers qu'exige la moderne et de succès ou non de l'une ou de l'autre médecine.

Mais cette concurrence mettra en scène plus tard un autre acteur : l'Eglise. Si l'Eglise de l'ère coloniale se contentait de quelques prières et d'eau bénite, avec comme seul officiant le prêtre, celle d'aujourd'hui, dans ses différentes variantes « démocratisées », notamment les églises de la mouvance pentecôtiste s'érige ouvertement en détentrice de la vérité. Utilisant parfois des artifices (feuilles, bougies, etc), elle prétend remplacer les *ngaa*. Elle chasse les « esprits de la maladie », combat les sorciers supposés responsables des infortunes.

CHAPITRE V :

La Médecine Küküa face à la colonisation européenne et au christianisme

I. La Présence coloniale sur le plateau Küküa

Après la prise de possession du Congo par la France, il faut attendre les années 1905 à 1920 pour que le territoire küküa se mette effectivement sous l'administration Française. En 1912-1913, le poste de Lékana est créé après une expédition militaire appelée '*mvoula lagui*', la bataille de Lagué. L'administration française peut enfin s'implanter.

Tout commence par les missions religieuses catholiques qui ouvrent les premières écoles. L'administration coloniale suivra en créant des postes de contrôle administratif, PCA en même temps qu'elle y ouvrira des centres de santé.

Cette organisation administrative coloniale de l'espace küküa aura un immense retentissement dans les mentalités et conduira à une vision nouvelle de la médecine traditionnelle. Mais en attendant, les populations furent prises entre médecine traditionnelle et médecine moderne allant à l'une et l'autre en fonction des pathologies dont elles souffraient, les comparant l'une à l'autre sans jamais se résoudre à adopter définitivement la médecine moderne.

A la veille de la colonisation, hiérarchisée, la société küküa avait à sa tête comme nous l'avons vu plus haut, les *mpfum' ntsie* et les *mpfum' yulu*, suivis des *ngaa*, des forgerons, tisserands et des griots, *dzimi*. Après eux, les *bakuru* et les *bakière*.

De l'épopée de Mubié à nos jours, conséquence de l'installation coloniale, il eut apparition d'autres catégories socioprofessionnelles : commerçants, enseignants, infirmiers, menuisiers, maçons, chauffeurs ...

Au XIX^e siècle probablement, le plateau küküa subit une invasion de panthères, *ba ngo*. C'est au cours de cette période qu'apparut Mubié que la tradition présente comme un héros pacificateur. Après la pacification, il s'imposa comme chef, et ses descendants, les *mpfum' yulu* continuèrent à administrer le plateau küküa jusqu'à l'installation de l'administration coloniale.

1. Œuvres médicales

Avant l'implantation des formations sanitaires, la structure sanitaire sur le plateau küküa est essentiellement composée par les *ngaa*, guérisseurs et de nombreux remèdes empiriques. D'origine végétale, leur médecine avait fait preuve de son efficacité.

Cependant, la période qui s'étend entre le XIX^e et le XX^e siècle la société küküa connaît de profonds bouleversements de la structure sanitaire traditionnelle. Ces bouleversements sont imputables à la création des premiers centres de santé et dispensaires modernes dans cette région.

L'année 1937 est la date qui marque une coïncidence de deux évènements :

Le dernier regroupement des villages par l'administration coloniale française et la création de la mission catholique Sainte Thérèse de Lékana. C'est là assurément une date de rupture des rapports au corps chez les küküa.

L'année 1945 est l'année sur le plateau küküa de la recrudescence et la montée de certaines maladies endémiques qui vont amener l'administration à mettre en place ces différentes structures sanitaires.

Albert Sarraut note :

*L'assistance médicale, c'est notre devoir, mais c'est aussi, on pouvait même dire, c'est surtout nôtre intérêt le plus immédiat et le plus terre à terre*¹⁴³.

Sur le souci de la santé des indigènes, cette réflexion de Dieudonné Senan cité par Jean Marc Ela :

¹⁴³ A. Sarraut, *La Mise en valeur*, p.105.

Le blanc a besoin d'huile de palme et le palmier ne pousse pas dans son pays froid, il a besoin de coton, de maïs, etc., si tu meurs, qui montera au palmier, qui fera l'huile, qui le portera dans les factoreries ? L'administration a besoin d'impôt ; si tes enfants ne vivent pas, qui le payera ? Et c'est pourquoi elle dépense de l'argent pour faire ses médecins, pour louer des génisses qui doivent donner le vaccin. Comme tu plantes de maïs pour récolter de nombreux épis, le gouvernement dépense un peu pour récolter un impôt d'autant plus important qu'il y aura d'habitants¹⁴⁴.

Et plus loin :

rien n'est plus clair : la création de richesses est dominée dans les colonies par la question de la main d'œuvre. Mais elle est conditionnée par l'assistance sanitaire aux populations indigènes. L'œuvre médicale doit préserver le capital-travail sans lequel la mise en valeur des colonies est impossible. Ainsi, les dispensaires et les hôpitaux, les vaccinations et l'hygiène sont intégrés à un système global de domination¹⁴⁵.

Pour répondre à ces exigences, le premier centre de santé de Lékana est créé en 1949, la clinique privée de la mission catholique Sainte Thérèse de Lékana l'est en 1956 par les missionnaires venus de Lekety. Dubitatives, les populations ne s'y précipitèrent pas. Pour attirer vers la médecine occidentale les küküa restés accrochés à la leur, plusieurs actions durent être menées au cours de cette période :

-Recherche systématique de maladies chez les enfants de 0 à 15 ans dans la formule dite (la médecine foraine) : on regroupait les populations de toute une contrée dans un village, puis commençaient des opérations de dépistage de maladies. Là où les écoles étaient créées, le dépistage commençait à l'école.

¹⁴⁴ D. Senan cité par J.M. Ela in *Revue Notre Histoire*, 2009, « La politique Française dans les colonies de L'AEF et de L'AOF », p.p 31-38

¹⁴⁵ J.M. Ela, *Op. Cit.* P.39.

Il faut souligner que partout en Afrique Equatoriale, l'organisation des services sanitaires au début de la colonisation est copiée sur l'organisation existant en métropole. Il s'agissait d'une organisation statique, avec des hôpitaux centraux, quelques formations ou centres médicaux dans les principales agglomérations et des dispensaires, peu nombreux éparpillés sur le territoire.

Sur le plateau küküa, la mise en place des formations sanitaires se fait selon la chronologie ci-après :

Lékana	1949 ;
Nkoua	1952 ;
Kébara	1952-1953
Lagué	1958-1960 ;
Akolo	1968-1970 ;
Swo	1976 ;
Ngouloukila	1977.

Créations nettement insuffisantes vu l'étendue des besoins, seul un faible pourcentage des populations habitant à proximité de celles-ci ou pouvant s'y rendre ou s'y faire transporter facilement pouvait espérer bénéficier des soins dans ces centres.

La faiblesse de cette organisation s'expliquait d'une part par le petit nombre de médecins et l'insuffisance des moyens mis à la disposition des services de santé, et d'autre part par la lente occupation du terroir. Par l'état particulièrement précaire des infrastructures et des moyens de communication et le sous équipement manifeste.

Mais avant cette organisation certes insuffisante mais tout à fait intéressante du service de santé sur le plateau küküa, il faut signaler que l'ingénieuse initiative du docteur Jamot du corps de santé coloniale, alors directeur de l'Institut Pasteur de Brazzaville y avait donné des résultats assez satisfaisants.

La méthode consistait, on le verra plus loin, à aller de village en village dans des équipes mobiles traiter des populations à domicile.

Jamot a la charge en 1917 de mettre sur pied dans le cadre de la lutte contre la maladie du sommeil, qui ravageait des contrées entières du plateau küküa en décimant des villages en quelques semaines, une première équipe mobile. On lui doit de ce fait, la mise sur pied du système de médecine mobile ou ambulatoire.

De nos jours, on enregistre parmi les formations sanitaires, le cabinet privé des soins médicaux du major Moukouri David, installé au quartier Ebongo de Lékana.

Dans le cadre de sa modernisation, le centre de santé de Lékana compte aujourd'hui 8 pavillons et dispose en son sein d'un centre de santé intégré (CSI).

2. Œuvres éducatives

Dans la transformation du rapport des populations aux problèmes de santé, c'est l'école qui, en transformant les sensibilités, allait jouer le rôle décisif sans que pour autant ne disparaissent la médecine traditionnelle et les immenses savoirs qu'elle implique. Et sans doute aussi la perception des maladies elles-mêmes.

L'implantation de l'école entraîne de profonds bouleversements dans l'éducation traditionnelle. La colonisation visait des buts bien précis dans la mise en place des écoles et des collèges au Congo et sur le plateau küküa. Entre autres buts, elle visait à former des élites, des collaborateurs qui, comme agents techniques, contremaîtres, surveillants, employés ou commis de direction comme le note Albert Sarraut :

c'est dire que la construction des infrastructures scolaires obéissait aux exigences de l'administration coloniale.

En pays küküa, l'implantation de ces infrastructures scolaires fut au début l'œuvre du père De Chadirac. Voici ce que rapporte le père Jean Ernoul à ce sujet :

Déjà en Novembre 1934, il ouvre à Mfoa, la première école avec comme moniteur Eugène Engoua¹⁴⁶.

Cette première école était confessionnelle et catholique. Dans chaque terre, la mission catholique installait des écoles. Les différentes constructions des écoles commencèrent dans les terres les plus peuplées :

¹⁴⁶ J. Ernoul Spiritain , *Les Spiritains au Congo* , pp. 306-307.

-Lékana, Abila en 1943, Lagué en 1946. Puis leur extension se poursuivit en 1952 : en 1952, NKuma, l'année suivante Ntsékampika et Akolo ; En 1954, ce fut l'école d'Ongali et un projet imminent pour Enku.

La structure de l'enseignement était celle qui avait cours en France dans les écoles primaires allant du CP au CM, l'édifice étant couronné par le CEPE.

Pierre Bonnafé écrit :

Si l'on veut juger de l'essor initial, nous dirons qu'il y avait 5 candidats à l'examen en 1947, 29 en 1953.

Les classes étaient tenues par des moniteurs formés par la mission.

Une première génération était constituée surtout par d'anciens catéchistes : c'étaient des fidèles dans tous les sens du terme¹⁴⁷.

Le 24 Mai 1963, le père De Chadirac se vantait déjà des résultats obtenus. Déjà l'année 1950 marquait un tournant dans l'histoire de l'enseignement dans cette partie du Congo. Le père Jean Ernoult note :

En effet cette période était marquée par la multiplication des écoles : nous en avons au total 13 d'autorités avec 1350 élèves.

Toujours dans le cadre de l'extension des écoles, entre 1955 et 1963, un projet d'enseignement professionnel qui n'eut malheureusement qu'un début de réalisation allait être réalisé. Ce projet fut l'œuvre du père Roger Vallee.

Les sœurs de la Sainte famille d'Amiens s'étaient employées aussi dans l'encadrement des jeunes de Lékana en 1958. Il faut reconnaître que les débuts furent difficiles, les adultes ne voulant pas envoyer leurs enfants à l'école et préférant les voir aux champs. Au fur et à mesure, des campagnes

¹⁴⁷ P. Bonnafé, *Op. Cit.*

pour la scolarisation vont être effectuées. Après les inscriptions, le taux des enfants scolarisés commença à s'accroître.

Jusqu'en 1958, pour l'implantation des écoles, la mission catholique de Lékana joua un rôle déterminant dans presque toutes les terres du plateau küküa. C'est ainsi que Lékana eut une école primaire avec un cycle complet allant du CP au CM et qui a formé les premiers lettrés de la région. Mais la nationalisation des écoles en 1965 par le président Massamba Débat arrêta cette évolution.

De 1965 à 1998, le pays küküa a vu se multiplier des écoles maternelles, primaires, collèges d'enseignement général et techniques. L'intensification de ces structures scolaires a largement contribué à l'amélioration du taux de scolarisation sur le plateau küküa.

Pierre Bonnafé note :

Or, l'implantation des écoles dans le pays a été, parallèlement aux transformations du marché du travail et des produits, un élément de rupture dont la portée fut grande.

La scolarisation fut liée dans la région à l'action de la mission catholique, dont elle prolongea l'activité catéchétique. Particulière fut l'association avec l'activité économique de la mission sur place, qui facilita grandement sans doute les progrès d'une action intensive dans le domaine scolaire ; exceptionnel fut le rythme de l'installation et du développement de l'enseignement¹⁴⁸.

D'après nos enquêtes auprès des services de planification scolaire et au service des archives de Lékana, en juin et octobre 1958, le plateau küküa comptait 2 écoles maternelles, 19 écoles primaires, 3 collèges techniques dont un fut vite fermé, 3 collèges d'enseignement général¹⁴⁹.

¹⁴⁸ P. Bonnafé, *ciel et terre*, p. 128.

¹⁴⁹ E.O. n°29, du 28 Août 2010 avec Albert Okoko, Archives du district de Lékana.

La plupart des écoles implantées sur chaque terre furent construites entre 1943 et 1954. A cette date, la surface du plateau était presque entièrement couverte par le réseau. Nous ne disposons pas de chiffres sur les effectifs que ceux de la période récente. En 1963, le cycle primaire comptait 1627 élèves dont 755 filles pour l'école catholique, en additionnant les 272 élèves de l'école laïque, récemment créée, on arrivait à 1899 élèves.

L'effectif total était de 2429 élèves dont 1105 filles. En quatre ans, l'effectif avait donc crû de 20%. L'importance des effectifs féminins est d'autant plus remarquable qu'en 1960 les filles étaient deux fois moins nombreuses que les garçons.

Cette transformation des mentalités accélérée contribua à créer un effet de rupture générale avec la tradition. Nous pouvons prendre dans le cas précis, l'exemple d'une terre, Enku qui, loin d'être entraînée à fond par le processus, lui résista au contraire, surtout en ce qui concerne la scolarisation des filles. La date de naissance de 1939 (soit vingt huit ans en 1967) est une sorte de repère pour mesurer les conséquences du phénomène.

Tous les adultes mâles nés avant cette date sont illettrés. Toutes les femmes le sont également dans les mêmes conditions. Dans une terre qui compte 800 habitants, seule une cinquantaine d'enfants étaient scolarisés. La création de l'école entraînait donc dans les populations de profondes ruptures dans les mentalités, dans les pratiques. L'installation coloniale et missionnaire commençait à porter ses fruits. La trace de scolarisation était marquante : 30 cadets lettrés contre 19 cadets illettrés.

En 1939 déjà, un missionnaire spiritain notait :

Le plateau est en train d'évoluer à grands pas tant du point de vue matériel que spirituel.

Il se rendait compte des modifications considérables survenues¹⁵⁰.

Ces écoles missionnaires et publiques contribuèrent longuement à la formation des premiers cadres du plateau küküa.

Ces écoles, l'école missionnaire surtout à cause de son idéologie allait avoir un impact considérable sur les mentalités des küküa concernant leur rapport à la maladie et à la place de la pharmacopée dans leur société.

II-La Médecine Küküa persécutée

Depuis des siècles, en tout cas depuis des temps immémoriaux, les populations du plateau küküa avaient vécu de leur médecine ; elles ne s'en sortaient pas trop mal. Cette médecine faisait partie de cette culture que ni les missionnaires, ni les administrateurs coloniaux ne voulaient. Les premiers la condamnèrent au nom de leur foi, les seconds au nom de la civilisation. La répression fut brutale.

L'hostilité de l'administration et des missionnaires aux *ngaa* aura pour conséquence le recul de la médecine traditionnelle désormais pratiquée dans la clandestinité lorsqu'elle devait être produite par le *ngaa*, condamné et persécuté par le missionnaire pour superstition et par l'administration coloniale pour barbarie et sauvagerie.

L'exercice de la médecine recule donc et les connaissances botaniques qui vont avec.

La pratique de la médecine traditionnelle était couverte de nombreux gestes, des incantations qu'il qualifie de carapaces

¹⁵⁰ P. Bonnafé, *Op. Cit.* p.305.

mystérieuses et obstinées qu'il faut briser pour découvrir les perles.

Mais au lieu de briser seulement la carapace pour découvrir la perle et la garder, celle-ci avait été rejetée avec toute la perle à l'arrivée du christianisme (...) On voit encore dans certains villages quelques traces de cette médecine, cela n'est qu'une reconstitution des réminiscences tandis que l'essentiel a été longtemps réprimé¹⁵¹.

De cette façon, de nombreux praticiens de la médecine traditionnelle küküa se convertirent à la religion chrétienne, abandonnant leurs savoirs. Ainsi, aux yeux des missionnaires, les *ngaa* (guérisseurs) devinrent d'horribles féticheurs, les statuettes des idoles inacceptables, les amulettes, *kaa* des stupides gris gris, inventions dérisoires de primitifs.

André Bouquet déplore les ravages causés par l'incompréhension des missionnaires et des administrateurs coloniaux :

C'est surtout dans les régions du Kouilou et Mayombe (Congo) que l'action s'est fait sentir, entraînant une destruction presque totale des connaissances thérapeutiques des populations ...¹⁵²

En réalité, il n'y eut aucun compromis entre les *ngaa* et les occidentaux qui eût permis à la médecine küküa traditionnelle de se perpétuer en s'adaptant aux temps nouveaux ; tout ce qui venait du nègre était considéré comme impur et identifié au fétichisme, au paganisme. Et place à la médecine occidentale, par la force si besoin.

Peu à peu, note le révérend père Hegba, celle-ci s'est imposée et les missionnaires n'y ont pas peu contribué, il y avait une médecine

¹⁵¹ Dr Th. D'Almeida, 1974, *l'Afrique et son médecin*, Ed. Clé, Yaoundé, p.6.

¹⁵² C. A. Bouquet, 1969, *Féticheurs et Médecine Traditionnelle du Congo*, Paris, doc. De l'O R S T O M, n° 36, p. 210.

*africaine que la médecine européenne a supplanté par la force de la colonisation*¹⁵³.

Le rôle des missionnaires et des administrateurs coloniaux fut ainsi décisif dans le recul de la médecine traditionnelle qui dut se terrer pendant deux bonnes générations. Les missionnaires ne toléraient pas qu'on allât se faire soigner chez les féticheurs lorsqu'on était chrétien.

Il y avait désormais l'hôpital ou le dispensaire.

Le Révérend père Hegba rapporte à ce sujet, faits vécus dans toutes les colonies, une anecdote tout à fait significative sur l'idée que les coloniaux se faisaient de la médecine traditionnelle africaine :

*Nous nous rappelons la réponse qu'une guérisseuse réputée avant sa conversion, donna à une malade venue chez elle pour se faire soigner : dis-moi d'abord si c'est nous deux qui partirons confesser le péché ? Ne sais-tu pas que les chrétiens que nous sommes devenus, n'avons plus le droit de toucher aux feuilles traditionnelles parce que c'est un péché ? Va seulement à l'hôpital !*¹⁵⁴

Certes elle se pratique encore, mais ceux qui sont autorisés à le faire ne sont pas des professionnels comme les *ngaa*.

De plus en plus ce sera une médecine traditionnelle *küküa* de bricolage. Il faudra attendre les indépendances, passée la période marxiste pour libérer les *ngaa* longtemps condamnés à fonctionner dans la clandestinité. Clandestinité justifiée aussi bien par la persécution coloniale que par l'anti-idéalisme ardemment prônée par l'idéologie marxiste-léniniste du pouvoir (de 1964 à 1990). Mais dans l'intervalle, beaucoup sont morts et n'ont pas eu le temps de transmettre leurs immenses savoirs, consacrant ainsi le triomphe des bricoleurs.

¹⁵³ P. Hegba, 1972, *Croyance et guérison*, Ed. Clé, Yaoundé, p. 72.

¹⁵⁴ P. Hegba, *Op. Cit.* P. 72.

Toutefois, la médecine moderne proposée ou imposée par le colonisateur n'est toujours pas à la portée de tous. Ainsi, malgré la présence des hôpitaux et des dispensaires, les Küküa continuent même la nuit à chercher des réponses par des voies traditionnelles. Dans ces situations de crise, les questions qu'ils se posent souvent c'est: pourquoi et par l'intervention de qui est-on malade ?

La foi chrétienne non plus, ne semble pas apporter de solution à leurs problèmes de santé. L'Eglise chrétienne, notamment le catholicisme romain par son dogme, introduit plutôt des éléments de dilemme, un rejet qui laisse le chrétien küküa dans un embarras profond.

Si croire au *muloki* n'est pas chrétien, devenir chrétien doit devoir signifier le rejet de solutions relevant de la tradition.

Ce qui fait dire à Côme Kinata :

L'Eglise serait le lieu où l'on échappe au kindoki. Désillusion. Prêtre, l'abbé Fulbert Youlou devenu président de la république, emprunta d'autres attributs dans le stock culturel équatorial, en faisant confectionner des fétiches par des nganga teke. Il appelait cela des congolités, entendez des réalités congolaises¹⁵⁵.

Contre la sorcellerie, les moyens de lutte dépendaient de la position des autochtones ; pour les missionnaires, *ndoki*, *nkisi*, *nganga*, tout est confondu dans le fétichisme.

Nous nous sommes déjà appesanti sur les dangers de cette confusion, où même le *ngaa*, guérisseur est pris pour un dangereux féticheur. C'était l'un des obstacles à la christianisation. Les missionnaires banalisaient la puissance des « mangeurs d'âmes » qui provoquaient angoisse et stupeur dans les consciences, cultivant plutôt chez le fidèle la confiance dans le Dieu chrétien, source à leurs yeux d'une véritable sécurité.

¹⁵⁵ C. Kinata, 2010, « Les administrateurs et les missionnaires face aux coutumes du Congo » in *Annales de L'EHESS*.

Au-delà de la simple annonce de l'Évangile, l'action missionnaire sur le plateau küküa, visait une transformation socioculturelle, économique, morale, spirituelle et intellectuelle du milieu. Et naturellement cette offensive de ce que les missionnaires eux-mêmes appelaient la civilisation, torpillait la tradition et le rapport à la tradition.

*La « déconstruction » de la conception du monde traditionnel
...permettait de reconstruire un nouvel imaginaire pour
aboutir à une nouvelle vision du monde.*

*Cet enseignement suscitait chez les catéchumènes un élan de
croisés qui déclaraient la guerre aux « fétiches » à travers
l'autodafé de leurs autels.*

*Les scènes furent nombreuses où les pères ou les catéchistes
intervenait pour démolir les autels de ceux qui hésitaient à
le faire, de peur d'une vengeance des divinités sur eux.
La destruction des autels était à la fois le moyen de prouver
l'impuissance des esprits vis-à-vis du Dieu chrétien et un
préalable indispensable à l'adhésion au catéchuménat.*

*L'absence d'une sanction surnaturelle dans la longue durée
procurait au néophyte un sentiment de sécurité qui pouvait
renforcer son engagement chrétien ¹⁵⁶.*

De son côté, le père De Chadirac constate en 1935.

*la levée en masse vers le christianisme de la race küküa. Aux 170
baptêmes à Akolo, viennent s'ajouter les 180 de la terre d'Abala, les
190 de Lagué et les 126 baptêmes d'adultes du poste centrale de
Sainte Thérèse de Lékana.*

Cela fait un total de 666 baptêmes !

*L'ascension à Saint Thérèse, a été bien belle aussi : dans les
700 communions, puis encore 35 baptêmes de la terre de
Ntsékampika, ce qui fait grossir le bilan ¹⁵⁷.*

De son côté, parce qu'elle comptait s'appuyer sur eux pour asseoir son autorité, l'administration se montra plus souple vis-à-vis des *ngaa* et des

¹⁵⁶ C. Kinata, 2010, *Op.Cit.* p.5.

¹⁵⁷ Père De Chadirac cité par J. Ernoult in *Mémoire Spiritaine* n°10.

sorciers. Elle les persécuta moins durement que ne le faisaient les missionnaires.

Côme Kinata relève que :

d'une façon générale, « les pratiques de magie, l'exercice de l'art de guérir par les sortilèges, font partie intégrante de cet ensemble de coutumes et de traditions qui forment l'armature de la société indigène et que l'administration s'attache à respecter dans la mesure où elles ne heurtent pas violemment les principes essentiels de la civilisation telle que nous la concevons¹⁵⁸.

L'intégration de cet élément de la coutume à l'ensemble de ce qu'il faut protéger se justifie surtout par le prestige et l'autorité que procure la sorcellerie à un chef indigène.

L'administrateur des colonies, Fournier, chef de la circonscription du Bas-Congo note :

La presque totalité des palabres sont réglées par les chefs qui, avec l'aide occulte des féticheurs, s'efforcent de les conserver pour eux, ne tenant pas du tout à ce que l'administration se mêle de leurs affaires ; cela dénote, évidemment, en même temps qu'un état d'esprit assez fâcheux, une certaine autorité chez les chefs balali et bacongo¹⁵⁹.

L'administrateur se console en estimant :

que c'est la rançon du prestige et de l'influence du commandant indigène, et ce serait une erreur politique grave de tenter de réagir contre cet état de chose. Il doit suffire pour y remédier d'exercer une surveillance soutenue sur le commandement indigène¹⁶⁰.

De cette façon, l'administration était résolue à sauvegarder le prestige du chef même établi sur des pratiques de « charlatanisme » même si celles-ci ne donnaient pas lieu à des abus trop criards ni à des ordalies, à des

¹⁵⁸ C. Kinata, *Op. Cit.*, P.2.

¹⁵⁹ C. Kinata, *ibid.* p.5.

¹⁶⁰ C. Kinata, *ibid.* p.5.

cérémonies rituelles trop barbares. La crainte de leur pouvoir par les indigènes est un précieux adjuvant de l'autorité des chefs pensent les administrateurs.

Pour les administrateurs en effet, la croyance en la sorcellerie et les pratiques qui l'accompagnent sont une bonne chose dans la mesure où elle contribue à consolider et à sauvegarder l'autorité du chef indigène, serviteur du commandant colonial.

Les missionnaires ne sont pas de cet avis, Dieu premier servi que leur importe la sauvegarde d'un pouvoir diabolique. Ils sont venus pour sauver les âmes, il n'y a pas à trouver un compromis avec des gens dont les pratiques sont contraires à la civilisation et d'abord à la foi.

Il faut donc combattre les féticheurs, même s'ils résistent ; avec d'autant plus d'acharnement qu'ils résistent.

Le Révérend père Henri Ernest écrit d'une plume presque découragée et résignée, mais qui ne renonce pas.

Le ministère est dur en ce pays, les batékés en général, et les kukuya sont attachés à leurs fétiches, à leur argent, à leurs terres. On peut les enthousiasmer un moment, ils sont fatigués¹⁶¹.

Comme on peut s'en rendre compte, la tâche n'était pas facile pour les missionnaires, les küküa étaient attachés à leurs traditions. Ce qui fait que sur le plateau küküa, les premiers catéchistes sont des *bibaki*, des esclaves, leurs maîtres laissaient des terres et s'éloignaient des zones de prédilections des missionnaires et refusaient catégoriquement d'adopter la religion du missionnaire, *mpèlè*.

¹⁶¹ J. Ernoult, *Op. Cit.* p.16.

Pour asseoir leur présence, coloniaux et missionnaires réprimèrent sévèrement ce qu'ils appelaient barbarie, sauvagerie. Plusieurs *ngaa* furent ainsi arrêtés, bastonnés et leurs matériaux de travail détruits et jetés au feu.

Chez les missionnaires, cette rage destructrice s'inscrivait cependant dans un projet de construction d'une société *küküa* à l'image des sociétés occidentales, française notamment considérée par les missionnaires spiritains comme le modèle de société chrétienne.

Sur le plateau *küküa*, la religion chrétienne fut un facteur décisif de transformation sociale, par des méthodes certes contestables mais visant à sortir l'individu de son milieu ethnique où il vivait en relâchant les liens qui l'attachaient à ses coutumes, par la lente destruction des fétiches, *mati* et des croyances.

La médecine traditionnelle souffrit ainsi des préjugés qui pesaient sur elle ; préjugés venus de l'ignorance des coloniaux et des missionnaires qui ramenaient la diversité des cultures et des civilisations du monde à leur culture et à leur civilisation posées en modèle universel. C'est ce que les ethnologues et les sociologues appellent l'ethnocentrisme ou dans le cas précis, l'euro-péo-centrisme.

III-Les Küküa et la Thérapie coloniale

La colonisation européenne et le christianisme bouleverseront sérieusement les équilibres sociaux et l'ordre établi de cette société. C'est dire que la présence désorganisatrice de l'étranger blanc que sont le colon et le missionnaire portera un coup dans la vision et les pratiques sociales des Küküa.

La conséquence sera pour le *ngaa* la perte progressive de ses patients, de plus en plus intéressés à la médecine moderne.

1-La médecine coloniale

La médecine coloniale se définit comme l'ensemble des techniques associées aux actions administratives correspondantes qui ont donné à l'exercice de la médecine aux colonies son caractère bien particulier et qui ont produit de bons résultats dans beaucoup de domaines¹⁶².

Mais il faut dire que sa durée a été relativement brève, un demi-siècle à peine.

En effet, née aux environs du tournant du XIX^e siècle avec l'organisation juridique des colonies, elle disparaît de facto entre 1956 et 1960, lorsque ces mêmes territoires, conquis pacifiquement ou par les armes, seront devenus ou redevenus des Etats indépendants. C'est donc une époque ; c'est aussi une des multitudes facettes de l'art médical.

Il faut dire que c'est grâce aux services d'hygiène et de prophylaxie dites groupes mobiles instaurés par l'administration coloniale en 1950 que furent effectuées périodiquement les campagnes de vaccination surtout anti

¹⁶² Lapeyssonnie, 1988 , *Mythes et réalités , Médecine et Histoire* , Editions Seghers , Paris , 310 p.

variolique. On s'attaqua également aux grandes endémies et épidémies. Par exemple, à leurs débuts, les campagnes de vaccinations n'étaient pas acceptées de gaieté de cœur par les Küküa. Certains sujets, à l'annonce du passage du groupe mobile, se refugiaient dans la forêt pour ne pas avoir à subir la douleur de la piqûre que leur imagination exagérait.

Il faudra l'intervention des lettrés sortis des écoles pour que la population commence à avoir une meilleure perception de la médecine moderne. Ces comportements des Küküa devant la médecine moderne sont comparables aux attitudes des populations algériennes à la fin du XIX^e siècle.

Leur attitude était sélective à l'égard de la médecine européenne. Ainsi, les küküa ne recherchaient d'abord que des remèdes à efficacité rapide qui n'exigeaient pas de passer les tortures de la consultation, comme par exemple, la quinine contre le paludisme ou l'iodure de potassium contre la syphilis. Ils fuyaient les pratiques préventives, parce que les campagnes de vaccination étaient non seulement obligatoires mais encore, la scarification de la vaccination était assimilée à la circoncision qui est une épreuve douloureuse.

Aussi, par rapport aux interdits religieux, la scarification en série de la vaccination qui ne tenait pas compte des groupes ethniques et leurs différences, puisqu'elle revenait à mêler le sang des individus qui n'avaient aucun lien de parenté biologique ou culturel avec eux.

Il y avait donc un blocage psychologique de la part des populations küküa distinguées déjà entre elles en nobles et en roturiers. Ces différents rangs sociaux leur étant attribués de la naissance à la mort d'où le proverbe : *mwana ngo kimpfa mu ngo, mwana nka ni kimpfa mu nkani*.

Ce qui se traduit par, le fils du léopard (noble) léopard mourra léopard (noble), celui du roturier, finira roturier.

Sur l'immobilisme des hiérarchies sociales observé chez les küküa, parlant des sociétés Bantoues en général, Dominique Ngoïe –Ngalla note :

L'écart séparant l'ancien et le nouveau, et indiquant leurs stades d'évolution respectifs au sein de la même humanité paraît aller sans cesse se creusant.

Face au progrès irréversible du nouveau (la modernité rationaliste) sur l'ancien (la tradition), l'ancien recule sans cesse vers les formes les plus archaïques de ses stades antérieures d'évolution. Comme s'il voulait retrouver le socle de ses valeurs fondatrices.

Comme s'il refusait de se laisser capturer par le nouveau¹⁶³.

Et cela explique ce blocage psychologique dans lequel vivaient les populations küküa devant la présence des équipes mobiles.

Il faut dire que les campagnes contre le cholera, la variole, la poliomyélite qui aujourd'hui mobilisent les foules sont une véritable révolution dans la perception küküa des maladies et des épidémies.

A ce propos, Dominique Ngoïe-Ngalla écrit encore :

Après s'être accordé un court moment d'observation, et même, parfois tout de suite, l'ancien adhère aux valeurs technologiques du nouveau. Leur apprentissage et leur socialisation est alors rapide : savoirs, savoirs-faire qui peuvent être la concrétisation de connaissances aussi abstraites que la physique, les mathématiques, la chimie, les arts mécaniques, les arts du bâtiment, la médecine moderne, les arts ménagers ...

En revanche, les registres du nouveau qui concernent les logiques et des productions dérivées de visions du monde particulières, qui sont l'âme même de la culture groupe : croyances religieuses, mythes, coutumes, croyances diverses font l'objet d'une approche prudente. Leurs contenus ne sont intégrés par l'ancien qu'après un long délai d'attente, qu'après qu'ils aient donné la preuve qu'ils ne sont pas porteurs de malheur¹⁶⁴.

¹⁶³ D. Ngoïe-Ngalla, 2011, *l'Ancien et le Nouveau*, p. 2, en préparation.

¹⁶⁴ D.Ngoïe-Ngalla, 2011, *Op. Cit.*, p.2.

Le docteur Jamot, responsable de la lutte contre la maladie du sommeil (trypanosomiase) est l'inventeur de la méthode de dépistage en brousse et de la vaccination de masse en Afrique sous domination française.

C'est donc pour lutter contre la trypanosomiase humaine, ou la maladie du sommeil, que Jamot fut amené à mettre au point sa doctrine. Elle se basait sur les constats qu'il avait pu faire pendant la guerre, comme médecin chef d'une colonne qui marchait de Bangui vers Yaoundé, sur l'allure épidémiologique de cette maladie qui ravageait certaines régions traversées, et c'est en réfléchissant à cette allure qu'il allait élaborer une méthode de lutte efficace.

La maladie du sommeil possédait un réservoir de virus, l'homme malade, et un agent transmetteur, la glossine ou mouche tsé-tsé. Il fallait à la fois soigner l'homme malade et lutter contre la glossine, associant ainsi des mesures médicales et des mesures administratives pour traiter les malades, il fallait d'abord les dépister et ensuite, il fallait protéger les sujets sains. Or, les villages étaient très dispersés et les foyers atteints souvent très éloignés des postes médicaux.

Si l'on avait fait venir dans ces postes les villageois à examiner, à la difficulté qu'il y aurait à transporter les nombreux malades s'ajouterait le risque d'amener des réservoirs de virus dans les villages encore sains.

Par conséquent, dans un but à la fois d'humanité et prophylactique, au lieu d'obliger les malades à venir vers le médecin, Jamot estima qu'il lui appartenait d'aller au devant d'eux, en circulant de village en village. C'est à partir de ce principe très simple que naquit cette méthode de médecin mobile qui associa plusieurs éléments :

- la prospection et le dépistage des malades ;
- le diagnostic sur le terrain ;

- le traitement des malades dépistés ;
- la surveillance des malades traités ;
- la prophylaxie agronomique.

A l'occasion de la mise en pratique de ces différents éléments, un fait ne tarda pas à s'imposer, rendu d'autant plus important que le personnel médical ou paramédical qualifié, était particulièrement rare : des tâches considérées longtemps comme du domaine exclusif d'agents qualifiés après de longues études spécialisées, pouvaient être confiées au personnel auxiliaire recruté sur place et formé rapidement sur le terrain.

Et c'est ainsi que la ponction ganglionnaire ou la ponction sanguine, la recherche du trypanosome dans les sucs ganglionnaire ou la goutte épaisse, la coloration de ces gouttes épaisses ou des frottis sanguins, les injections intraveineuses ou intramusculaires, et plus tard la ponction lombaire et l'examen microscopique du liquide cephalo- rachidien ainsi recueilli, purent être effectués par des auxiliaires pour lesquels Jamot écrivait en 1916 :

Les indigènes du Congo, comme ceux de toutes nos colonies où sévit la trypanosomiase, sont en effet capables, même s'ils sont illettrés, d'acquérir rapidement une certaine habileté pour toutes les manipulations que nécessitent le diagnostic microscopique et le traitement de la trypanosomiase humaine. Toutefois leur manque d'instruction générale nous interdit momentanément de compter sur leur esprit d'initiative et nous oblige à surveiller tous les actes de très près, mais sous cette réserve, ce sont des collaborateurs très précieux¹⁶⁵.

Cette réserve faisait de lui un précurseur de cette supervision qui plus tard sera à la mode. En toutes circonstances un médecin était présent pour contrôler le travail des auxiliaires.

¹⁶⁵ Dr. Jamot cité par le Dr R.Labusquière, 1979, *Santé rurale et Médecine préventive en Afrique*, Paris, Librairie Le François, p.25.

Sur le plateau küküa, au Moyen-Congo et en AEF, cette méthode, originale et courageuse, dynamique et offensive, devait donner les résultats que l'on sait entre 1922 et 1931.

Le médecin général Lapeysonnie écrit :

La mise en pratique de cette doctrine sur le terrain Africain, du sahel à la forêt tropicale, a exigé du personnel engagé, outre des efforts physiques considérables, un sens de la méthode, une obéissance continue aux instructions techniques, une persévérance sans relâche, qui était indispensable dans la poursuite de cette médecine collective dont les objectifs nécessairement conféraient à l'action de chaque exécutant ce caractère anonyme et désintéressé qui est dans la nature même et dans les fonctions du service de santé¹⁶⁶.

Ce sont en effet ces qualités, ces vertus, qui permirent des résultats spectaculaires, résultats qui provoquèrent la création en 1926 au Cameroun de la mission permanente de la maladie du sommeil et en 1927, en AEF d'un service spécial de la maladie du sommeil, puis en 1939 en AOF, celle du service général autonome de la maladie du sommeil, pour pallier les résultats médiocres des groupes de prophylaxie, trop pauvres en personnel et surtout inféodés à l'assistance médicale, et enfin la création en 1945, devant les succès obtenus et en raison de la régression de la trypanosomiase d'organismes, polyvalents, les services généraux d'hygiène mobile et de prophylaxie, SGHMP. Ces nouveaux services dont l'action s'élargissait bien au-delà de la trypanosomiase, mettaient en œuvre les principes de lutte imaginés pour la trypanosomiase et qui se trouvaient résumés dans les « postulats de Jamot » :

- 1- dans les territoires où la densité médicale est faible, les distances considérables, la population dispersée, et où règnent des endémies

¹⁶⁶ Lapeysonnie , cité par R. Labusquière in *santé rurale et Médecine préventive en Afrique* , p.25-26.

- meurtrières, on ne peut attendre aucun résultat appréciable d'une médecine statique ;
- 2- aucun renseignement précis sur le taux d'endémicité ne peut être escompté de l'examen, pratiqué dans les formations fixes, de malades qui se présentent spontanément. Seules des enquêtes portant sur des tranches entières de population sont susceptibles d'apporter à cet égard des renseignements exploitables ;
 - 3- une condition nécessaire au succès des enquêtes est un recensement complet et la possibilité d'obtenir par persuasion, ou à la rigueur par contrainte, un pourcentage de présence élevée aux tournées de prospection ;
 - 4- une des premières tâches à remplir est de déterminer, parmi les maux à combattre ceux auxquels il convient de s'attaquer en premier lieu, étant bien entendu que le but poursuivi n'est pas de faire de la recherche pure dans de beaux instituts, mais de travailler à une tâche urgente : empêcher les hommes de mourir !
 - 5- Parmi les moyens de lutte possibles : stérilisation des porteurs de virus, éradication des vecteurs, protection des individus sains, variables avec l'endémie qu'il s'agit de combattre, on choisira ceux dont l'efficacité est établie et qui se prêtent à une exploitation sur une large échelle ;
 - 6- les résultats obtenus seront suivis par le moyen d'indices, établis avec le maximum de rigueur ;
 - 7- l'instrument de la lutte sera un service spécialisé permettant de réaliser en milieu rurale, à l'aide d'équipes mobiles, une prophylaxie de masse, portant sur des endémies majeures ;
 - 8- ce service devra répondre aux caractéristiques suivantes :
 - autonomie budgétaire, administrative et technique ;
 - unité de direction ;
 - affranchissement des frontières administratives ;

- spécialisation du personnel ;
- existence chez le personnel d'un esprit d'équipe générateur de dévouement et de rendement.

On pourrait ajouter comme 9^e postulat, la nécessité établie par Jamot de la présence permanente d'un médecin pour diriger toutes les opérations. En établissant ces postulats, Jamot agissait en « épidémiologiste ». Son goût du diagnostic biologique, de la notification précise des cas, de la statistique exacte et de la géographie médicale, son désir d'avoir une idée aussi claire et aussi récente que possible de la situation, sont en effet ceux d'un épidémiologiste.

Les solutions proposées de l'injection stérilisante immédiate, l'usage prophylactique de médicaments à élimination lente, la vaccination ou la destruction du vecteur font de lui un spécialiste.

Ces postulats ont tracé la voie des SGHMP, indiquent en les limitant malheureusement, les affections contre lesquelles il fallait lutter, celles en fait contre lesquelles on pouvait lutter efficacement et ont modelé leurs structures avec leur autonomie budgétaire, leur unité d'action et leur affranchissement des frontières administratives.

Ce sont ces postulats et la structure qu'en ont héritée les services qui ont fait leur gloire en même temps qu'ils en laissèrent poindre les faiblesses.

Jean-Marie Lorrain qui a relaté ses souvenirs de médecin de brousse, rapporte ici comment se faisait le dépistage de la trypanosomiase (maladie du sommeil) :

Première chose, aligner le peuple rassemblé (cela varie de 15 à 2500 personnes) en trois files. Puis, les deux infirmières et moi-même examinons, recherchant les tâches cutanées (lèpres), palpant les ganglions cervicaux (trypano).

A chaque trouvaille, un grand « L » ou un grand « T » au crayon rouge sur la poitrine.

Ensuite, je prends les L, fais le bilan, établis une fiche individuelle. L'infirmier trypano prend les T, ponctionne le ganglion et fait l'examen micro. S'il aperçoit un trypanosome, Seydou ajoute une croix au T. Puis il réunit les T+, les fait asseoir sur un tronc d'arbre, bien alignés. Il passe devant chacun, d'une main fait courber la tête, de l'autre enfoncée en poing dans le ventre fait saillir l'échine qui est badigeonnée de teinture d'iode par un autre infirmier. Et moi je fais la ponction lombaire.

Avec l'entraînement, c'est devenu facile, repérage avec le pouce gauche, et d'un coup, on y est.

Le liquide céphalo-rachidien est recueilli. Pendant que Seydou l'examine au microscope, les malades sont invités à se coucher par terre, avec ordre de ne pas bouger.

Pesée de malades, calcul de la dose et première injection de tryparsimide dans une fesse¹⁶⁷.

Le témoignage de Jean-Marie Lorrain qui concluait : *avouons que c'est assez barbare !* montre bien le caractère coercitif, voire franchement violent de telles méthodes.

On comprend alors pourquoi les küküa y ont été retissants dès leur début.

Quant au traitement possible, une fois les malades identifiés, il n'était efficace que si les patients étaient par la suite bien suivis.

Cette politique de l'action coloniale visait la formation d'une main d'œuvre autochtone nombreuse, compétente de bonne qualité et disponible.

En 1930, une circulaire du gouverneur de l'AOF, Jules Carde encourageait à « développer les races indigènes en qualité et en quantité ». C'est une mission qui est confiée aux médecins, certains en eurent d'ailleurs bien conscience, comme ce jeune lieutenant qui écrivait de son poste du nord de la Côte-d'Ivoire, au début des années 1940 :

¹⁶⁷ J.M.Lorrain, 1990, *j'étais Médecin de brousse 1941-1943*, PUB, p. 48.

Nos frères noirs.

*Nous sommes venus apporter à ces populations déshéritées le
baiser de la France, les bienfaits de la civilisation ! belles
foutaises !(...) l'œuvre médicale, ce n'est pas moi qui vais
la sous estimer (mais) tout de même, il y'a l'idée
d'améliorer le cheptel local, source de tant de manœuvres,
de tant de bons tirailleurs¹⁶⁸.*

Ainsi, la médecine coloniale fait l'objet non seulement de rejet ou d'acceptation, mais aussi de diverses négociations. Le relais de cette médecine sera pris par une autre forme de médecine dite moderne.

¹⁶⁸ J. M. Lorrain, *Op. Cit.* p.50.

2. les temps nouveaux : cohabitation de la médecine traditionnelle avec la médecine moderne

La médecine moderne commence comme nous l'avons vu ci-dessus avec l'implantation des différentes structures sanitaires qui ont été appuyées sous l'administration coloniale par la vulgarisation des soins préventifs et curatifs.

Mais il faut dire que pour les Küküa, les années 1937 et 1949 qui correspondent à la création de la mission Sainte Thérèse de Lékana et celle du centre de santé de Lékana constituent un tournant décisif. Un grand tournant bien sûr du fait de l'installation statique d'un centre de santé ; le temps de la médecine foraine et groupes mobiles est passé. Désormais, la présence d'une structure sanitaire fixe, le dispensaire marque les esprits des küküa, ce qui aura progressivement pour conséquence un nouveau rapport au corps, une évolution dans les comportements sanitaires des küküa contemporains.

Nous examinons ici les rapports de coexistence de la médecine traditionnelle et de la médecine moderne. Dominique Ngoïe –Ngalla insiste sur la dialectique des rapports de l'ancien et du moderne :

L'ancien ne cède au nouveau et jamais à la fois en un bloc sur tous les registres du nouveau que si la société qu'elle porte se reconnaît totalement dans les valeurs que lui propose le nouveau. Il faut, pour que la mutation se passe, l'apparition d'un milieu socioculturel, socioéconomique et sociopolitique nouveau où l'épanouissement intellectuel et spirituel de ses ressortissants amène progressivement ceux-ci à abandonner les valeurs dont –ils ont jusqu'alors vécu.

Le rôle de l'éducation, synonyme de décloisonnement culturel, idéologique et psychoaffectif. C'est alors que, libre par rapport à son passé et sa tradition par

*conscience qui les domine et les juge, l'Afrique disponible pour la modernité pourra vraiment vivre celle-ci*¹⁶⁹.

Pour le Küküa et de façon naturelle, son médecin depuis ses ancêtres restait jusqu'ici le *ngaa*. On comprend alors sa résistance dès le départ vis-à-vis du médecin moderne.

Une religieuse rapporte ainsi des observations de terrain :

A notre arrivée, nous ne pouvions rester insensibles devant des enfants et des adultes couverts de plaies et très parasités. Pour nous, il nous semblait évident qu'il était assez facile d'y remédier en ayant de l'eau propre. Pour ce faire, il suffisait d'aménager une source ou de creuser un puits. Nous proposons ces deux solutions aux villageois ; les deux sont refusées.

L'esprit de la source allait se fâcher ! une autre fois, nous sommes invitées à un accouchement. Devant le manque d'hygiène de la case, nous proposons de l'alcool pour désinfecter la lame servant à couper le cordon. C'est refusé.

*Nous comprenons alors que nous faisons fausse route. Avant tout, il nous faut être présentes, simplement, jusqu'au moment où, peut-être, nous pouvons aller plus loin*¹⁷⁰.

S'il est vrai que dans certains cas la médecine moderne est regardée par les Küküa avec suspicion, dans d'autres elle est au contraire vivement recherchée.

Mais un temps les hôpitaux ont eu la réputation de mouiroirs ; mal équipés comme en témoignent les centres de santé de villages qui ne comprennent ni salle d'opération, ni salle de stérilisation, ils étaient souvent le dernier recours où finissaient les cas désespérés.

¹⁶⁹ D. Ngoïe-Ngalla, *Op. Cit*, p. 2.

¹⁷⁰ Homélie prononcée par sœur Mauricia à la paroisse Sainte Cecile de Boulogne, en 1986, in *Mémoire Spiritaine* n° 10, p.79. Mémoire des Pères de la Congrégation du Saint Esprit

En fait c'est parce que les Küküa souvent ne se rendent à l'hôpital qu'au dernier stade de la maladie que rarement ils en sortent vivants. Voilà pourquoi ils louvoient entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne de l'hôpital dont ils ne se détournent quand même pas tout à fait.

Aujourd'hui, la situation des centres de santé du plateau küküa et du Congo reste très préoccupante. Même en s'améliorant, ces établissements se révèlent rapidement trop peu nombreux et trop exigus. Dans ce sens, en prévision des techniques, des remèdes d'origines diverses peuvent être employés simultanément ou successivement. Il s'agit en fait de répondre à la demande de soins exprimée par le malade. Il faut alors tout mettre en œuvre pour anéantir l'infortune, la maladie qui est une menace, un moment de détresse.

C'est la guérison recherchée par tous les moyens, quand on se réfère à ces solutions de « synthèse » auxquelles sont contraintes les populations du Congo dans leur ensemble et küküa particulièrement, qui institutionnalisent de cette façon la coexistence des deux formes de médecines. C'est ce que tous les spécialistes s'accordent à désigner par pluralisme médical. Et pour le küküa, comme pour tout autre africain, il n'y a pas de contradiction.

Un exemple : lors de l'épidémie de grippe qui avait frappé le plateau küküa entre 1973-1974, soit treize ans après l'indépendance du Congo, les küküa recoururent aux techniques thérapeutiques ancestrales faites d'infusions et de décoctions pour lutter contre la toux, le rhume et la fièvre. Mais ce furent surtout les antibiotiques qui permirent de mettre fin à cette épidémie mémorable.

Pourtant les Küküa d'aujourd'hui avouent que la médecine « moderne » est parfois impuissante devant certains cas comme l'épilepsie qui ne peuvent être soignées que par le recours aux thérapies anciennes.

Par contre, ils apprécient très positivement l'action des produits pharmaceutiques surtout la célèbre quinine (*kinini*) contre la malaria et les antibiotiques dans beaucoup d'affections.

Pour les Küküa, les interventions chirurgicales réussies n'ont pas d'équivalents dans la médecine küküa et négro-africaine. C'est ce qui explique le respect obséquieux qu'ils ont pour le médecin moderne.

Cette disposition mentale des Küküa favorise dans une large mesure la vulgarisation des soins modernes de santé primaire. Il faut aussi dire qu'une grande majorité des küküa, environ douze mille, soit 35% de la population, du moins celle des campagnes ne bénéficie pas encore de toutes les ressources et les bienfaits de la médecine moderne car, l'infrastructure sanitaire est très insuffisante voire inexistante. Même quand l'infrastructure est présente, les moyens financiers ne permettent pas aux populations rurales du plateau küküa de faire face aux coûts élevés des produits pharmaceutiques. Ce qui justifie dans une certaine mesure le recours de plus de 80% de la population à la pharmacopée traditionnelle. De cette façon, le rôle du *ngaa*, guérisseur que la médecine moderne tendait à disqualifier est réhabilité dans cette société.

3. l'Épidémie meurtrière de grippe de 1973-1974 et les limites de l'intervention sanitaire moderne sur le plateau küküa

Nous examinons le cas de l'épidémie meurtrière dite de grippe survenue en 1973-1974, pour illustrer l'acuité des problèmes de santé qui se posent dans la société küküa comme dans beaucoup d'autres localités du Congo, en Afrique et dans le monde sous-développé.

Il est regrettable que sur un évènement aussi dramatique de grippe qui a frappé les populations du plateau küküa qu'il n'y ait pas d'archives. Pour ce faire une idée des conséquences, nous ne nous sommes limités qu'aux entretiens réalisés avec quelques Küküa des zones rurales. Pour cela nous n'en donnons qu'un aperçu.

3.1 Les manifestations de l'épidémie

L'épidémie elle-même semble mal identifiée. Nous n'en avons fait un rapprochement avec la grippe asiatique qu'après la description des symptômes faite par les tradipraticiens qui en ont souffert.

Tout commençait par une toux, *ntulu* qui, si elle reste persistante au-delà de deux jours, s'accompagnait d'une diarrhée rebelle. Passé trois jours, le patient avait des chances de survivre¹⁷¹.

Les conséquences et les ravages de l'épidémie se firent aussitôt sentir, les routes et pistes étaient envahies par les herbes parce qu'il n'y avait plus de femmes valides pour faire la propreté. Le plateau küküa fit figure d'isolat et fut mis en quarantaine par le ministère de la santé à cause de cette épidémie.

¹⁷¹ M. Ntsiba et J. Stewart , *Rapport de la mission effectué dans la région sanitaire des plateaux dans la cadre de l'année internationale de l'enfant* . Brazzaville , Ministère de la santé et des Affaires sociales , sd, 8 pages ronéotypes .

On comprend son ampleur dans une zone où la circulation des hommes est relativement dense.

3.2. Lutte contre l'épidémie

Le centre médical tout comme l'unique pharmacie de la mission de Lékana furent débordés par l'ampleur de l'épidémie suite à la rupture et une pénurie de médicaments.

Les pouvoirs publics, le Ministère de la Santé et des Affaires Sociales durent envoyer un renfort en produits pharmaceutiques composés d'antibiotiques et de vitamines surtout au centre médical de Lékana. Parallèlement, les associations d'entraide des ressortissants de Lékana à Brazzaville surtout s'avérèrent particulièrement efficaces dans la stabilisation puis l'éradication de l'épidémie. Ces associations avaient collecté plus de 2 000 000 de francs CFA qui servirent principalement à l'achat des produits pharmaceutiques pour renforcer le stock de la pharmacie du centre médical de Lékana où les soins administrés aux malades étaient gratuits.

De telles formes d'entraide sont courantes chez les Kongo pour venir en aide aux populations de la zone rurale. On estime le bilan des victimes de cette épidémie au plateau küküa de 1973- 1974 à près de 500 morts. La situation fut très difficile, la mort était présente dans tous les villages. Même les femmes procédaient à l'emballage des cadavres, négligemment inhumés. La famine et la sous alimentation s'ajoutèrent au cortège de malheur parce que les femmes n'avaient plus la force, ni le temps de vaquer à leurs occupations champêtres quotidiennes.

Ce qui est intéressant à noter c'est qu'en dehors des soins administrés au centre médical de Lékana, les malades n'avaient pas arrêté de se soigner selon les procédés médicaux traditionnels.

C'est grâce à cette combinaison qui s'avéra efficace que l'épidémie fut maîtrisée sur le plateau küküa. C'est un exemple où les deux médecines : médecine traditionnelle et médecine biomédicale se complétèrent pour mettre fin à une épidémie très meurtrière. Si en ce temps les efforts furent fournis par tous, il est important de s'inspirer de ces expériences réussies pour mettre en place un système de santé publique performant capable de faire face aux grandes maladies de l'Afrique en donnant aux deux médecines des moyens de leur action.

Cette complémentarité est d'autant plus nécessaire pour nos pays au sud du Sahara où un enfant sur sept décède avant d'avoir atteint l'âge de cinq ans et une femme sur trente meurt de complications liées à la grossesse ou à l'accouchement. Ces chiffres sont bien révélateurs de la crise profonde que traversent actuellement les systèmes de santé des Etats africains.

CHAPITRE VI :

L'APPORT DE LA MEDECINE KÜKÜA AU SYSTEME DE SANTE CONGOLAIS

I. La fonction sociale de la médecine traditionnelle küküa

Le rapport de complémentarité entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne avait été vécu pendant l'épidémie de grippe qui avait secoué le plateau küküa dans les années 1973-1974.

Cet accord entre les deux médecines qui en cette année là avait pris conscience de leur complémentarité est plutôt rare. Depuis, le médecin regarde de haut le guérisseur qu'il traite avec mépris. Il faut aller dans des petits centres ruraux pour voir les deux médecines proposer et combiner leurs thérapeutiques pour la raison bien simple que les médecins mettent rarement les pieds dans ces centres ruraux.

Les désaccords entre les médecins et les guérisseurs proviennent de leur différence dans la recherche de l'étiologie de la maladie et des protocoles des soins.

Les médecins mettent l'accent sur les causes biomédicales des maladies, tandis que les guérisseurs privilégient l'approche holistique, interrogent le groupe et entrent en contact avec des puissances supra naturelles pour déterminer les causes de la maladie.

La combinaison de ces deux approches et donc l'accord entre deux expériences différentes de la médecine donne des résultats satisfaisants là où elle est appliquée.

C'est le mérite du Congo d'avoir compris que la médecine pour être efficace doit soigner le corps sans doute mais l'esprit aussi. Or, dans nos sociétés l'individu n'existe pas. Son existence n'a de sens que faisant partie d'un tout ici le groupe de parenté auquel appartient l'individu. Et que la maladie est un effet de disfonctionnement entre les composantes de l'entité que constitue le groupe de parenté, le *kibunu* qui est le regroupement de plusieurs *nzo* c'est-à-dire l'ensemble de consanguins descendants d'un même individu, l'ancêtre, *nkagâ*.

La maladie est souvent perçue ici comme le résultat d'un mauvais fonctionnement des rapports entre consanguins. La maladie est ainsi un phénomène de groupe dans cette société. La thérapie sera ainsi une thérapie de groupe. De là l'importance de la parole dans ce type de société.

Bien des médecins l'ont depuis compris qui tolèrent l'application des deux médecines en milieu hospitalier :

- centres de santé intégrée ;
- hôpitaux de référence.

Le gouvernement congolais lui-même sur l'invitation de l'OMS avait pris entre 1980 et 1985 une série de textes incitant les médecins à s'intéresser à la médecine traditionnelle, à ne pas repousser les guérisseurs dont l'expérience plusieurs fois séculaire pouvait les amener à s'orienter vers des pistes de recherche tout à fait fructueuses, en tous cas intéressantes.

Bien des médecins et des techniciens de laboratoire recherchent et mettent en évidence les propriétés et les vertus des plantes à la base desquelles depuis toujours travaillent les guérisseurs et non sans succès. Les résultats les plus spectaculaires en tous cas les plus promoteurs ont été notés dans la recherche des thérapies du VIH/SIDA. En ce qui concerne le

VIH/SIDA, c'est surtout dans le traitement des pathologies opportunistes que la médecine traditionnelle s'est montrée efficace.

Et c'est ce qui a conduit à la création à Lékana d'un groupe de tradipraticiens faisant partie de façon tout à fait officielle de l'union nationale des tradipraticiens congolais. Les tradithérapeutes de Lékana se regroupent le plus souvent à ebongo, proche du marché pour débattre de difficultés et problèmes de leur métier.

Pour l'épilepsie par exemple de plus en plus de médecins recommandent à leurs patients de consulter tel tradithérapeute. Il en est de même pour les fractures, les morsures de serpent pour les soins des quels les tradithérapeutes disposent même des formules prophylactiques.

Le docteur Mavie soutient :

Les guérisseurs traditionnels peuvent s'avérer particulièrement efficaces lorsqu'il s'agit de surveiller des flambées épidémiques.

Ils vivent au sein même des communautés et sont souvent les premiers à constater l'apparition de nouvelles maladies.

Il est de plus en plus admis que les guérisseurs traditionnels et les médecins occidentaux peuvent unir leurs efforts pour améliorer le bien-être des patients, notamment lorsqu'il s'agit d'élaborer de nouveaux médicaments, de signaler des cas de maladies contagieuses et de trouver des moyens de veiller à ce que les patients suivent le traitement qui leur a été prescrit¹⁷².

Beaucoup de cadres küküa qui font de temps à autre recours à ces médecines pensent que les *ngaa*, guérisseurs traditionnels constituent déjà une source respectable d'information et de traitement. Si on leur donne les moyens nécessaires, ils sont bien placés pour jouer un rôle plus important dans la lutte contre les grandes maladies de notre société. Et ils ajoutent, il est

¹⁷² E. O. n°30, du 29 août 2010 avec le docteur Mavie à Lékana.

facile de guérir les patients de la tuberculose s'ils prennent un médicament tous les jours et terminent leur traitement.

Mais beaucoup abandonnent ce traitement qui dure de six à huit mois. Les cadres küküa pensent que, un partenariat novateur entre médecins et praticiens traditionnels contribuerait à réduire la progression de la maladie, en formant des guérisseurs à superviser et à consigner par écrit les doses prises par chaque patient pour faire en sorte qu'ils suivent bien leur traitement. Les *ngaa* küküa sont disposés à accepter les principes de la médecine occidentale à condition que les milieux médicaux leur témoignent du respect, confirme un *ngaa*.

Dans le domaine de la lutte contre le VIH/SIDA, pour mettre fin aux pratiques susceptibles de favoriser la transmission du virus, les guérisseurs küküa regroupés au sein de l'UNTC, condamnent l'usage sur plusieurs personnes de lames de rasoir servant à pratiquer une incision cutanée lorsqu'un médicament doit être administré directement sous la peau d'un patient.

Un patient küküa explique ainsi la combinaison des médicaments prescrits :

Les médicaments que m'a prescrits le guérisseur Likibi ne nécessitaient aucune incision, heureusement car je suis très sensible à la douleur. Je garde la racine rouge douce –amère qu'il m'a prescrite pour des maux de tête à côté du médicament Imitrex de Glaxo Smithkline. Je bénéficie ainsi de ce que les deux mondes ont de mieux à offrir¹⁷³.

Beaucoup de *ngaa* küküa soutiennent toujours qu'ils restent à la disposition des patients exclus de la médecine moderne. Exclus parce que le patient n'a

¹⁷³ E. O. n° 31, du 29 Août 2010 avec Likibi Anatole à Lékana.

parfois pas recouvré sa santé malgré le traitement administré à travers des soins dans un hôpital.

Il n'est pas rare de voir que devant certains cas de maladies incurables, les membres d'un groupe envisager d'autres recours face à l'insuccès dans les traitements de la médecine biomédicale. Dans ce cas les küküa disent *lima buka mu nkula yi ulà*, ce qui veut dire, traitons de façon traditionnelle le patient. Le plus souvent, le patient est amené au village pour des soins par un *ngaa* choisi par le *mukura nzo*. Celui-ci est donc interné par le *ngaa* qui doit pendant plusieurs mois se battre pour sa guérison.

On comprend donc que les déplacements pour raisons de santé se font dans l'un ou l'autre sens. Des campagnes vers les grands centres urbains où on trouve des centres de santé plus ou moins bien équipés et des spécialistes de santé, en sens inverse pour des traitements à base de médecines traditionnelles. Mais les tradithérapeutes existent aussi dans les grandes villes. Ils disposent d'une gamme de techniques variant selon les régions, où la divination et les rites de réconciliation tiennent une place importante.

Bila Grégoire, un *ngaa* küküa dans son métier garde toujours comme devise : *mon travail consiste à remettre les hommes au bon poids. Ma médecine poursuit-il, ne tient pas seulement son efficacité des herbes, ni même de son caractère global, mais de sa capacité d'intégration.*

C'est dire que la médecine par les plantes ne peut réussir à guérir à ce point là qu'en vertu de son importance dans la vie sociale.

Ce qui fait dire à Eric De Rosny :

*En occident, nous sommes habitués à situer la médecine aux côtés des autres professions libérales, comme l'architecture ou le barreau, et il ne nous est pas naturel de la considérer comme le fonctionnement même de la vie en société. Aujourd'hui, malgré l'influence des structures modernes, les *nganga* restent, aux yeux de la population, des régulateurs*

des relations sociales. La santé, au sens le plus large possible du mot français, mieux appelé « le bien-être », « l'ordre », ou plus simplement « la vie présente », est une aspiration tellement commune et primordiale en Afrique, que les personnages chargés de la contrôler tiennent une place éminente. Et la dégradation des autres fonctions, traditionnelles, régulatrices de la coutume, leur pouvoir se trouve renforcé¹⁷⁴.

En effet, les *ngaa* doivent leur prestige plus encore à un pouvoir social qu'à un savoir. Dans la société congolaise les *ngaa* contribuent au règlement de certains conflits au sein du groupe. La réussite des *ngaa* et de leurs subalternes tient à leur intégration parfaite à la vie sociale.

Dans le traitement de l'épilepsie, les *ngaa* rendent un grand service aux populations car il n'existe pas encore de traitement curatif au niveau de la médecine biomédicale. Le traitement de l'épilepsie peut être décrit ici pour s'en convaincre.

L'épilepsie est une maladie appelée *malwa mà kimva*.

Prophylaxie : prévention du patient de toute situation qui pourrait l'exposer à la mort.

Détruire les sites d'eau qui entourent le malade. Lorsque la crise arrive, celle-ci se manifeste par des crampes neurologiques qui paralysent le malade et le rendent incapable de se mouvoir dans une marre d'eau. Le patient peut y trouver la mort.

Les promenades le long des étangs, marres d'eau ou rivières sont donc à surveiller de près. Supprimer l'alcool et le tabac dont l'action se révèle très nocive sur le malade.

¹⁷⁴ E. De Rosny, 1992, *L'Afrique des Guérisons*, Ed. Khartala, Paris, p.33

Il faut aussi éloigner le patient du feu, car aucun traitement de l'épilepsie n'est efficace si le malade a des brûlures. Les brûlures rendent l'épilepsie incurable selon les *ngaa*, spécialistes de ce traitement.

Le traitement : les feuilles du *pancrantium*, olièliè, reconnues par leur ressemblance aux feuilles de l'ananas « taro de dieu » fournissent une résine au goût désagréable utilisée comme purgatif. C'est un véritable élixir de longévité dans le traitement de l'asthme, la tuberculose et les affections respiratoires, alvéolites et bronchites.

Les racines et les écorces du bois de fer, *midza ya bibou bi mutoko*, soulagent le patient et stabilise son état.

Les racines d'*essesse* et les écorces associés dans le traitement purifient les voies digestives. Toutes ces plantes doivent être associées et préparées dans du vin de palme. On y ajoute du sel de table, *ungua*. Cette décoctée a des effets indésirables dès sa prise : vomissements et diarrhée.

Les éléments de base dans le traitement de l'épilepsie sont deux poissons:

-traditionnellement, on lie cette maladie aux influences de la lotte, *tsinga* ou du tilapia, *libundu*, deux poissons connus pour leur tempérament excité. C'est pourquoi le traitement ne se fera qu'avec les éléments de ces deux poissons. La partie utilisée du poisson est le crâne.

La lotte est utilisée pour les soins qu'elle apporte dans le traitement des troubles d'humeur ou du comportement.

Pour le tilapia, la partie à utiliser est la tête à cause de ses propriétés supposées à combattre les malaises spasmophiles et cardiaques.

A tous ces éléments s'ajoutent, le bois de corail ou bois rouge *kitsulu ki onti kiki yuan*, le *mu tsinga*, une plante de la famille de stramoine.

-Trois feuilles de calebassier devront servir de couvercle pour le récipient pendant que la mixture est en ébullition. On y jette trois charbons de bois. Le charbon, *likala mbâ*, permet de régler le système digestif. Le thérapeute procède aussi au rite dit *kisunùma* pour mettre définitivement fin à la maladie.

En ce qui concerne le VIH /SIDA, les *ngaa* guérisseurs interrogés ne parlent que du traitement des maladies opportunistes et lorsque le *küküa* désigne le sida, il parle de *malwamayi ma*, c'est à dire la maladie qui est venue.

Comme nous l'avons vu plus haut, les médicaments administrés par voie interne ou externe sont nombreux : décoctions, macérations, mélanges de poudres, antiseptiques, vinaigres médicinaux, huiles médicinales, pommades, mélanges pour ablutions, bains partiels, bains complets, mélanges pour inhalations ou fumigations, collyres.

Les services rendus par les *ngaa* aux populations sont nombreux, ce qui fait dire à John Mbiti :

Les guérisseurs sont le bien le plus précieux que possèdent les sociétés africaines et leur plus utile source d'aide ...tout village a, dans son voisinage immédiat, un guérisseur qui est l'ami de la communauté. Il est constamment à la disposition de chacun et, à maintes reprises, il intervient dans la vie de l'individu et de la société¹⁷⁵.

Au sujet de son efficacité, c'est incontestable la médecine *küküa* est efficace dans beaucoup de pathologies pour lesquelles la médecine biomédicale trouve des solutions parfois difficilement comme dans les cas de la stérilité masculine et féminine.

Sœur Marie-André du S. C. note :

¹⁷⁵ J. Mbiti, 1972, *Religion et Philosophie Africaine*, Edit. Clé, Yaoundé, p.76.

Les Africains connaissent de nombreux remèdes et la plupart sont loin d'être sans effet : j'ai connu des lépreux guéris par la thérapeutique autochtone ; d'autres soignés sans résultats dans les dispensaires Européens, ont vu leur état amélioré par le traitement tenu secret d'un guérisseur Africain¹⁷⁶.

En ce qui concerne les soins des nouveaux nés, les *ngaa*, surtout guérisseurs spécialistes des maladies infantiles rendent de grands services en milieu rural.

En effet, ces soins intéressent les maladies infantiles dont celles qu'en *küküa* on appelle *bitsua*, *itsua* qui sont, disent les *Küküa* l'expression d'un défaut de rupture de liens affectifs de l'enfant avec son monde antérieur, son monde d'avant la naissance. Accompagnés de médecines, des rites sont donc nécessaires pour opérer l'indispensable rupture qui favorise l'épanouissement et la bonne croissance des enfants.

Les signes cliniques de ces maladies infantiles sont vite repérés par ces *ngaa*, spécialistes, appelés *wukatolo bitsua*, *wa twolo itsua* le pédiatre de la médecine traditionnelle.

Un enfant à qui on ne donne pas ces soins va au devant de nombreuses complications : le rachitisme par exemple qui expose à de nombreuses maladies infantiles dont le kwashiorkor.

Pour prendre en charge des nouveaux nés qui se trouveraient dans cette situation ces *ngaa* le plus souvent des femmes procèdent par des rites spécifiques. Ceux-ci s'ouvrent par des berceuses, *kissika*. Suit l'administration de potions préparées à cet effet dans lesquelles entrent des alcaïdes calmants des plantes vitaminées.

¹⁷⁶ Sœur M. André du Sacré Cœur « la condition humaine en Afrique Noire » cité par P. Hegba in *Croyance et guérison*, Edit. Clé, 1972, Yaoundé, p.72.

Bien de médecins aujourd'hui tombent en admiration devant le savoir faire et l'efficacité de leurs confrères de la pédiatrie traditionnelle.

Ces enfants, nouveaux nés sont classés par les guérisseurs suivant les signes qu'ils présentent et de ce classement, viennent les différents traitements à apporter à l'enfant malade. Ces enfants sont désignés de cette façon par les spécialistes tekes :

-*Ngampo*, le nourrisson malade d'une otite purulente. Pour son traitement, le *ngaa* lui administre deux produits à base de plantes *kibio* et *munmali* dont le *ngaa* extrait le jus qu'il dépose deux gouttes par séance, matin et soir, dans les yeux du nourrisson.

-*munyala* est le nourrisson qui perd progressivement du poids depuis la naissance, et fait des diarrhées à répétition. Pour le guérir, le *ngaa* lui administre une infusion faite à base de feuilles de *mun* : *tièmè*, *nganwun* et *ba* : *mbo a bè*, *amarantacées* ;

-*akwa* est le nourrisson qui souffre d'un rhume chronique accompagné d'une respiration anormale due à l'encombrement des bronches. Son traitement est fait d'infusion à base d'un mélange de *liyuki*, *ba* : *mbo a bè* et *adzu a dziki*, *zingiber officinale* ;

-*akoo* est celui qui souffre de diarrhée circonstancielle. Le *ngaa* lui administre une infusion faite de plantes *unwia*, *mumpoko*, *pipéracée*, et *nganwun*, que le nourrisson doit boire matin soir.

-*nzuun* est le nourrisson capricieux, il a souvent de la fièvre accompagnée de violents maux de poitrines. Il est toujours fatigué. le *ngaa* lui donne comme traitement une infusion faite du mélange de *untinimpo*,

mumbuobuo et *munsiunun*. On procède aussi à des bains dont l'eau est mélangée au *mumpumpai*¹⁷⁷.

-*nkuru* est le nourrisson constipé, son traitement est fait de *nke a ntali*, *nyuun*, *u* : *mbembe* et *matsuri man ntà*, en infusion, matin soir ;

-*ngunkwuori* est le nourrisson qui est né sans lchette. Il vomit tout ce qu'il absorbe. Pour son traitement, on lui donne de *l'unwia* et de *l'aswampari* à prendre au pied d'un jeune pousse de bananier, le *ngaa* demande aux parents de faire un plant de bananier, et c'est sous ce dernier qu'il doit prendre ses produits en infusion faits de *unwia* et *aswampari* ;

-*mbumbi* est l'enfant qui souffre d'affections de poitrine et respire mal. Le *ngaa* lui donne un traitement à base de *mumpoko*, *umbalipmiun*, *kikuku*, en infusion ;

-*kila* est l'enfant qui se décolore. La pigmentation de sa peau vire au rouge il présente un teint peu normal caractérisé par une rougeur. Le *ngaa* a pour lui une préparation à base de *mumpoko*, *pipéracée*, suivi d'un mélange en poudre fait de 9 grains de sel *ambula ungwua*, *unli* et de *tsulà*, ocre rouge pour oindre son corps.

-*mpfun* est le nourrisson qui a du retard de motricité à faire ses premiers pas à quatre pattes ou des mouvements. Pour le soigner, le *ngaa* lui administre un traitement à base de *ngwe a nsio* et de *kikau*, en infusion coupé de bain dans lequel on met de la sève de calebassier, *lilabi* ;

-*yakulaku* est le nourrisson qui fait une diarrhée rebelle. Pour son traitement, le *ngaa* lui administre en infusion *nganwun* associé d'une poudre, *munkon* faite de brins de pailles pris au toit d'une maison habitée, du nid, *nzo mbula mbuli*, de *inkienimbo*, de *mpiun*, ocre blanc et de *unwunun* ;

¹⁷⁷ Carnet de recettes de Man Ngampaka .

-*nswui* est le nourrisson qui pleure nuit et jour sans causes apparentes. Pour le soigner, le *ngaa* lui fait administrer matin et soir une poudre, *munkon* à base de : *umbili a kidzua*, un kolatier de forêt sec, une tête d'oiseau sec, *tsuèlè*, une tête de poisson *ngwolo*, silure. Cette poudre est absorbée avec de l'eau dans laquelle les parents ont jeté des bouts de leurs ongles, *binfiri*¹⁷⁸.

Il n'y a pas beaucoup de pédiatres de médecine moderne à contester de telles applications de leurs confrères de la médecine traditionnelle.

Comme on peut s'en rendre compte, ces spécialistes de médecine traditionnelle jouent un grand rôle dans la société surtout en milieu rural où le coût élevé des produits pharmaceutiques et des soins ne permettent pas aux populations d'y faire face.

L'organisation mondiale de la santé a publié depuis plusieurs années, un rapport dans lequel elle affirme qu'en Afrique plus de 80% de la population fait recourt à la médecine traditionnelle. Ce qui pousse le docteur Rey Mankélé, expert de l'OMS-Afro à dire que *le Congo ne pourra pas réaliser sa santé publique sans la médecine traditionnelle, sans l'implication des tradipraticiens. La stratégie d'intégration de la médecine traditionnelle dans les services de soins trouve son bien-fondé dans le fait que cette médecine constitue un recours essentiel pour les populations*¹⁷⁹.

¹⁷⁸ E. O n°32, du 29 août 2010 avec Ngali suzane, *ngaa*, spécialiste de maladies infantiles, quartier Mfoa.

¹⁷⁹ R. Mankélé, 2007, « L'OMS Congo appelle à une étroite collaboration entre médecine traditionnelle et conventionnelle » in les *Dépêches de Brazzaville* n°233 du 23 Mai 2007.

Pour Céline Tchissambou Bayonne, *la médecine traditionnelle, actuellement en plein essor, doit s'arrimer aux innovations scientifiques et technologiques.*

*Pour ce faire, elle doit impérativement partager ses expériences et son savoir-faire avec la médecine conventionnelle*¹⁸⁰.

Pour la constitution d'un herbier au niveau national, le ministère de la santé en collaboration avec l'OMS entreprend un travail de recensement des différentes plantes médicinales des départements du Congo.

Les *ngaa* du département des plateaux comme ceux des autres départements du Congo regroupés au sein de l'UNTC sont mis à contribution pour la réalisation de ce projet, les résultats de la mission ne sont pas encore disponibles, confirme Rey Mankélé. Dans ce projet, beaucoup de tradipraticiens ont été associés pour servir de guide aux experts du ministère de la santé et de l'OMS.

Grâce à l'apport des tradipraticiens de santé, il existe déjà des plantes identifiées au centre national de médecine traditionnelle, au niveau local et au niveau national.

Avec l'appui de l'OMS, l'accent est mis aujourd'hui sur la formation des tradipraticiens de santé aux soins de santé primaire, à l'hygiène, au mode de préparation de remèdes. Et si on arrive à organiser cette médecine traditionnelle pense Rey Mankélé, la santé d'une grande partie de nos populations sera améliorée.

Le travail des matrones accoucheuses traditionnelles est aussi une prouesse pour les populations *küküa* des campagnes. Dans les villages reculés du plateau *küküa* où il n'existe pas de maternité, ces spécialistes aident de

¹⁸⁰ C. Tchissambou, directrice de cabinet du ministre de la santé, des affaires sociales et de la famille en 2007 à l'occasion de la célébration de la journée africaine de Médecine Traditionnelle in *Les Dépêches de Brazzaville* n°233 du 23 Mai 2007.

nombreuses femmes à accoucher, ce sont elles les sages-femmes dans ces contrées. Elles suivent ces femmes pendant et après l'accouchement.

Une femme qui bénéficie de ces traitements à Lékana-mbiri témoigne :

Moi, le massage m'a toujours fait du bien après l'accouchement. J'ai eu deux enfants. Et chaque fois, c'est ma mère qui venait à la maison me donner de tels soins. Il s'agit ici du massage pratiqué sur la femme qui vient d'accoucher. Chaque fois que j'ai mis au monde, ma mère qui est une spécialiste du massage venait s'occuper de moi tous les matins pendant trois à quatre jours. Elle faisait bouillir une décoction composée d'un mélange de feuilles de madzu mandzuma et de mubuo a buo. Elle me faisait prendre un bain chaud avec cette composition en me frottant avec les feuilles. Après cela, elle m'enduisait le corps avec de l'huile de palme dite nkolo mélange à l'ocre rouge, tsula. J'étais alors en forme toute la journée, alors qu'avant j'avais des courbatures. Ces séances de massage sont nécessaires pour remettre le corps de l'accouchée en forme¹⁸¹.

Pour se convaincre de ce rôle social des *ngaa*, il n'y a qu'à voir aussi le nombre de plantes occupant l'étal du généraliste en tant qu'agent curatif. Il est évident que le *ngaa* possède un savoir réel des simples et de leur emploi naturel rationnel.

A voir le nombre de personnes qui fréquentent les étals des *ngaa*, on s'aperçoit que les clients fréquentent l'étal du *ngaa* comme ils fréquentent l'officine du pharmacien.

Le succès de la thérapie traditionnelle outre qu'elle repose sur des bases reconnues efficaces et sérieuses, s'appuie sur un coût si modeste que le congolais moyen peut y avoir recours alors qu'une boîte d'un médicament importé d'Occident représente couramment à elle seule la moitié du salaire d'un fonctionnaire.

¹⁸¹ E. O. n°33, du 30 août 2010 avec kissatina, mère de deux enfants à Lékana- Mbiri.

Même si le médicament importé est plus fiable, agit plus rapidement, c'est tout de même chez le *ngaa* désigné par tradipraticiens de santé que par la force des choses, le teke se dirige.

Ce savoir impressionnant dont disposent les *ngaa* constitue un patrimoine de valeur pour la postérité. La transmission des pouvoirs de guérison relève de l'initiation. Plus lentement assimilé, mieux retenu, cet enseignement allie la formation médicale à une connaissance approfondie du milieu végétal. Ce qui donne aux guérisseurs un éventail de remèdes plus vaste et de nombreuses solutions de remplacement. Pour un même traitement, le *ngaa* connaît différentes plantes, il peut varier ses ordonnances en fonction de l'évolution de la maladie, en fonction des réactions du malade, ou encore en fonction des facilités d'approvisionnement en plantes.

La médecine traditionnelle est un facteur de brassage et de cohésion des peuples et des cultures. Les *ngaa* ne s'intéressent pas à l'origine culturelle d'un patient pour le soigner, il n'y a pas de limites, les *ngaa* sont les amis de tous.

Et Eric de Rosny note :

la médecine populaire est plus sociale qu'individuelle, à la différence des médecines savantes. Elle prend la personne globalement pour la réintégrer dans son univers social et cosmique, quelle que soit la région du corps (ou de l'esprit) qui est atteinte, tandis que la médecine savante s'efforce de circonscrire le mal pour le confier à un spécialiste de l'organe malade. La médecine populaire est sacrée (...), la médecine savante se veut profane, même si ses praticiens professent une foi et prient, durant les soins en leur fort intérieur¹⁸².

Les *ngaa* *küküa* enrichissaient et enrichissent encore leurs connaissances par des contacts avec les spécialistes des autres groupes comme les Mbosi, les Laali, les Tège, les *Tswa* ...sous forme d'échanges, chacun

¹⁸² E . De Rosny , 1992 , *L'Afrique des guérisons* , Editions Karthala , Paris , p.49-51 .

enseignant à l'autre ses propres remèdes. Un corps de métier a vu le jour dans ce domaine c'est celui des fournisseurs en produits utiles à la médecine des *ngaa* surtout dans les grands centres urbains. C'est ce qui justifie la présence de nombreux étales dans les marchés ou des commerçants ambulants de plantes médicinales.

L'apport de la médecine *küküa* au système congolais de santé est considérable, mais cet apport ne saurait être isolé de tous les autres savoirs dont regorgent les différents départements du Congo.

C'est tout ce capital qu'il faut recenser et organiser pour avoir une médecine traditionnelle solide et bien organisée comme l'ont fait les chinois qui ont dans ce domaine une expérience inégalable.

Avec l'appui de l'OMS, le Congo est dans le processus de mise en place de sa politique nationale de médecine traditionnelle. Un recensement effectué en 2005 par le Ministère de la Santé indique le chiffre de 2084 tradipraticiens sur l'ensemble du territoire congolais. Sur le plateau *küküa*, les *ngaa* inscrits de façon officielle sur les effectifs de l'UNTC de Lékana sont au nombre de 30. Dans cet effectif, les *tswa*, peuples autochtones ne sont pas comptabilisés. Mais il existe de nombreux *ngaa* sur le plateau *küküa* car chaque village à un, deux ou trois *ngaa* de renom.

Le tableau récapitulatif de la répartition des tradipraticiens se présente comme suit :

Tableau 8 : récapitulatif de la répartition des tradipraticiens au Congo

N°	Départements	Tradipraticiens		Total
		Hommes	Femmes	
1	Brazzaville	438	108	546
2	Kouilou	409	229	638
3	Niari	97	53	150
4	Lékoumou	59	29	88
5	Bouenza	138	60	198
6	Pool	40	45	85
7	Plateaux	74	14	88
8	Cuvette	110	65	175
9	Cuvette Ouest	20	07	27
10	Sangha	47	20	67
11	Likouala	15	07	22
TOTAL		1447	637	2084

Source : Ministère de la Santé et de la Population¹⁸³.

II-Les interférences des prophètes guérisseurs

Le pouvoir désormais limité des *ngaa*, comme l'incapacité du système hospitalier à fournir une thérapeutique globale de rechange, fait l'affaire d'une catégorie de soignants que l'on peut appeler « prophètes guérisseurs », ceux que Eric De Rosny appelle les nouveaux *nganga*. Ils sont pour la majorité des fondateurs ou des notables des églises indépendantes nées avec le mouvement pentecôtiste des années 1914 aux Etats Unis d'Amérique. Dans la vie de ces églises, la recherche de la guérison occupe une place importante et donne lieu à de nombreux rituels.

¹⁸³ Ministère de la Santé , Avril 2006, Document de la Politique Nationale de Médecine Traditionnelle au Congo .

Ces prophètes guérisseurs ne manquent, ni d'arguments, ni d'atouts pour attirer des adeptes. Ils sont en quelque sorte une création de la religiosité populaire.

A ce propos Jean-Pierre Missié écrit :

[...], ce qui fait le succès de ce protestantisme, c'est manifeste une très grande congruence avec les formes de religiosités locales

Pour nous donc, le fait que les églises de la mouvance pentecôtiste reconnaissent l'existence de la sorcellerie supposée être à l'origine des échecs, de la maladie et de l'infortuné, et proposent l'antidote, la « délivrance » des puissances sorcellaires et des pesanteurs de la coutume explique la ruée des populations¹⁸⁴.

En prenant en charge l'existence globale, matérielle et spirituelle de leurs fidèles, ils répondent à une attente. On pense qu'ils sont plus sensibles que les *ngaa* aux aspirations du temps présent.

Ces nouveaux *nganga* se présentent comme d'authentiques chrétiens, et s'inspirant de leur foi font intervenir la bible dans les soins qu'ils donnent à leurs patients. Ils acquièrent ainsi une certaine visibilité même une certaine légitimité. Ce qui les distingue des *ngaa* traditionnels qui pour soigner devaient se cacher par crainte de l'administration coloniale ou du prêtre catholique. Mais, de mêler le christianisme à leurs pratiques n'empêche pas ces nouveaux *ngaa* de continuer à fonder leur action sur la croyance aux esprits des ancêtres et aux esprits chtoniens. Il s'agit de pratiques syncrétiques qui mélangent croyances traditionnelles et religion chrétienne.

¹⁸⁴ Jean-Pierre Missié, « Les Eglises de réveil et l'imaginaire sorcellaire au Congo », Joseph Tonda et Jean-Pierre Missié, *Les Eglises et la société congolaise d'aujourd'hui. Economie religieuse de la misère en société postcoloniale*. L'Harmattan, 2006, pp.123-153.

Comme aux *ngaa* traditionnels, aux prophètes guérisseurs on demande la guérison du corps et le bien-être physique. La demande la plus pressante qui leur soit faite est la guérison. Par guérison, il faut entendre le retour à la santé au sens large traditionnel du mot, c'est-à-dire à l'harmonie sociale autant qu'à la forme physique, au bien-être sous les regards de Dieu. Guérir, disent les prophètes guérisseurs, c'est retrouver l'harmonie perdue et éloigner l'angoisse.

Eric De Rosny rapporte ici le témoignage d'une prophétesse :

Nous psychiatres, nous sommes branchés directement sur les chrétiens célestes par le biais de nos patients qui, pour un pourcentage approximatif de 80%, viennent de chez eux.

D'après ce que nous dit la plupart de ces patients, l'accueil qu'ils reçoivent chez eux est toujours bon et surtout très reconfortant. Quand on sait que ces patients et leurs familles, chacun à sa manière, sont en crise depuis plusieurs mois, quand on sait que les multiples consultations chez les guérisseurs ont souvent fait ressortir ou aggravé les conflits interpersonnels, laissant souvent diffuse une ambiance de suspicion, on comprend le bien-être que les uns et les autres éprouvent lorsque chez les célestins, on s'occupe d'abord de les « materner ». Le patient est pris en charge par un « corps » sécurisant qui s'occupe de choses aussi simples mais aussi essentielles que de le faire dormir, le calmer, le vêtir, le nourrir, l'entourer ...¹⁸⁵

Au niveau de l'Eglise Evangélique du Congo, les pasteurs parlent de plantes révélées utilisées pour soigner les malades à la différence des prophètes guérisseurs, la croyance aux esprits chtoniens et aux esprits des ancêtres est condamnée. Dieu seul intervient et agit. Et lui seul révèle les plantes douées de vertus thérapeutiques. Ce mouvement a commencé dans les années 1964. On compte aujourd'hui plusieurs centres qui accueillent et soignent les malades à base de plantes révélées¹⁸⁶.

¹⁸⁵ E. De Rosny, *Op. Cit.*, P.130.

¹⁸⁶ E. O. n°34, du 10 Septembre 2010 avec Massamba Ernestine.

Ces courants spirituels ont profondément influencé la sensibilité religieuse des küküa qui de plus en plus mélangeant tradition et modernité lorsqu'il s'agit de soins de santé, perturbant gravement l'activité des *ngaa* traditionnels combattus.

*Autrefois, nous a confié un informateur, nous avions de vrais devins, de vrais soignants, mais ils sont morts sans avoir transmis leurs secrets. Aujourd'hui, il n'y a plus que des charlatans*¹⁸⁷.

Ces charlatans sont si nombreux dans les villes que l'opinion s'est répandue qu'il faut aujourd'hui aller dans les villages pour rencontrer des vrais *ngaa*.

Or nous venons de le voir, la campagne menée par les églises et même les prophètes guérisseurs est telle que même dans les villages il est difficile aujourd'hui de rencontrer un vrai *ngaa*. Ce qui n'est pas faux. Le contexte socioculturel nouveau apporte des bouleversements dans la formation des *ngaa* selon la tradition. Ceux-ci se trouvent écartelés entre tradition et modernité qu'il s'agisse de croyances ou de pratiques. Ce qui n'empêche pas qu'on en rencontre encore qui ont une solide connaissance de leur profession.

Sur le plateau küküa on peut citer les *ngaa* comme Bila Grégoire, Mansaa, Libaku, Ngambou Jean-Bosco, Pascal Ovouo, ankinaya nguelabok', Ansa Marguerite ...¹⁸⁸. Beaucoup d'entre eux portent des noms chrétiens. Cela signifie qu'ils sont ouverts sur la médecine traditionnelle, sur la médecine moderne et croient en l'efficacité de la prière chrétienne.

Pas du tout hostile à l'existence de cette médecine traditionnelle ouverte, le ministère de la santé avec le soutien de l'OMS, cherche à en réglementer l'exercice. C'est pourquoi une politique nationale de médecine traditionnelle est mise en place qui définit le cadre de son exercice au Congo

¹⁸⁷ E.O .n°35, du 10 Septembre 2010 avec Wani gérard.

¹⁸⁸ E.O.n°36, du 15 décembre 2010 avec Mansaa.

pour permettre aux populations de tirer profit des nombreuses vertus des simples de nos terroirs.

Dans ce domaine, sont reconnus comme Tradipraticiens de santé ceux représentés dans les catégories suivantes :

- phytothérapeutes : qui soignent principalement par les plantes ;
- psychothérapeutes : qui soignent principalement par des techniques basées sur le vécu social et les relations entre thérapeute et malade en utilisant ou non la puissance du verbe appelée incantation ;
- ritualistes : qui font principalement appel aux rites religieux ou non pour soigner ;
- chiro-kinésithérapeutes : qui soignent avec des mains nues ou armées d'instruments, des massages ou des modifications sur le corps afin de donner ou rendre aux parties malades ou blessées leur fonction ;
- phlébotanistes : qui pratiquent les techniques de saignées pour soigner ;
- accoucheuses traditionnelles : reconnues comme compétentes pour prodiguer à une femme et à son nouveau né avant, pendant et après l'accouchement, des soins de santé basés sur les concepts prévalant dans la collectivité où elles vivent ;
- herboristes : qui connaissent les usages et vendent les plantes ;
- médicaux-droguistes : qui connaissent les usages et vendent les substances médicinales d'origine minérale ou animale ;
- rebouteux : qui soignent les fractures, les entorses et les luxations¹⁸⁹.

¹⁸⁹ Ministère de la Santé et de la Population, 2006, Politique Nationale de Médecine Traditionnelle.

CONCLUSION PARTIELLE

La médecine traditionnelle est un véritable trésor qu'il faut sauvegarder, c'est un patrimoine qu'il faut conserver et perpétuer de génération en génération. Si elle est capitalisée et bien organisée en associant les tradipraticiens, elle contribuera efficacement à l'amélioration de la santé des populations. Les autorités sanitaires sont bien conscientes que sans cette médecine traditionnelle, il ne sera pas possible d'atteindre les objectifs de la santé publique que le ministère de la santé s'est fixé. Laisser à l'écart cette médecine traditionnelle n'est plus possible dans la mesure où 80% de la population recoure à cette médecine.

La médecine traditionnelle est aussi le premier et parfois l'unique recours face à des structures formelles de santé qui fonctionnent assez mal et restent inadaptées aux populations qu'elles prétendent soigner : trop peu de médecins et personnel qualifié, infrastructures surchargées et obsolètes, conditions de prise en charge des patients désastreuses... Dans ce contexte, le repli sur la médecine traditionnelle ne constitue pas un rejet de la biomédecine en soi mais plutôt une réaction à la manière dont cette biomédecine dysfonctionne dans les pays Africains. IL faut maintenant jeter un regard sur les deux médecines pour conjuguer les efforts pour rendre les hommes à la santé.

Il est possible de faire des liens entre biomédecine et médecine traditionnelle, les praticiens de la première reconnaissent progressivement qu'ils ont à apprendre de la seconde. On observe ainsi un développement des médecines « alternatives », issues de médecines traditionnelles, en Occident. La politique « Care » est aussi une forme de prise en compte d'une globalité de la souffrance, dont la maladie ne serait qu'un symptôme.

CONCLUSION GENERALE

Par les questions qu'elle soulève, les pistes de travail qu'elle indique, la conclusion de ce travail est forcément une conclusion ouverte, presque provisoire. Le retour sur les principales questions soulevées appellera sans doute de plus amples développements ; pour appuyer ici, nuancer là.

Tant de savoirs, tant de connaissances de la faune et de la flore dont l'identification et la mise en évidence des vertus cachées avaient permis la mise au point progressive d'une pharmacopée grâce à laquelle, bon an mal an à travers les générations, les siècles, les millénaires peut-être, les Teke-Küküa furent soignés et d'innombrables vies humaines sauvées, impossible d'en rendre définitivement compte en deux ou trois cent pages, même après une enquête minutieuse.

Ses imperfections et ses insuffisances mises à part du reste bien compréhensible, cette médecine là fut une grande médecine.

Il faut bien qu'il en ait été ainsi pour que la colonisation et la médecine moderne aient rencontré une population teke-küküa en pleine vitalité. Grâce à cette médecine traditionnelle efficace à force de recherche finalement, les téké-küküa précoloniaux mourraient à peine plus qu'ils ne meurent aujourd'hui avec l'installation de la médecine dite moderne qui a d'abord répudié la médecine traditionnelle avant de s'apercevoir qu'elle faisait erreur et se privait d'un partenaire des plus précieux.

Et les missionnaires s'étaient trompés qui réduisaient la médecine teke-küküa à son rituel qui leur apparut des simagrées stupides, tandis que pour les administrateurs coloniaux, primitive et barbare, inutile donc, la médecine

traditionnelle était un frein à la civilisation à laquelle il fallait absolument, et de toute urgence gagner les pauvres nègres.

La médecine traditionnelle teke-küküa n'a rien de ces simagrées stupides auxquelles les réduisaient les missionnaires blancs. La médecine traditionnelle teke-küküa est connaissance prodigieuse du milieu physique et humain par le praticien à qui il ne manquait souvent que le concours de la technologie moderne pour opérer des miracles. Et il est merveilleux que bien longtemps avant la médecine moderne il se soit aperçu que c'est tout l'homme qu'il faut soigner, l'âme et le corps, et que l'individu fait partie d'un collectif, et que la maladie d'un individu renvoie à une perturbation de l'équilibre du groupe. Impossible par conséquent de soigner l'un sans soigner l'autre.

Celui qu'on appelle le sorcier est tout simplement cet homme capable d'un tel diagnostic étonnement juste, lequel appelle en conséquence des soins qui relèvent d'une solide connaissance des plantes et de leurs vertus aussi bien que d'une tout autant solide connaissance de la psychologie humaine.

De sorte que le *ngaa* est à la fois médecin et psychologue clinicien.

Le prophète guérisseur qui fait intervenir la prière et les enseignements bibliques dans sa thérapie n'est pas au fond si différent du *ngaa* traditionnel puisque en même temps qu'il soigne le corps il cherche à sécuriser, à dissiper les angoisses qui sont souvent à la source de bien des pathologies physiques.

La médecine küküa paraît remonter à des dates très anciennes et pourrait s'expliquer par le contact vivant des teke-küküa avec les pygmées, maîtres de la forêt et connaisseurs par excellence des plantes et de leurs vertus.

En tous cas cette médecine là s'est progressivement imposée dans toute la contrée débordant le territoire teke-küküa pour s'imposer jusque chez les voisins les plus éloignés.

Les connaissances médicales des teke associaient aussi la divination dans le traitement des maladies, démarche imitée sans doute des Pygmées.

L'interprétation de la maladie n'a pas beaucoup varié malgré l'accès d'une proportion de Küküa alphabétisés aux informations scientifiques qui leurs donnent une autre conception de la maladie et de la santé.

Dans la société küküa, la croyance en la sorcellerie est renforcée par certains échecs de la médecine « moderne » dans certaines maladies incurables comme par exemple l'épilepsie, le diabète et bien d'autres.

Pour les Küküa, la maladie demeure toujours un évènement « opaque » qui ne se laisse pas facilement enfermer dans un réseau d'interprétations scientifiques.

C'est à ce titre, qu'intervient le jugement que les Küküa portent sur la médecine « moderne » lorsqu'il arrive que le diagnostic posé par le médecin est faux. On oublie alors qu'il n'en est pas toujours ainsi et que bien des Küküa doivent d'être encore en vie grâce à cette médecine moderne.

Le doute sur l'efficacité de la médecine moderne explique le repli sur la médecine traditionnelle ou à la prière chrétienne.

L'hôpital est donc jugé par les patients comme l'un des recours possibles à combiner avec certaines anciennes thérapies relativement efficaces.

De plus en plus, une spécialisation est établie entre la médecine « moderne » et les anciennes thérapies. La première permet la connaissance rationnelle des symptômes et des causes des maladies tandis que les anciennes

thérapies mettent l'accent sur l'environnement social susceptible d'être à l'origine de la maladie.

Comme nous l'avons vu dans ce travail, les raisons qui amènent les patients à consulter à fois la médecine traditionnelle et la médecine moderne partent du désir chez eux de multiplier les chances de guérison.

La médecine moderne guérit, la médecine traditionnelle aussi.

Le patient ne sait pas toujours surtout dans des situations désespérées par quelle médecine il peut être rendu à la santé.

On rencontre dans chaque village des guérisseurs spécialistes pour des cas spécifiques. La renommée de tels spécialistes va loin et on comprend la vénération dont ils sont l'objet.

C'est grâce à de tels praticiens que la médecine des Küküa a traversé des siècles et solidifié une tradition.

Il n'empêche que malgré l'existence d'une telle médecine traditionnelle, la vulgarisation des soins préventifs et curatifs sous l'administration coloniale française et la lutte contre les endémies par le Programme National de Développement Sanitaire a eu une influence considérable sur les comportements sanitaires des küküa même si à cause de la pauvreté ils ne peuvent pas toujours consulter un médecin et acheter les médicaments qu'il prescrit.

Ils sont 80% de Küküa en milieu rural à recourir ainsi à la médecine traditionnelle.

Pour rendre la santé au corps malade, le Küküa et le fait est vérifiable dans d'autres communautés du Congo et d'Afrique combinent à la fois désormais le tryptique hôpital (médecine moderne), médecine traditionnelle et la recherche de l'équilibre du corps et de la santé par la prière. Pour lui, il n'y

a pas de contradiction et tous les moyens sont bons pour combattre la maladie et recouvrer la santé.

Le savoir médical des *ngaa küküa* est impressionnant. Mais c'est regrettable que les praticiens de la médecine moderne ou conventionnelle n'utilisent pas les connaissances prodigieuses des tradithérathérapeutes pour faire faire d'autres progrès à la médecine moderne.

Il n'existe pas au Congo des laboratoires spécialisés dans l'analyse des principes actifs de différentes plantes pour en extraire les plus essentiels pour la fabrication des produits utiles à la santé des populations. C'est ce que les chinois ont su capitaliser et dans ce domaine ils sont inégalables.

Le retour de plus en plus constaté des lettrés et des intellectuels qui s'étaient éloignés de la médecine traditionnelle jugée primitive la réhabilite.

Au niveau national, de nombreuses initiatives devraient être prises dans ce sens. Il est évident que la santé publique ne pourra pas plus longtemps laisser de côté cette médecine sans dommage. Conscient de l'importance de la médecine traditionnelle dans l'équilibre sanitaire des populations, l'Organisation Mondiale de la Santé a institué depuis 2003, une journée africaine de médecine traditionnelle célébrée les 31 Août de chaque année.

Dans aucune région du monde, même celles qui ont vu s'épanouir les médecines savantes, la médecine traditionnelle n'a disparu. Chez les *Küküa* comme dans beaucoup d'autres communautés du Congo et d'Afrique, elle reste fort vivante. Cette dualité s'explique principalement par l'impossibilité de chaque médecine à couvrir à elle seule tout le champ de la santé.

En outre, une grande majorité des *Küküa* surtout celle qui vit en milieu rural ne bénéficie pas encore de tous les bienfaits de la médecine moderne.

L'infrastructure sanitaire est très insuffisante, un centre médical pour quatre infirmiers en fonction, cela paraît nettement insuffisant par rapport aux objectifs définis dans la politique sanitaire du Congo à travers le plan national de développement sanitaire, devenu aujourd'hui politique nationale de santé.

La couverture médicale devrait être normalement d'un médecin pour une population de 2500 habitants.

La situation n'est pas bien meilleure dans d'autres localités de la zone rurale au Congo car il faut bien tenir compte des faibles moyens dont disposent les pouvoirs publics pour la mise en place de cette infrastructure élémentaire et pour assurer son bon fonctionnement. Seuls les centres urbains paraissent assez mieux équipés sur le plan sanitaire sans qu'on ait atteint partout, le ratio d'un médecin pour environ 2500 habitants.

Dans ce travail, la mise en perspective historique de tout un ensemble de stratégies socio-sanitaires et thérapeutiques a permis de montrer les rapports qui existent entre des comportements sanitaires anciens et les comportements sanitaires modernes chez les Küküa. Pour les Küküa, la modernité démarre à la période coloniale avec l'ouverture en 1949 du centre de santé de Mfoa à Lékana.

Mais cette modernité reste pourtant inachevée, autrement dit comment peut-on justifier le recours d'un si grand nombre de patients à la médecine traditionnelle, d'un côté cette modernité reste inachevée.

La collaboration chez nous, entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne paraît donc une nécessité.

Sources et éléments de bibliographie

I-Les sources

1. Les sources orales

Tableau 9 : Tableaux des Enquêtes orales et des informateurs

Noms, prénoms et âge	Profession	Date et lieu de l'enquête	Sujets abordés	N°
Kouané Fidèle	guérisseur	28/08/2009 Lékana	Les principes de la cueillette des plantes.	22
Ankol i40 ans	Accoucheuse traditionnelle	28/08/2010 Lékana	La signification des cérémonies rituelles et la prise en charge des femmes enceintes.	28
Ngandziami Rodolphe 60 ans	Thérapeute	3/11/200 Ngo	Le traitement des rhumatismes	76
Libani Mathieu 50 ans	Enseignant	3/11/2010 Ngo	Le retour des lettrés vers la médecine traditionnelle	80
NDziélé Suzane	Thérapeute	3/11/2010 Ngo	Le traitement des femmes malades par le rituel des <i>nkira</i>	84
Madzou Simon49 ans	Pêcheur	3/11/2010 Ngo	L'utilisation de certains poissons en Médecine traditionnelle	85
Ngouobolo Anselme né ver1948	Notable teke	3/11/2010 Ngo	Les rituels dans l'univers des <i>ngaa</i>	86

Ngampika-Mpéré 57 ans	Griot	10/11/2010 Brazzaville	Les soins traditionnels chez les küküa	100
Ndièlissami né vers 1949	Notable küküa	13/11/2010 Brazzaville	Le recours à la médecine Traditionnelle des küküa en milieu urbain	109
Kengué anastasié 60 ans	Thérapeute	13/11/2010 Brazzaville	Les soins traditionnels Chez les <i>nganga ngombo</i> Bembe	117
Dibengué Françoise 59 ans	Accoucheuse traditionnelle	13/11/2010 Brazzaville	Les soins des nouveaux nés	118
Amba Philippe 50 ans	Infirmier	30/9/2010 Djambala	L'évacuation sanitaire des malades de Lékana à Djambala	66
Ambiala Simone 50 ans	Accoucheuse traditionnelle	29/9/2010 Djambala	La prise en charge de la femme enceinte	59
Amboulié Athanasé 48 ans	Guérisseur	22/9/2010 Lékana	Les lois de la cueillette des plantes médicinales chez les teke	46
Amboulou Casimir 39 ans	Etudiant	20/11/2010 Brazzaville	Le problème de doses dans la Médecine traditionnelle	133
Amona Jean Bosco né vers 1950	Griot	29/9/2010 Djambala	Les échanges des küküa avec les autres peuples en médecine traditionnelle	61
Amona Séverin	Guérisseur	4/08/2008 Lékana- mbiri	La liturgie dans l'univers des <i>ngaa</i> küküa	8
Ampila Adèle	Thérapeute 55 ans	10/11/2010 Brazzaville	Le rôle du kui chez les tetke	102

Ampila cecile 49 ans	Vendeuse de tabac	29/9/2010 Djambala	Les vertus Thérapeutiques du tabac	60
Andièlè	guérisseuse	30/08/2009 village tège mpama	Le Mukwa chez les tège.	23
Andoura Crépin 42 ans	Chauffeur	13/11/2010 Brazzaville	L'interprétation de la Maladie chez les Bantu	115
Andzi Berthe	Commerçante	30/11/2010 Lékana	Importance des <i>nta-ngo</i> chez les küküa	140
Angounou Didier 66ans	Ancien catéchiste	20/11/2010 Brazzaville	L'Évangélisation du pays teke	129
Ankoura Yvon 40 ans	Cultivateur	5/11/2010 Odziba	Les vertus thérapeutiques des <i>ntàa</i>	97
Antchi Anva Jacques 60 ans	guérisseur	28/08/2007 Lagué	Le cosmos chez les tswa	4
Assiana-Mbou 48 ans	Administrateur	29/9/2010 Djambala	L'implantation des centres de santé sur le plateau küküa	63
Bampé 69 ans	Thérapeute	30/11/2010 Lékana	Les rites funéraires chez les teke	141
Banzoulou Sosthène 50 ans	Médecin	25/11/2010 Brazzaville	Les avantages de la médecine moderne	135
Biyèlè 0 ans	Cultivateur	19/8/2010 Kébara	Les différents types de champs chez les küküa	39
Bvanzouo Abel, né vers 1953	Forgéron	29/9/2010 Djambala	La place du matériel rituel.	50
Dihola Miala 50 ans	devin	20/08/2008 Loutété	Les rites chez les Bongo	9
Douanga Yves 55 ans	Artisan et forgeron	4/08/2008 Akolo	Les cérémonies rituelles chez les küküa	6
Dzanvouli Bernard 70 ans	Notable küküa	30/9/2000 Djambala	L'attitude des missionnaires et du colon devant la tradition teke	74
Ebélébé Pierre né vers 1949	Devin	5/11/2010 Odziba	La divination	98
Ebouon Nathalie 49 ans	Commerçante	10/11/2010 Brazzaville	Le rôle des étoffes rouges chez les teke	99

Elion Gaston 48 ans	Vendeur	3/11/2010 Ngo	Les <i>mampiri</i> , peintures chez les a gwegwel	75
Elion Zacharie 40 ans	Chauffeur	30/11/2010	Les contacts entre les <i>küküa</i> du milieu rural et ceux des villes	144
Gambou	Vendeur de plantes médicinales et guérisseur	25/08/2010 Djambala	Les conséquences du non respect des interdits alimentaires.	27
Gambou Octavie 40 ans	Thérapeute	27/11/2010 Brazzaville	Le suivi des jumeaux chez les boma	138
Ganvala Adrienne 60 ans	Thérapeute	13/11/2010 Brazzaville	La médecine <i>küküa</i> sous la colonisation française	111
Gavaly José 60 ans	Ménagère	3/08/2009 Brazzaville	Le matériel rituel chez les teke	15
Gombélé Adam 69 ans	Griot	30/11/2010 Lékana	Les lieux sacrés des <i>küküa</i>	147
Kibili mélénie 55 ans	Accoucheuse traditionnelle	30/11/2010 Lékana	L'assistance des femmes enceintes chez les <i>küküa</i>	145
Kikouarka Prospère 70 ans	Infirmier retraité	10/11/2010 Brazzaville	La formation des premiers cadres <i>küküa</i>	108
Kiliémé Armand 50 ans	Cultivateur	3/11/2010 Oniamva	Les techniques Culturales des teke	87
Kilimi 55 ans	Chasseur	20/9/2010 Kébara	Le rite Miyali des <i>küküa</i>	40
Kingarika 50 ans	Guérisseur	22/9/2010	Les types de <i>ngaa</i>	48
Kinouani Rigobert né vers 1949	Retraité	22/9/2010 Lékana	Les conséquences sociales de l'épidémie de grippe de 1973-1974	45
Kiorikironini Eugène 50 ans	Administrateur	4/08/2009 Brazzaville	Le Mukùu chez les <i>küküa</i>	17
Kissatina, 38 ans	Ménagère	30/8/2010 Lékana- Mbiri	L'importance des soins traditionnels chez les accouchés	33

Kouengo Eloïse	Accoucheuse traditionnelle	20/08/2010 Djambala	Les soins des femmes enceintes.	25
Kouloumouna 65 ans	Thérapeute	15/11/2010 Brazzaville	Le traitement des Maladies Psychosomatiques	121
Kourissima 55 ans	guérisseur	5/08/2007 village pygmées de mpama	La guérison par les plantes chez les tswa, peuple autochtone	2
Libakou 45 ans	Guérisseur	30/08/2008 Lékana- Mbiri	Les techniques de guérison des küküa	14
Likibi Anatol 40 ans	Enseignant	29/8/2010 Lékana	Complémentarité entre les deux médecines	31
Likibi Rigobert né vers 1949	Forgeron	29/9/2010 Djambala	L'organisation Sociale et politique des teke	64
Lilindoko	Notable küküa	2/08/2008 Insaki Lékana	Les traitements des enfants nouveaux nés et des adolescents chez les küküa	5
Limpé Augustin né vers 1952	Guérisseur,	29//2010 Djambala	Les rites propitiatoires chez les teke de Djambala.	56
Madzou Emile 50 ans	Devin	30/9/2010 Djambala	Le traitement des fractures	65
Makanga Mariane 50ans	Guérisseuse	20/08/2008 Loutété	Les cérémonies rituelles chez les Bongo	10
Makanimi Cyprien 46 ans	Enseignant	20/11/2010 Brazzaville	Les Küküa émigrés à Brazzaville	126
Mampouya Aymard 39 ans	Militaire	13/11/2010 Brazzaville	La combinaison des Traitements de la Médecine traditionnelle et moderne	114
Man Ngampaka 58 ans	guérisseuse	25/08/2009 quartier Mfoa Lékana	La pharmacopée küküa et ses vertus.	20
Mansaa névers 1949	Guérisseur	15/9/2010 Akolo	L'organisation des <i>ngaa</i> à Lékana	36
Massamba Thomas 49 ans	Commerçant	10/11/2010 Brazzaville	La fréquentation des étallages des produits	104
Massamba Ernestine 47 ans	Diakonesse	10/9/2010 Brazzaville	Les plantes révélées	34

Massiéme David 68 ans	guérisseur	28/08/2009 quartier Ebongo Lékana	L'efficacité de la médecine traditionnelle küküa.	21
Mavie 49 ans	Médecin	29/08/2010 Lékana	Complémentarité de soins entre les deux médecines	30
Mavouki Jonas 55ans	guérisseur	20/08/2010 Djambala	Les traitements et les interdits alimentaires	26
Mbou Mathieu, né vers 1952	Instituteur	29/9/2010 Djambala	Les interdits alimentaires.	49
Mboubi Mathieu né vers 1950	Forgeron	3/11/2010 Ngo	L'organisation chez les teke	88
Mboula Hilaire 40 ans	Vendeur	4/08/2009 Brazzaville	Le matériel rituel sur le marché	16
Mbou-Ngassa 70 ans	Enseignant retraité	30/9/2010 Djambala	La formation des premiers cadres küküa	68
Miembraon 48 ans	Accoucheuse traditionnelle	2/08/2010 village tège de mpama	Les principes de la cueillette des plantes médicinales.	24
Miééré Benjamin 60 ans	Guérisseur, 60 ans	29/9/2010	Le traitement des fractures chez les teke.	53
Miééré-Ngoli 72 ans	Notable küküa	30/9/2010 Djambala	Le rôle de <i>mukura nzoo</i>	69
Mintsa Jean né vers 1939	Devin	20/11/2010 Brazzaville	Le rituel <i>diboka</i> chez les bongo du Mayombe	125
Mokono Basile 60ans	Thérapeute	10/11/2010 Brazzaville	Les principes de la cueillette des plantes médicinales	103
Moukoulouba Séraphin 56 ans	Conseiller pédagogique principal	3/08/2007 Lékana	Les stratégies et procédures utilisées pour guérir les maladies chez les küküa	1
Moukouri Pierre 48 ans	chasseur	29/9/2010 Djambala	Le rôle des accoucheuses traditionnelles.	51
Moungondo 45 ans	Vendeuse de plantes médicinales	25/08/2008 Brazzaville	L'importance de cérémonies rituelles chez les Bantu	11
Mountsounka Gas pard, né vers 1953	Commerçant	29/9/2010 Djambala	Importance des étoffes rouges chez les Teke.	54

Mouvoura Pascal 72 ans environ	guérisseur	30/9/2010 Djambala	La place du <i>ngaa</i> dans la société Teke	70
Mpani Gabriel	Ancien agent de l'ONPT à Lékana	15/11/2010 Brazzaville	Les rituels <i>miyali</i> et <i>nzo-ongali</i>	122
Mpassi Gérard 54 ans	Ancien séminariste	25/11/2010 Brazzaville	Les missions chrétiennes	134
Mpolo Nestor	Cultivateur 44 ans	20/11/2010 Brazzaville	Les types de champs chez les Küküa	132
Mpori Adolphe	Assistant, chef de service au CSI de Lékana	20/08/2009 Lékana	L'importance de la parole dans les traitements chez les Küküa	19
Mpouampion grégoire	Enseignant retraité	30/11/2010 Lékana	Les relations küküa-tswa sous la colonisation	142
Mpouataba Georges né vers 1949	Forgéron	15/8/2010 Akolo	L'histoire de Mubié	38
Mvintsie Gabriel 59 ans	Griot	29/9/2010 Djambala	L'histoire de <i>Edzi-nsuo</i>	58
Mviri Casimir 56 ans	guérisseur	30/9/2010 Djambala	Le traitement de l'épilepsie	71
Ndebani Maurice 50 ans	Vendeur de plantes médicinales	15/11/2010 Brazzaville	L'importance des simples dans la médecine traditionnelle	123
Ndoura Jeanine 55 ans	guérisseuse	30/9/2010 Djambala	La prise en charge des jumeaux	73
Ndzéli Adèle 56 ans	Thérapeute	10/11/2010 Brazzaville	La préparation des remèdes	107
Ngali Suzane 50 ans	Guérisseuse	29/8/2010 Lékana	Le traitement des maladies infantiles	32
Ngami Laurent 49 ans	Chasseur	30/9/2010 Djambala	Le cosmos des Teke	72
Ngami Pierre 58 ans	Griot	22/9/2010 Lékana	Les rituels dans l'univers des <i>ngaa</i>	42

Ngampika 59 ans	Griot	13/11/2010 Brazzaville	Le pouvoir des descendants de Mubié	116
Ngampika Marie 55 ans	Thérapeute	5/11/2010 Odziba	La collaboration dans les soins entre les thérapeutes Bantoues et Pygmées	95
Nganfiri Mélanie 49 ans	Cultivatrice	3/11/2010 Ngo	L'alimentaion des Teke	77
Nganvala Anicet 40 ans	Thérapeute	3/11/2010 Ngo	Le rite kibuo chez les Teke	78
Ngayila 70 ans	Thérapeute 70 ans	20/11/2010 Brazzaville	L'action des Missionnaires Contre les <i>ngaa</i>	130
Ngassobo Misère 68 ans	guérisseur	20/11/2010 Brazzaville	L'initiation au métier de <i>ngaa</i> chez les Teke .	131
Ngolion patrice 40 ans	Enseignant	3/11/2010 Ngo	L'efficacité des plantes médicinales	79
Ngouampolo Jules 38 ans	Etudiant	5/11/2010 Odziba	La collaboration entre la médecine traditionnelle et la médecine moderne	94
Ngoubili Daniel 55 ans	Guérisseur	20/08 /2009 kébara	Rites et traditions des Küküa	18
Ngoulou Patrice 49ans	Enseignant	10/11/2010 Brazzaville	Les Küküa et la médecine moderne	105
Ngouloubi Prospère 70 ans	Ancien agent OCR	10/11/2010 Brazzaville	La divination chez les <i>ngaa</i> Pygmées	106
Ngouonimba Anatol 49 ans	Infirmier	5/11/2010 Odziba	Le rôle du dispensaire en milieu rural	96

NgouonimbaAnatol 58 ans	devin	29/9/2010 Djambala	Le recours des Nzikou aux <i>ngaatswa</i> .	52
Nkombi 45 ans	Ménagère	25/08/2008 Sur le chemin de fer Vers Dolisie	Les vertus des plantes médicinales	12
Nkoua Laurent 50 ans	Agent des Eaux et Forêts	3/11/2010 Ngo	Les plantes médicinales et leurs vertus	81
Nkoué Josiane 38 ans	Ménagère	30/11/2010 Lékana	Les berceuses des jumeaux	143
Nsondé Julien	Agent du Ministère de la santé 47 ans	13/11/2010 Brazzaville	La réglementation de l'exercice des tradipraticiens	113
Ntsiba Jean 55 ans	Guérissuer	22/9/2010 Lékana	Soins administrés aux malades en cas d'insuccès de la médecine moderne	43
Ntsiba pascal 58 ans	Devin	22/9/2010 Lékana	La divination chez les Küküa	47
Obambi Daniel 48 ans	Enseignant	13 /11 /2010 Brazzaville	Les contacts teke mbosi En matière de soins	112
Obambourou Marcel 58 ans	Guérisseur	3/11/2010 Ngo	Le rituel <i>Umvini</i>	83
Obaniama Alexis 60 ans	Ancien agent OCT	3/11/2010 Ngo	Les vertus thérapeutiques du tabac	82
OhouloundokoHubert 60 ans	Retraité de l'OCR	30/08/2008 Lékana	Les rites de purification chez les Küküa	13
Okabande Pierre 49 ans	Médecin	30/11/2010 Lékana	L'évolution de la Médecine moderne	149

Okana Barnabé 56 ans	Chasseur	5/11/2010 Odziba	Les lois de la chasse chez les Boma	92
Okogni Excellent	Ancien agent ONPT	15/9/2010 Akolo	Organisation administrative de Lékana	37
okoko Albert	Sécretaire d'administration	28/08/2010 Lékana	Evolution administrati-ve de Lékana	29
Okouéré 58 ans	Thérapeute	25 /11/2010 Brazzaville	La divination chez Les Mbosi	136
Okouya André 49 ans	Enseignant	5/11/2010 Odziba	Le rôle social de la médecine traditionnelle	89
Oléré André	Agent de santé	4/08/2008 Lagué	Nosographie des Küküa	7
Omiéré désiré 60 ans	Forgeron	20/11/2010	Les rites küküa	128
Omiéré Fulgence 55 ans	Commerçant	5/11/2010 Odziba	Les etoffes les plus recherchées par les <i>ngaa teke</i>	91
Ompou Rodez 59 ans	Thérapeute	30/11/2010 Lékana	Le traitement des Gastrites chez les Teke	148
Ondon pierre 69 ans	Notable gwegwel	15/11/2010 Brazzaville	Les peintures rituelles chez les Teke angwegwel	124
Ondzouo Gabriel 58 ans	Pisciculteur	29/9/2010 Djambala	L'alimentation Chez les Teke	57
Onlaka Edouard 58 ans	Commerçant	13/11/2010 Brazzaville	Les habitudes alimentaires des Küküa	110
Ononi Jean 49 ans	Cultivateur	5/11/2010 Odziba	Les lieux stratégiques pour la cueillette des plantes médicinales	93
Ontsakipou Dominique, né vers 1950	Guérisseur	29/9/2010 Djambala	Le <i>mpiari</i> chez Les Teke.	55
Ontsira Paul 60 ans	Ancien catéchiste à Lékana	15/11/2010 Brazzaville	L'histoire de la fondation de la mission catholique de Lékana	120

Opfouma Jules 55 ans	cultivateur	13/07/2007 Lékana	L'environnement des Küküia	3
Opiaka Anderson 51 ans	Griot	20/11/2010 Brazzaville	L'initiation des jeunes küküia	127
Otankouma Jérôme né vers 1950	Chasseur	22/9/2010 Lékana	Le rituel Mpiari	44
Otièli Jean –Serge 48 ans	Menuisier	30/11/2010 Lékana	L'implantation Française sur le plateau küküia	146
Otounga Léonard 70 ans	Notable mbosi	27/11/2010 Brazzaville	Les échanges inter communautaires en médecine traditionnelle	137
Pandzou Anicet 54 ans	Agent de santé	15/11/2010 Brazzaville	La nécessité d'organiser le cadre d'exercice de la médecine traditionnelle	119
Péné Jean 56 ans	Thérapeute	30/11/2010 Lékana	L'histoire de <i>nga:suku</i>	150
Tsoumou Christophe 62 ans	Thérapeute	10/11/2010 Brazzaville	Les plantes médicinales du plateau küküia	101
Tsoumou Lucien 65 a	Instituteur retraité	20/9/2010 Kébara	La thérapeutique en fonction des noms des enfants jumeaux	41
Waliawé Gaspard	Notable et forgeron	5/11/2010 Odziba	L'initiation des jeunes garçons chez les Teke	90
Wani Gérardard 48 ans	Enseignant	10/9/2010 Brazzaville	Le rôle des guérisseurs aujourd'hui	35
Wawéni 56 ans	Thérapeute	27 /11/2010 Brazzaville	L'initiation des jeunes filles chez les Küküia	139

2-Les sources écrites

2. 1. Les Archives

2. 1. 1 Les Archives Nationales du Congo à Brazzaville

Nous avons consulté la série GG 440 : Rapports sanitaires des circonscriptions adressés au chef de service de santé du Moyen – Congo en 1921-1922- Trypanosomiase : Prophylaxie générale.

La série GG442 : Note relative au décret du 18 Janvier 1928, qui créait un service de la Trypanosomiase en AEF-Projet de budget du service Spécial de Trypanosomiase, 1928.

La série GG443 : Rapport Annuel de 1929 sur La trypanosomiase : lutte contre la maladie du sommeil, 1930.

La série GG457 : Ravitaillement en denrées alimentaires du Moyen-Congo en 1946.

La série GG550 : Plan de développement Agricole, Compagnies Concessionnaires. Cette série renferme plusieurs pièces dont : Doctrines et bilan de la modernisation rurale en AEF, Brazzaville, 1956.

2. 1. 2 Les Archives du Ministère de la Santé et des Affaires Sociales

Nous nous sommes intéressés au décret n° 82-228 du 9 Mars 1982 portant réorganisation du Ministère de la santé et des Affaires Sociales dans lequel nous avons retrouvé les attributions de la direction de la médecine curative comprenant les services suivants :

- le service des Hôpitaux et centres Médicaux ;
- le service de santé de base ;
- le service de la Médecine traditionnelle.

2. 1. 3 Les Archives Régionales

Elles ont été consultées à Ngo, Djambala et Lékana au cours de nos enquêtes de terrain.

Extrêmement pauvres, ne nous ont pas donné grands chose. Ces Archives sont constituées essentiellement des différents registres d'Etat Civil.

Les autres Archives consultées sont constituées de registres des patients dans le centre de santé de Djambala.

Les Archives de Lékana ne nous ont fourni que quelques documents sur l'histoire de Lékana.

Les éléments de bibliographie

2. 2. 1 Ouvrages de méthodologie

1. Bancel N. et al. , 1993, *Images et Colonies. Iconographies et Propagande sur l'Afrique française de 1880 à 1962*, Paris, BDIC-ACHAC, 304p.
2. Beaud M., 1986, *L'Art de la thèse : comment préparer et rédiger une thèse de doctorat, un mémoire de DEA ou de maîtrise ou tout autre travail universitaire*, Paris, La découverte, 155p.
3. Braudel F., 1969, *Ecrits sur l'histoire*, Paris Flammarion, 31 p.
4. Combessie J. C., 2001, *La Méthode en sociologie*, Paris, La découverte, 224p.
5. Dubois J-M, 2005, *La rédaction scientifique (mémoires et thèses : formes régulières et par articles)*, Paris, éd. Estem-AUF, Collection Savoir plus Universités, 117p.
6. Lenoble –Pinson M., 2003, *La rédaction scientifique: conception, rédaction, présentation, signalétique*, Bruxelles, De Boeck, 145p.
7. Mouckaga H. 2012, '' La Thèse en Histoire: Outils pour l'élaboration d'un travail de recherche ''. Doctorat. *Séminaire doctoral*, Brazzaville, 31p.
8. Mumbaza Mwa Bawele J., 2008, '' La démarche de l'historien'' *Séminaire Méthodologique*, Formation doctorale Histoire et Civilisations Africaines.

9. Ndinga Mbo A. C, 2003, *Pour une histoire du Congo Brazzaville : Méthodologie et réflexions*, Paris, L'Harmattan, 306p.
- 2011, '' Une Méthodologie pour la rédaction de L'histoire du Congo'', Communication au Centenaire des pays de Mouyondzi, 12p.
10. Shomba kinyamba S., 2005, *Méthodologie de la recherche scientifique : parcours et les moyens d'y parvenir*, Kinshasa- RDC, MES, 165p.
11. Tsungu Bamessa Z. et Nkanga Makendo Ns., 1992, *La Médecine traditionnelle en Afrique Centrale. Status quaestionis.* , Lubumbashi, CEDISAC, Série Documentation, 23p. Ronéo.
12. Tsungu Bamessa Z., 1992, *La Médecine traditionnelle en Afrique Centrale. Les thérapies.* , Lubumbashi, CEDISAC, Série Documentation, 27 p. ronéo.
13. Vansina J., 1961, *De la tradition orale : essai de méthode historique*, Tervuren, Musée royal de l'Afrique centrale, 179p.
14. Veyne P., 1971, *Comment on écrit l'histoire. Essai d'épistémologie*, Paris, Seuil, 349 p.

2. 3. 2 Les éléments de bibliographie d'intérêt général

15. Adjanohoun E. et Ake Assi L., 1979, *Contribution au recensement des plantes de Côte d'Ivoire*, Université d'Abidjan, Ed. Centre National
16. Adjanohoun E. et al. , 1979, *Médecine traditionnelle et pharmacopée : contribution aux études ethnobotaniques et floristiques au Mali.* , Paris, ACCT
17. Adjanohoun E. 1982, '' Evolution des recherches sur les plantes médicinales en Afrique '' , in *Présence Africaine*, Paris, 124 p.
18. Adjanohoun E. et al. 1986 et 1988, ' Médecine traditionnelle et pharmacopée '' , in *Bulletin de Liaison*, Méd. Trad. Et pharm. Eysine, ACCT, vol. 0 et 2, n° s 0 et 2,
19. Adjanohoun E. et al. , 1988, *Banque de données de Médecine Traditionnelle et pharmacopée (pharmel) : Notice pour la récolte et l'entrée de données*, Paris, ACCT
- 20- Ake-Assi L., 1985, *Médecine Traditionnelle et pharmacopée : Contribution aux études ethnobotaniques et floristiques en République Centrafricaine*. Paris, ACCT, 139 p.
21. Amadou Hampaté Ba, 1970 '' Les Religions Africaines comme source de valeurs de civilisation'', Colloque de Cotonou, *Présence Africaine*, *Présence Africaine*, Paris, p. 65-87
22. Aujoulat Dr. L. P, 1969, *Santé et développement en Afrique*, Paris A. Colin, 285 p.

23. Augé M. 1986, L'Anthropologie de la maladie, in *l'homme*, Paris XXI ½ (n°97-98), p. 81-87.
24. Balandier G., 1973, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris, P U F, 535P.
25. Baudoux R. 1952, *La situation psychiatre au Congo et au Ruanda-Urundi en 1950-1951*. Mémoire de l'Institut Royal Colonial Belge, Bruxelles, 39 p.
26. Bastiani L. 1957, *Etude socio-économique du plateau koukouya (1956-1957)* publié par le haut –commissariat de l'Afrique Equatoriale Française. , Direction Générale des services économiques et du plan, Brazzaville, 57p. (ronéo).
27. Bibeau G., 1976, ' Principales orientations de la politique de l'O.M.S face à la Médecine traditionnelle Africaine ', in *Médecine Traditionnelle au Zaïre et en Afrique*, Kinshasa, 1, p. 4-17
- 1983, ' L'activation des mécanismes endogènes d'auto –guérison dans les traitements rituels des Angbandi, in *Culture, Québec*, III, 1, p. 33-49
28. Bonnafé P., 1987 et 1988, *Histoire sociale d'un peuple congolais*, Paris, De L' O R S T O M :
- Livre I : *La Terre et le ciel*, 496 p.
 - Livre II : *Posséder et Gouverner*, 400p.
 - 1973, Une grande fête de la vie et de la mort. Le *Miyali*, cérémonie funéraire d'un seigneur du ciel Kukuya (Congo-Brazzaville) in *L'Homme (revue Française d'Anthropologie)*, t. 13, n° 1-2, Paris, Janvier- Juin, p. 97-106.

- 1975, Les formes d'asservissement chez les koukouya d'Afrique centrale, in *Meillassoux (Cl.)*, édit. , L'Esclavage en Afrique précoloniale, Paris, Maspero, Bibliothèque d'Anthropologie, p. 523-556.
- 1985, Age et sexe matériels et sociaux (un exemple congolais) in *Abels (M.) et Collard (Ch)*, dir. Age pouvoir et société en Afrique Noire, Paris Karthala, 332p. , p. 39- 55
- 1970, " Objet magique, sorcellerie et fétichisme", in *Nouvelle* (Revue de psychanalyse n°2, Paris, Gallimard, p. 159-192
- 1983, *Les groupements coopératifs des paysans dans le district de Lékana de 1967 à 1982*, Paris, 77 p. (ronéo)
29. Bonnet M. P., 1947, ' Aperçu sur les plantes médicinales de nos colonies ' in *Cahiers Coloniaux*, 2, p. 9-17
30. Boiteau F., 1972, ' Qu'est ce que l'Ethnopharmacologie ? ' in *la Pensée*, Paris, 164 P.
31. Bruel G., 1935, *La France Equatoriale Africaine. Le pays, les habitants, la colonisation , les pouvoirs publics*, Paris, Larose, XVI, 558 P.
32. Brunschwig H., 1972, *Brazza explorateur. Les traités Makoko 1880-1882*, Paris, La Haye, Mouton et Cie, 302 p.
33. Brissebarre A. M., 1990, " Offrir aux dieux, partager entre hommes " , in *Revue Notre Histoire*, n°170, p. 26-27
34. Chevalier A., 1957, ' Les plantes magiques cultivées par les Noirs d'Afrique et leur Origines, in *Journal de la Société des Africanistes*, Paris, VI, p. 93- 105
35. Clements F. E. 1932, " Primitive concepts of Disease " in *American Archaeology and Ethnology*, 32, p. 185-252

36. Chauvin C. 1999, '' Les codes du manger correct '', in *Revue Notre Histoire*, n°170, p. 36
37. Cureau (Dr. A), 1912, *Les sociétés primitives de l'Afrique Equatoriale*, Paris, A. Colin, 420 p.
38. Dapper O. , 1686, *Description de l'Afrique contenant les noms, la situation et les confins de toutes ses parties avec des cartes des Etats, des provinces et des villes et des figures en taille douce*, Amsterdam, Waesberge , Brom et Someren, VI, 534p.
39. D'Almeida Dr. Th. 1974, *Santé et développement en Afrique*, Paris, A. Colin, 210p.
40. Das Bafounda E., 1979, *Mémoire sur la sorcellerie dans la région du Pool* (République Populaire du Congo) ENS, Brazzaville, 22p. dacty.
41. De Rosny E., 1981, *Les yeux de ma chèvre*, Paris, Ed. Plon, Collection Terre Humaine, 458p.
- 1982, *Quelles médecines pour l'Afrique ? ''* in *Telema*, Kinshasa, 38, 4, p. 49-64
- 1992, *L'Afrique des guérisons*, Ed. Karthala 455p.
42. De Chavannes Ch., 1935, Avec De Brazza, *Souvenirs de la mission de l'ouest africain* (Mars 1883-Janvier 1886), Paris, Plon, 38 p.
43. Diop Cheick A., 1967, *Nations nègres et culture*, Paris, Présence Africaine, 335p.
44. Dolisie A., 1927, ' Notice sur les chefs bateke avant 1898) in *Bulletin de Sociologie, Recherches Congolaises*, n°8, p. 44-49

45. Ebiantza-HOpiel –Opiel, 1984, *La Sacralité dans la civilisation tio. Essai d'histoire structurelle*. Thèse de doctorat d'Etat, Sciences humaines, Univ. Paul Valéry, Montpellier III, 681 p. 3 vol. (ronéo)
- 1986, *Histoire et Rituels teke*, Montpellier, C I E R A N, 103 p.
46. Ela J. M, 1985, *Ma foi d'Africain*, Paris, Ed. Karthala, 224p.
47. Erny P., 1985, “ Les aspects culturels de la maladie et de la médecine ”, in *cahiers de Sociologie économique et culturelle*, Le Havre, 3, p. 35-73
48. Ernoult J., *Les Spiritains au Congo de 1865 à nos jours. Matériaux pour une Histoire de l'Eglise au Congo*, Mémoire Spiritaine, 96p.
49. Ewani F. 1979, *Recul et stabilisation Teke (Congo)*. Thèse de doctorat de 3^e cycle d'histoire, Paris, EHESS, 640P.
50. Friedmann D., 1981, *Les guérisseurs, Splendeurs et misère du don*, Paris, Ed. A. M. métallé, 261p.
51. Gampaka –Likibi F. W., 1982, *Première approche archéologique du plateau Koukouya (République Populaire du Congo)*, Mémoire de DES d'histoire, Université Marien Ngouabi de Brazzaville, 175 p.
52. Gambeg Y. N., 1984, *Pouvoir politique et société en pays teke (République Populaire du Congo)*, de vers 1506 à 1957, Thèse de doctorat d'Histoire de 3^e cycle, Paris, Université de Paris I- Panthéon-Sorbonne, 719p. (ronéo)
53. Gamfoum J. M., 1983, *La métallurgie du fer chez les Téké du plateau koukouya* Mémoire de D E S D'Histoire, Université Marien Ngouabi, Brazzaville, 155P. (ronéo)
54. Guillot B., 1973, *La Terre Enkou : recherche sur les structures agraires du plateau Koukouya (Congo)*, Paris - La Haye, Mouton, 126 p.

-1967, “ Réflexions sur les problèmes démographiques à propos du plateau koukouya *Cahiers O R S T O M*, Série Sciences Humaines, vol. IV, n°1, p. 53-63

-1980, “ La création et la destruction des bosquets koukouya, symboles d’une civilisation

Et de son déclin, in *Cahiers O R S T O M*, Série Sciences Humaines, vol. XVI, n° 3-4, Paris, p. 177- 189

55. Guiral L., 1889, *Le Congo français du Gabon à Brazzaville*, Paris, Plon, 322p.

56. Gaulene, 1934, “ L’étiologie des maladies et l’influence des sorciers chez les Pahouins “ in *Annales de médecine et de pharmacie coloniales*, Paris, 3, 364p.

57. Hegba P. 1972, *Croyance et guérison*, Yaoundé, Ed. Clé, 190p.

58. Kaba S. 1978, “ Revalorisation de la pharmacopée traditionnelle.

Communication au colloque d’Anthropologie médicale de Kinshasa ”

59. Kerharo J. et Bouquet A., 1950, plantes médicinales et toxiques de la Côte d’Ivoire, Haute Volta, Ed. Vigot, 1vol. , Paris 295p.

-1980, “ Les relations de l’alimentation avec la médecine et la pharmacopée traditionnelle en Afrique , in *Présence Africaine*, Paris, 113 p.

60. Koumabila –Abougawe R., 1985, ” La place du devin guérisseur dans la société

Africaine traditionnelle ”, in *La semaine Africaine* n° 1619, Brazzaville p.6-7

61. Kouyoumoutsakis G., 1983, " Produits minéraux et perles de verre utilisés dans la pharmacopée traditionnelle ", in *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, Tome 8, Brazzaville p.11-26
62. Labusquière Dr R., 1979, *Santé rurale et médecine préventive en Afrique*, Librairie Le François, Paris, 437 P.
63. Lafleur Dr., 1935, " Contribution à l'étude des croyances indigènes en ce qui concerne le pian dans la Haute –Sangha " in *Bulletin de la société de Recherche Congolaises*, 20, p. 134-139
64. *Lapika* Dimomfu, 1976, " Problématique d'une recherche en Anthropologie médicale : L'espace hospitalier africain " in *Bulletin du Groupe de Recherche sur l'Anthropologie médicale*, C I S, U N A Z A, Campus de Lubumbashi, 1, p. 1-3
- 1984, *L'Art de guérir chez les Kongo du Zaïre, discours magique ou science médicale*, Cahiers du CEDAF, 3, Bruxelles, 71p.
65. Laplatine F., *Anthropologie de la maladie. Etude ethnologique des systèmes de représentations étiologiques et thérapeutiques dans la société occidentale contemporaine*, Paris, Payot, 420p.
66. Lapeysonnie, 1988, *Médecine coloniale. Mythes et réalités*, Paris, Ed. Seghers, 310p.
67. Léhuard R., 1986, *Les Arts Batéké, (Congo-Gabon-Zaïre)*, 404p.
68. Lebigre A., 1985, " Et saigner et purger ! " in *Le Goff J. et Sournia J. L.*, Paris, Ed. du Seuil, " L'histoire " 134p. , p. 110-113
69. Lorrain J. M., 1990, *J'étais Médecin de brousse 1941-1943*, PUF, p. 48
70. Makany L. 1976, *Végétation des plateaux Teke (Congo) Brazzaville*, Collection Travaux de l'Université de Brazzaville, 301p.

71. Mankélé R., 2007, '' L'O M S Congo appelle à une étroite collaboration entre Médecine traditionnelle et conventionnelle'', in *Les dépêches de Brazzaville*, n°233, du 23 Mai 2007.
72. Mbama A. 1984, *Mouvement de guérison dans l'Eglise Evangélique du Congo*, Faculté de théologie protestante de Yaoundé, 250p.
73. Missié J. P. et Tonda J., 2006, « Les Eglises de réveil et l'imaginaire sorcellaire au Congo », *Les Eglises et la société congolaise d'aujourd'hui. Economie religieuse de la misère en société postcoloniale*, Paris, L'Harmattan.
73. Mumbaza Mwa Bawele J., 2008, '' La démarche de l'historien'' Séminaire Méthodologique, Formation doctorale Histoire et Civilisations Africaines.
74. Ndinga Mbo A. C., 2004, *Onomastique et Histoire au Congo-Brazzaville*, Paris, L'Harmattan, 228p.
- 2006, *Introduction à l'histoire des migrations au Congo-Brazzaville. Tome 2 : Les Ngala dans la cuvette Congolaise (XVII^e –XIX^e siècles)*, Paris, L'Harmattan, 214p.
- 2001, Technique et environnement. Le cas du monde Teke avant le XIX^e siècle, in *Cahier d'histoire et d'Archéologie*, Université Omar Bongo, n° 3
- 2011, '' Une Méthodologie pour la rédaction de L'histoire du Congo '' , Communication au Centenaire des pays de Mouyondzi, 12p.
75. Ngangouba M., 1976, *Recherches ethno-historiques sur le plateau koukouya*. Mémoire de maîtrise d'histoire, Université de Brazzaville , 220p.
76. Ngoïe-Ngalla D., *Les limites géographiques des grandes aires ethniques du Congo Précolonial*, Paris, Bajag-Meri, 2007

-2011, '' *L'Ancien et le Nouveau*'', en préparation, p. 2

- 1984, Réflexion sur l'expansion Bantoue à partir de l'Anthroponymie, in *Cahiers Congolais d'Anthropologie et d'Histoire*, Tome 9, p.13-18

77. Ntsiba M. et Stewart J., *Rapport de la mission effectuée dans la région sanitaire des plateaux dans le cadre de l'année internationale de l'enfant*. Brazzaville, Ministère de la Santé et des Affaires Sociales, s. d., 8p. (ronéo)

78. Obenga Th, 1980, *Pour une nouvelle histoire*, Paris, Présence Africaine, 170p.

-1973, *Introduction à la connaissance du peuple de la R P C*, Brazzaville, ONLP, 144p.

-1976, *La Cuvette Congolaise, les hommes et les structures*, Paris, Présence Africaine, 166p.

79. Ollandet J., 1981, *Les contacts Téké-Mbosi*. Thèse de doctorat d'histoire de 3^e cycle, Montpellier, Université Paul Valéry, Arts et Lettres. Langues et Sciences Humaines, 581 P.

80. Oyeri-Miazou P., 1986, *Données de base nécessaires pour la planification Sanitaire en République Populaire du Congo*. Thèse de doctorat de spécialité en économie de la santé, Université de Paris I, 308p.

81. Paulian Chr., 1975, *Le kikukuya, langue téké du Congo*. Phonologie-classes nominales, Paris, Bibliothèque de la Selaf, 204 p.

82. Revel J. et Peter J. P., 1974, '' Le corps de l'homme malade et son histoire '' , in *Le Goff J.*, dir. *Faire de l'histoire*, 3vol. Tome III, '' nouveaux objets'' Paris, Gallimard, 287p. p. 169-191

83. Rouget F., 1913, *L'Afrique Equatoriale illustrée*, Paris, Emile Larose, Librairie éditeur, 168p.

84. Sauter G., 1966, *De l'Atlantique au fleuve Congo. Une géographie du sous-peuplement. République du Congo –République Gabonaise*, Paris, La Haye, Mouton et Cie 2 vol. , 1103 p., Tome I, 582p.
85. Tonda J., 1983, *Le mal, le désordre et l'ordre social dans les systèmes sociaux lignagers d'Afrique centrale*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université des sciences sociales de Grenoble, 458 p.
86. Vansina J., 1973, *The Tio kingdom of the Middle Congo 1880-1892*. London –New-York- Toronto, Oxford University Press, 586p.
87. Vennetier P., 1964, *Les hommes et leurs activités dans le nord du Congo-Brazzaville*, Paris, ORSTOM, 297p.
- 1966, *Géographie du Congo –Brazzaville*, Paris, Gauthier Villars, 170p.

2. 3. 3 Les éléments de bibliographie d'intérêt spécifique

88. Adzou E., 1989, *Le Traitement social du corps humain chez les Küküa (Teke du Congo)*, thèse de doctorat unique, Université de Paris I, 479 p.

89. Adjanohoun E. J. et al. , 1988, *Médecine Traditionnelle et Pharmacopée : Contribution aux études ethnobotaniques et floristiques en République Populaire du Congo*, ACCT, Paris, 605p.

90. Baszanger I., 1986, '' Les maladies chroniques et leur ordre négocié '', in *Revue Française de Sociologie*, Tome XXVII, n° 1, Paris, p. 3-35

91. Baniakina J., 1982, *Inventaire des plantes médicinales de Dimoneka(Congo)*. ORSTOM, (ronéo) 1fasc. Brazzaville, 12p.

92. Bonnafé P., 1978, *Nzo lipfu : le lignage de la mort. La sorcellerie idéologique de la lutte sociale sur le plateau koukouya*, Université de Paris X, Nanterre, Laboratoire d'ethnologie, 345P.

93. Bouquet A., 1967, *Inventaire des plantes médicinales et toxiques du Congo*. Rapport ORSTOM, (ronéo), Brazzaville, Paris, 34p.

94. Bouquet A. et Jacquota A., 1967, '' Essai de géographie linguistique sur quelquesPlantes médicinales du Congo-Brazzaville '', in *Cahiers de l'ORSTOM*, Paris, Série Sciences Humaines, IV, ¾, 34p.

-1969, *Féticheurs et Médecine traditionnelle du Congo (Brazzaville)*. Mémoire ORSTOM, 36, Paris 282p.

95. Descoings B. 1963, '' Essai d'inventaire préliminaire des plantes médicinales d'Afrique Equatoriale '', in *Bulletin de l'Institut des Recherches Scientifiques au Congo*, Brazzaville, p.7-24

96. Ibalico M. 1956, '' La thérapeutique en fonction des noms '' , in *Liaison*, n° 54, Brazzaville, p. 17-21
97. Galessami-Ibombot J., 1984, '' Organisation socio-administrative de la médecine traditionnelle Congolaise '' , in *Gestions hospitalières. Gestion de santé*, 235p. p. 323-325
98. Motsara J. J., 1974, *Le développement de l'enfant dans la pensée traditionnelle Koukouya*. Mémoire d'ethno-sciologie, Université de Brazzaville (Institut Supérieur des Sciences de l'Education), 26p.
99. Sah Z., 2005, *L'évolution de la perception de la maladie chez les küküa des origines à nos jours. Contribution à l'histoire des mentalités*. Mémoire de maîtrise d'histoire, Université Marien Ngouabi de Brazzaville, 190p.
- 2005, '' Congo-Brazzaville : une troisième voie est –elle possible ? Jeunes entre tradition et modernité '' , in *Revue Franco-Jeunes, Espace des jeunes des pays Francophones*, n° 22, p. 18-19.

3. Sources de l'Internet

1. Les acteurs de la médecine traditionnelle, <http://www.aip.ci/index> consultée le 30 Septembre 2009.
2. 25^{ème} journée Africaine de la médecine traditionnelle, <http://www.afro.who.int/en...> « Recherche et développement des médicaments issus de la médecine traditionnelle », consultée le 5 Septembre 2011.
3. Terrain de la recherche, <http://www.recherche.gouv.fr/jeuncher.htm> , consulté le 10 Septembre 2011.
4. La sauvegarde des plantes médicinales, <http://www.observateur.cd/index.Ph>, Consultée le 10 Septembre 2011.
5. La médecine traditionnelle constitue de nos jours une alternative crédible..., <http://www.lesahel.org/index.php> . . . consulté le 12 Septembre 2011.
6. La prise en charge des malades par la médecine traditionnelle, <http://news.abidjan.net/h/409234.html>, consultée le le 12 Septembre 2011.
7. Les vertus d'une plante médicinale : le tabac ou l'usage du tabac par les indiens, http://agora.qc.ca/e_cyclopedie/index.nsf
8. Recherche en médecine traditionnelle Africaine. <http://www.cesbc.org/rd-congo/textes/thesa-rdc.pdt>, consultée le 16 Juillet 2009.

Liste des photographies

Photo 1: savane küküa à Lékana-mbiri, <i>cliché Sah 2010</i>	44
Photo 2 : savane küküa. <i>cliché Sah 2010</i>	44
Photo3 Habitat küküa à Lékana –mbiri. <i>Cliché Sah 2010</i>	63
Photo 4 : Un village küküa à Lékana-mbiri. <i>Cliché Sah 2010</i>	62
Photo 5 : Les grillons, une denrée très prisée des küküa. Cliché Sah, 2007	79
Photo 6 : un devin en activité, cliché Sah. 2007	88
Photo 7 : un ngaa soignant les vertiges d’un patient.....	88
Photo 8 : danse des <i>nganga</i> lors d’ un carnaval à Brazzaville, cliché Sah, 2009.....	117
Photo 9 : danse rituel d’initiation de jeunes filles. cliché Sah, 2007.....	117
Photo 10 : Le matériel rituel : les principaux éléments viennent du règne animal, végétal et minéral ; cliché Sah, 2009	166
Photo 11 : Le sel dit <i>mungua ba sindzi</i>	166
Photo 12 : Les éléments du règne animal. Cliché Sah, 2009	166
Photo 13 : matériel rituel composant le <i>mfura</i> , gibecière du <i>ngaa</i> . <i>Cliché Sah, 2009</i>	166
Photo 14 : , matériel rituel. Os de divers animaux,; Cliché Sah, 2009.....	166
Photo 15 : noix de kolas, ; Cliché Sah, 2010.....	166
Photo 16. une plante médicinale, : le <i>mubuobuo</i>	198
Photo 17: une plante médicinale: le Lississaki, <i>Cypérus articulatus</i> . <i>Cliché Sah, 2011</i>	198
Photo 18 : mabuku à Lékana, réservoir de plantes médicinales	207
Photo 19: opération de cueillette de simples sur le plateau de Mbé. . Cliché Sah, 2010.	207
Photo 20 : Jeunes noix de palme utilisés dans la pharmacopée teke- küküa. Cliché Sah, 2011	207
Photo 21 2 écorces : le <i>mulolo</i> et le <i>mumpoko</i> . Cliché Sah, 2007 ;	207
Photo 22 : feuilles séchées de <i>kilolo</i> et tige de <i>mutunu</i> , zingibéracée. Cliché Sah, 2007	207
Photo 23 : antenne de médecine traditionnelle dans un CSI	207

Liste des tableaux

Tableau 1 : Liste des adjectifs numéraux par groupe de 1 à 10.	38
Tableau 2 : Terminologie de l'anatomie du corps humain.....	39
Tableau 3 : Les engins de pêche.....	40
Tableau 4 : Agriculture	40
Tableau 5 : l'élevage	40
Tableau 6 : La forge	41
Tableau 7 : Autres terminologies	41
Tableau 8 : récapitulatif de la répartition des tradipraticiens au Congo.....	309
Tableau 9 : Tableaux des Enquêtes orales et des informateurs	321

Liste des figures

Figure 1 : le sous groupe küküa dans l'espace teke.....	31.
Figure 2 : localisation de la région d'étude : le Plateau küküa.....	32
Figure 3 : répartition de la population küküa dans les dix zones du plateau.....	32
Figure 4 : Schéma du groupe de filiation matrilineaire.....	47
Figure 5 : diagramme 1 : nomenclature de parenté des Küküa(en terme de référence).....	55
Figure 6 : diagramme 2 : nomenclature de la parenté küküa(génération d'EGO)	56
Figure 7 : l'être de l'homme dans le système de santé küküa	106
Figure 8 : les éléments du Kui Source E .O n° 5 avec Linlindoko à Lékana, présentation par lui des éléments du Kui.	147

Glossaire des principaux termes Teke-Küküa utilisés

1. Vocabulaire du domaine naturel et supra naturel

Bu ngaa : l'activité du *ngaa*

Buti : fétiche

Dzami : Dieu, être Suprême, créateur du ciel et de la terre

Itsua : possession

Kia lilibvè : le heurt d'un obstacle du bon pied, du pied droit en présage

Kia lilibi : le heurt d'un obstacle du pied gauche comme mauvais signe

Kidzuli : le revenant, esprit rendu méchant

Kissila mikui : tourner l'esprit contre

Kikuru nuru : se protéger

Kipa ntsèkè : rite de sorti de l'enfant

Kitsue : transe

L'àami : l'existence, longue vie

Mikui : les esprits d'ancêtres morts

Man, buolo : la mère des jumeaux

Mpani : la puissance

Mutere : rite de dévoilement du sorcier

Muswuaki : cérémonie de purification avec aspersion d'eau

Mwana muswaki : enfant né après un traitement à l'eau lustrale à un *mukuù*

Mukoo : le Roi

Mukwua : oracle

Mulii : la paix

Mupfu : le diable

Mukuù : réunion du groupe lignager

Makaa : les amulettes

Muloki : le sorcier

Nkwe-Mbali : grande divinité des pays teke

Nkira : le sacré, l'esprit chtonien

Ncobi : coffret

Ngaa : guérisseur, thérapeute

Ngaabiu : devin

Ngambou : nom du premier né des jumeaux

Ngampika : nom du deuxième né des jumeaux

Nganfoura : nom d'un enfant né après les jumeaux

Ngantsèlè : enfant né par le siège

Nga : *suku* : divinité des pays küküa

Nzimi : griot

Nzoli : rêve

Nzunu : albinos d'où vient Ngandzounou

Nsoki : la jalousie haineuse

Tarà mbuolo : le père des jumeaux

Umbvini : rite de vengeance

2. La santé et les rites

Bilok' bi nkènè : ordonnance

Kikièlè mubielè : garde malade

Makila : le sang

Malwa : la maladie

Maberu : médecin généraliste, devins, guérisseurs et mânes du groupe

Mièmé : poudre médicamenteuse obtenue généralement à partir d'écorces séchées et moulues

Mpolo : santé et bien-être

Mpe a ton : l'agonisant

Mpfuna mwuon : placenta

Mubièlè : le malade alité

Ngà : là : les menstrues

Ngà : nzu : gynécologue

Ngà : lwua : rebouteux

Ngalwa : habitué de maladie

3. Techniques agricoles et environnement

Bapaie : criquets

Bapè : termites

Bibuomo : petits champs d'arachide sur sols fertils

Bipa : grands champs d'arachide

Ma mvuma : butte écobouée

Kidja : forêt

Kiboumo : petite butte carrée dans un champ d'arachide

Kimbuli : lion, *mbuluen* des Bembe

Kiwuku : crapaud

Linkulu : oseille

Mba : feu

Mabvuma : champs de buttes écoboués

Mandzara : champs de courges et de maniocs

Maba : palmiers

Mandzu ù : remèdes

Mali : vin

Maàli : huile

Matsui : feuilles

Mbon : le python

Mburù : graines

Mampiri : maquillage corporel à base d'ocre

Mpakaà : buffle

Ngadu : caïman

Ngolo : silure

Ngunu : champ des hommes en forêt

Nguion : sauge sauvage

Nkuku : péroquet

Ntaà : courges

Ntali : serpent

Nzoko : éléphant

Nzuli : chat

Unkala : billon court, *maàla* des Bembe

Umbana : savane

Yalà : dépotoir

Yulunkuï : caméléon

4- calendrier

Budzuka : premier jour de la semaine Teke

Bukzobi : deuxième jour de la semaine Teke

Mukila : troisième jour de la semaine Teke

Mpika, onsara (Nkwe-Mbali) : quatrième jour de la semaine teke

Mvula ntsomi : période de Septembre à Décembre

Mwan : petite saison sèche, de Janvier à Février

Ndouolo : grande saison des pluies Mars-Avril-Mai

Untsa ou kissu : saison sèche

5. pouvoir

Ambiala : celui qui est investi d'un pouvoir

Mpfumu : chef

Mpfumu a ntsie : seigneurs de la terre

Mpfumu a yulu : seigneurs du ciel

Mpu : pouvoir

Index

A

administration Française, 261

Adzou Emmanuel, 23

Afrique, V, 7, 12, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 25, 39, 105, 109, 112, 158, 191, 209, 265, 272, 281, 283, 290, 293, 302, 305, 308, 311, 322, 323, 338, 339, 340, 341, 342, 343, 345, 346, 348, 349, 351

Agnès Lacau Saint Guily, historien de l'Art Français, 157

Akana, un des villages küküa, 11, 35, 73

Akolo, un des villages küküa, 35, 36, 105, 156, 265, 267, 275, 327, 329, 330, 333

Albert Sarraut, 263, 267

Amadou Hampaté Ba, 82, 339

Angiémé, 73

ankinaya nguelabok', thérapeute, 316

Anne – Marie Brissebarre, ethnologue Français, 159, 160

Ansa Marguerite, 316

Anthroponymes, 39, 169, 171, 173, 174, 175, 176, 177, 181

Archives Nationales, 14, 20, 21, 335

B

Bantu, IV, 7, 8, 16, 17, 37, 82, 326, 330

Bastiani, économiste, 21, 340

Bembe, 39, 40, 41, 42, 50, 72, 218, 225, 228, 232, 233, 239, 240, 326

Bernard Guillot, géographe, 35, 154

Bertin Ngoulamiélé, 151, 152

Bila Grégoire, thérapeute, 301, 316

Birago Diop, 188

Bongo, peuples autochtones de la vallée du Niari, 130, 131, 327,
329

Bouenza, un des départements du Congo 4, 6, 313

Bouquet, sociologue et botaniste Français, 191, 193, 194, 204, 209, 272

Brazzaville, IV, 3, 6, 10, 12, 13, 14, 19, 20, 21, 23, 24, 38, 53, 60, 63, 65, 100,
119, 165, 166, 167, 191, 245, 266, 294, 295, 308, 313, 325, 326, 327, 328,
329, 330, 331, 332, 333, 334, 335, 338, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 349,
350

Bruno Pinçon, 74

Brunschwig Henri, 19

C

centres de santé intégré, 298

cérémonie rituelle, 116, 131

charlatans, 316

Charles Chauvin, 247

Charles Dechavanes, 19

chrétien, 273, 274, 275

christianisme, 160, 261, 275

Clements, 94

colonisation, 7, 23, 261, 262, 265, 267, 319, 328, 330

Côte Kinata, 274

Congo, IV, VI, 1, 3, 5, 6, 11, 12, 14, 15, 17, 19, 20, 21, 23, 32, 35, 36, 37, 38,
43, 53, 60, 65, 67, 73, 132, 140, 151, 157, 161, 167, 173, 174, 177, 179,
191, 202, 209, 245, 261, 267, 268, 272, 274, 276, 283, 291, 293, 298, 308,

309, 312, 313, 314, 316, 317, 322, 323, 324, 335,343, 344, 345, 346, 347,
348, 349, 350

Côte-d'Ivoire, 288

Crapuchet, 21

Cureau, 16, 77

Cuvette Congolaise, 106

D

D'Almeida, 15, 272

De Brazza, 19, 36

devin, 16, 60, 87, 89, 93, 94, 95, 118, 120, 121, 122, 125, 128, 137, 140, 150,
152, 154, 181, 327, 332, 345, 357

diboka, 131, 132, 133, 138, 330

Dieudonné Senan, 263

dispensaire, 273, 289, 332

divination, 44, 94, 120, 121, 122, 123, 153, 244, 301, 321, 327, 332, 333

Djambala, 3, 4, 10, 11, 14, 20, 21, 22, 39, 129, 161, 162, 245, 246, 250, 326,
327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 336

docteur Mavie, 299

docteur Rey Mankélé, 308

Dolisie, 38, 332

Dr Aujoulat,, 14

E

Ebiatsa-Hopiel-Opiel, 83,183,186

écobuage, 71, 72, 88

écosystème, 74, 77

Eglise Evangélique, 315

églises indépendantes, 313

Egypte, 159

EHESS, 12, 274
Enku, un des villages küküa, 35, 270
Eric De Rosny, 118, 129, 135, 158, 301, 315
esprits chtoniens, 82, 83, 85, 92, 315
Etats Unis d'Amérique, 314
Europe, 117
Européenne, 67, 79, 141, 261
Ewani François, 15

F

faune, 171, 174, 319
fétichisme, 272, 274
forces occultes, 62, 253
Fournier, 276
France, 3, 12, 15, 261, 268
François Laplatine, 16
Friedmann, 15

G

Gabon, 5, 12, 15, 19, 37, 140, 345
Gampaka-Likibi, 24
Georges Okouya, 38
groupe lignager, 46, 47, 50, 51, 52, 77, 85, 96, 110, 123, 125, 126, 147, 169,
179, 180, 187
guérison, 2, 11, 15, 17, 54, 88, 100, 108, 110, 124, 133, 137, 141, 142, 144,
145, 150, 151, 152, 165, 169, 191, 195, 198, 252, 256, 272, 291, 301, 305,
311, 314, 315, 322, 328, 347
guérisseurs, 15, 81, 117, 125, 155, 156, 161, 170, 202, 253, 263, 272, 297,
298, 299, 300, 304, 305, 306, 311, 314, 315, 316, 322, 334, 344, 357
Gutthrie, 37

H

hôpital, 22, 273, 291, 301, 321, 322

I

Ignace, thérapeute, 129

incantations, 43, 61, 95, 126, 150, 152, 195

indigènes, 263, 264, 276, 283, 287

infrastructure sanitaire, 292, 324

J

J. R. Mokaka, 84, 87

Jamot, 18, 266, 282, 283, 284, 286

Jean Charles Sournia, 16

Jean Marc Ela, 263

Jean –Marie Lorrain, 286

John Mbiti, 304

K

Kébara, un des villages küküa, 11, 73, 265, 327, 328, 334

Kinshasa, RDC, III, 11, 12, 82, 100, 340

kongo, 2, 5, 73, 167, 170, 173, 174, 194, 206, 214, 217, 220, 235, 236, 239,
295

Koumabila Abougawe, 16

koyo, un des sous groupes ngala, 64, 243, 245

küküa, un des sous groupe

teke, VI, VIII, 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 15, 17, 18, 19, 20, 23, 27, 30, 31, 32, 32,

33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45, 46, 50, 51, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 59, 60, 61, 62, 64,

66, 67, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 92, 93, 94,

95, 97, 99, 102, 104, 105, 106, 108, 109, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120,

121,125,126,129,132,136,138,137,138,139,140,141,142,143,144,145,146,
155,156,159,161,166,169,171,173,181,182,183,185,186,190,192,197,206,
209,211,230,232,244,250,252,253,254,256,257,259,261,262,263,266,267,
269,271,272,273,274,275,277,278,279,280,281,289,290,291,292,293,294,
296,297,299,300,301,305,310,311,312,316,319,320,321,322,323,324,325,
326,327,328,329,330,332,333,334,349,350,352,354,356,371,372

L

L'administration coloniale, 261

L'Eglise chrétienne, 274

l'épilepsie, 244, 248, 249, 291, 299, 302, 303, 321, 330

l'Evangile, 275

Lagué, un des villages küküa, 11, 35, 44, 196, 261, 265, 268, 275, 327, 333

Lapeysonnie, 18, 284

latex d'euphorbiacées., 204

Laurent Ngouolali, 24

Léhuard Raoul, 15

Lékana, 11, 14, 21, 22, 23, 35, 38, 45, 73, 103, 111, 121, 144, 147, 151, 188,
191, 193, 210, 251, 261, 263, 264, 265, 266, 268, 269, 275, 289, 295, 299,
300, 310, 312, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 336

Lékoumou, un des départements du Congo, 4, 5, 313

Léon Guiral, 19

Les sœurs de la Sainte famille d'Amiens, 268

Lesley Bremness, 17

Libaku, thérapeute, 151

libations, 95, 159, 160

Loango, 73, 132, 133

M

maladie, 1, 2, 8, 11, 16, 18, 21, 23, 27, 51, 52, 54, 77, 79, 81, 84, 85, 86, 91, 92, 93, 94, 96, 97, 106, 109, 110, 111, 113, 115, 116, 118, 120, 121, 122, 123, 124, 125, 130, 131, 133, 137, 140, 142, 144, 150, 151, 152, 169, 170, 176, 184, 191, 193, 197, 198, 245, 249, 251, 253, 258, 266, 271, 284, 286, 291, 297, 298, 300, 302, 303, 304, 311, 320, 321, 322, 323, 335, 344

maladies infantiles, 113, 117, 166, 305, 331

Mangèle, un des villages küküa, 73

Mansaa, thérapeute, 317

Marcel Ibalico, 24, 350

Marie Claude Dupré, 74

Jean-Marie Gamfoum, 74

mbongui, 131, 132

Mbosi, sous groupe Ngala, 11, 15, 62, 74, 167, 221, 225, 239, 311, 332, 333

médecin, 1, 7, 15, 88, 117, 118, 124, 169, 170, 272, 281, 282, 283, 285, 286, 290, 292, 297, 320, 321, 322, 324

médecine coloniale, 278, 279, 288

médecine moderne, 106, 244, 261, 278, 279, 289, 290, 291, 292, 297, 301, 308, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 327, 332

médecine traditionnelle, 1, 2, 12, 14, 25, 109, 261, 271, 272, 273, 278, 289, 291, 297, 298, 299, 305, 308, 309, 311, 312, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 329, 333, 352

Mfoa, quartier I de Lékana, 22, 73, 147, 308, 324

Michel Ngangouba, 23

mission catholique Sainte Thérèse, 263, 264

missionnaire spiritain, 270

Missié Jean-Pierre, Sociologue Congolais, 98

missionnaires, 264, 270, 271, 272, 273, 274, 275, 277, 278, 319, 320
missions religieuses Catholiques, 261
modernité, 27, 253, 259, 280, 290, 316, 317, 324
Mont Amaya Mokiti, 37
Mubié, 35, 43, 44, 47, 58, 59, 64, 65, 66, 67, 68, 156, 262, 330, 331
Mulago –Gwa, 82

N

Ndinga Mbo Abraham Constant, Historien Congolais, 15, 23, 43, 74, 141, 179, 245, 338
ngaa, le thérapeute, le devin, VII, 7, 81, 88, 93, 94, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 121, 122, 124, 126, 127, 128, 129, 130, 131, 134, 137, 140, 143, 146, 147, 150, 154, 165, 170, 172, 173, 176, 190, 191, 198, 194, 194, 195, 196, 201, 204, 205, 206, 208, 211, 233, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 257, 262, 271, 273, 275, 279, 299, 301, 302, 303, 306, 307, 308, 310, 311, 313, 315, 316, 332, 352, 355, 372
Ngala, un des grands groupes ethniques du Congo, VI, 2, 12, 73, 74, 245, 347
Ngambou Jean-Bosco, 317
Ngoïe –Ngalla, Historien Congolais, III, 8, 39, 72, 177, 289
Ngouloukila, un des villages küküa, 11, 73, 265
Ngunu, 79, 172, 173, 174, 175, 177, 178, 179
Niari, un des départements du Congo, 6, 66, 133, 313
Nosographie, 92, 111, 333
Ntchoumou, un des villages küküa, 66, 73
Ntsékapika, un des villages küküa, 35

O

Obala, un des villages küküa, 35

Ognali, un des villages küküa, 35

Obenga Théophile, 16, 82, 106, 109

Olivier Dapper, 18

Ollandet Jérôme, Historien Congolais, 15

OMS, 2, 298, 308, 309, 312, 317

Ontourou, un des villages küküa, 35

Otsalaka, un des villages küküa, 35

P

paludisme, 77, 112, 214, 223, 249

Pascal Ovouo, devin, 316

pathologies, 15, 17, 77, 112, 117, 143, 151, 169, 202, 244, 247, 261, 299, 305,
320

Paul Mercier, 120

Penelope Ody, 17

père De Chadirac, 267, 268, 275

Père Hegba, 15

père Jean Ernoult, 267, 268

père Roger Vallee, 268

pharmacopée, 44, 115, 196, 209, 210, 244, 271, 319, 329, 339, 345

pharmacopée congolaise, 209

pharmacopée küküa, 244

Pierre Bonnafé, 20, 38, 52, 53, 58, 65, 68, 141

Pierre Saulnier, 17

Placide Tempels, 17

plantes médicinales, 11, 43, 44, 190, 193, 195, 196, 197, 207, 209, 210, 211
309, 312, 326, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 342, 351, 352

plateau küküa, 3, 4, 10, 19, 23, 24, 32, 34, 36, 37, 38, 53, 70, 73, 112, 113,
144, 161, 166, 261, 262, 263, 265, 266, 267, 269,271, 277, 278, 291, 292,
293, 294, 295, 296, 297, 310, 312, 327, 334

Pointe –Noire, 38

Pool, 105, 174, 313

président Massamba Débat, 269

protocole thérapeutique, 81

Pygmées, 6, 7,8,11, 24, 43,44

R

raphia, 4, 65, 74, 122, 134, 147, 166, 194, 239, 253

René Chenu, 17

René Labusquiere, 18

Révérend père Henri Ernest, 277

royaume de Makoko, 47

S

Sandberg, 209

Santé, V, 11, 14, 18, 20, 21, 283, 312, 318, 323, 336, 347

santé publique, 14, 18, 308, 318, 323

Sauter Gilles,Géographe Français, 20

seigneurs de la terre, 64, 65, 66, 67, 68, 69

seigneurs du ciel, 58, 64, 65, 66, 67, 68, 69

société africaine, 15, 16,109

Sœur Marie –André du S. C, 305

sorcellerie, 20, 51, 52, 53, 54, 62, 65, 67, 69, 81, 95, 97, 100, 124, 137, 204,
274, 321, 342

sorciers, 53, 54, 85, 94, 97, 140, 181, 197

Stanley-pool, 5

structures sanitaires, 263, 289

sundi, un des sous groupes kongo,175

Suo,un des villages küküa, 35

Sylvain Ngoulou, 74

T

Tège,un des sous groupes teke, 5, 37, 64

teke,un des grands groupes ethniques du Congo, 1, 3, 4, 5, 12,19,27, 34, 37, 38, 39, 54, 61, 66, 73, 79, 86, 87, 88, 91, 106, 115, 117, 136, 140, 141, 152, 159, 161, 165, 167, 169, 171, 176, 178, 184,186, 194, 197, 200, 219, 224, 233, 239, 242, 274, 311, 319, 320, 321, 326, 327, 328, 329, 333, 334, 357
Teke, I, VI,1,4, 5,11, 12, 15, 19, 23, 24, 39, 41, 42,43, 44,54, 60, 72, 83,84, 86,91,99,105,117,120,132,136,138,141,142,151,166,177,189,194, 225, 243, 252,319,330,331,334, 346, 347, 350,356

Tonda Joseph, Sociologue Congolais,16

tradipraticiens, 15, 22, 294, 299, 308, 309, 311, 312, 313, 317, 318

tradition, 2, 3, 7, 10, 12, 38, 84, 104, 106, 144, 156, 187, 262, 270, 274, 289, 316, 327

Trypanosomiase, 21, 335

Tsama,un des villages küküa, 35

tswa, Peuples autochtones du Congo,5, 43, 44, 195, 196, 311, 312, 327, 330

V

Vansina Jan, 17

VIH/SIDA, 245 299

Vili,un des sous groupes kongo, 132, 230

W

Wagner Alain, 16

Y

Youlakuya, un des villages küküa, 35

Z

Zéphirin Sah, 24

Table des matières

Dédicace.....	II
Remerciements.....	III
Abréviations et sigles.....	VI
Conventions orthographiques.....	VII
INTRODUCTION GENERALE.....	1
I-DEFINITION DU SUJET.....	1
II-PROBLEMATIQUE.....	7
III- METHODOLOGIE.....	10
1. Les sources orales.....	10
2-Les sources écrites.....	13
IV-Plan de l'étude.....	27
PREMIERE PARTIE LE PAYS ET SES HABITANTS.....	28
CHAPITRE I : LE PAYS ET LES HOMMES.....	33
I- LE PAYS.....	33
II-LES HOMMES.....	36
1-Les Bantu.....	36
2. Les Pygmées, <i>Tswa</i>	42
CHAPITRE II SYSTEME DE PARENTE ET ORGANISATION SOCIALE.....	45
I. Le système de parenté Küküa.....	45
II-ORGANISATION SOCIALE.....	59
1-L'habitat küküa.....	59
2-La vie politique.....	63
2. 1. Les seigneurs de la terre, mpfumu a ntsie.....	63
2-2 Les seigneurs du ciel, mpfumu a yulu.....	67
3. La vie économique.....	69
3. 1. Le calendrier küküa.....	69
3. 2. Le régime des activités.....	70
III. La vision du cosmos chez les Küküa.....	80
Conclusion partielle.....	87

DEUXIEME PARTIE PERCEPTION DE LA MALADIE DANS LA SOCIETE KÜKÜA89

CHAPITRE III CONCEPTION ET INTERPRETATION DE LA MALADIE CHEZ LES KÜKÜA.....91

I. définition.....	91
II. les causes de la maladie chez les Küküa.....	93
1. La punition des esprits des ancêtres	94
2. Les sorciers.....	96
III-Le système de santé Küküa.....	101
1. L'être de l'homme dans le système de santé Küküa	101
1. 1. Le suivi médical de l'évolution de l'individu	101
1. 2. L'initiation.....	102
IV-Nosographie des Küküa.....	109
1-Les maladies endémiques	110
2. les épidémies <i>malwa ma:kifula</i> ou maladie du vent.....	111

CHAPITRE IV LE NGAA DANS LA SOCIETE TEKE ET LA SCIENCE DES SIMPLES 113

I. L'Art du <i>Ngaa</i>	113
1. Comment devient-on <i>Ngaa</i> ?.....	113
2. Les Catégories de <i>Ngaa</i>	115
II. La divination.....	118
III. Les rituels dans l'univers des <i>ngaa</i>	123
IV-L'Art de guérir des Küküa.....	139
1-De la prévention des maladies	139
2. Les anciennes techniques de guérison chez les Küküa	140
V. Croyances et mentalités liées aux maladies et à la santé.....	143
1. Les rites de guérison.....	143
1. 1. Les rites propitiatoires	144
1.2. Les rites expiatoires.....	151
1.3. Le matériel rituel	154
2. Anthroponymes ayant lien avec la santé, la maladie et le sacré chez les Teke-Küküa ..	167
2. 1. Anthroponymes ayant lien avec les maladies.....	167
2.2 Anthroponymes tirées de la nature.....	169
2.2.1. Les Anthroponymes ayant lien avec la faune.....	169
2. 2. 3. Les anthroponymes ayant lien avec la flore	172
3. Les Anthroponymes traduisant le sacré.....	175

4. Les Anthroponymes ayant lien avec la mort, le malheur et la pauvreté.....	179
VI. La mort et les rites funéraires.....	181
VII. les simples et leur utilisation chez les Küküa	188
1. La cueillette des plantes médicinales	188
2. La cueillette règlementée	191
3. Différents modes d'administration des produits	200
4. Les plantes et leurs vertus médicales appliquées à la thérapeutique	206
5. Les interdits alimentaires	244
CONCLUSION PARTIELLE.....	254
TROISIEME PARTIE : LA MEDECINE KÜKÜA FACE A LA MODERNITE	256
CHAPITRE V : LA MEDECINE KÜKÜA FACE A LA COLONISATION EUROPEENNE ET AU CHRISTIANISME	258
I. La Présence coloniale sur le plateau Küküa.....	258
1. Œuvres médicales.....	260
2. Œuvres éducatives.....	264
II-La Médecine Küküa persécutée	268
III-Les küküa et la Thérapie coloniale	276
1-La médecine coloniale.....	276
2. les temps nouveaux : cohabitation de la médecine traditionnelle avec la médecine moderne	286
3.1 Les manifestations de l'épidémie	290
3.2. Lutte contre l'épidémie	291
CHAPITRE VI : L' APPORT DE LA MEDECINE KÜKÜA AU SYSTEME DE SANTE CONGOLAIS.....	293
I. La fonction sociale de la médecine traditionnelle küküa	293
II-Les interférences des prophètes guérisseurs.....	309
CONCLUSION PARTIELLE	314
Sources et éléments de bibliographie.....	321
I-Les sources	321
1. Les sources orales.....	321
2-Les sources écrites	332
2. 1. Les Archives.....	332
2. 1. 1 Les Archives Nationales du Congo à Brazzaville	332
2. 1. 2 Les Archives du Ministère de la Santé et des Affaires Sociales	333
2. 1. 3 Les Archives Régionales.....	333

Les éléments de bibliographie.....	334
2. 2. 1 Ouvrages de méthodologie.....	334
2. 3. 3 Les éléments de bibliographie d'intérêt spécifique.....	346
3. Sources de l'Internet.....	348
Liste des photographies.....	349
Glossaire des principaux termes Teke-Küküa utilisés.....	352
Index.....	357
Table des matières.....	369

Résumé de la thèse



La présente thèse s'inscrit dans l'histoire des mentalités. Elle ambitionne d'aller au cœur de la perception de la maladie dans la société traditionnelle küküa et de montrer comment on s'y prenait pour soigner le corps malade. Le souci de la bonne santé avait conduit les teke à capitaliser des connaissances impressionnantes de leur environnement naturel duquel ils tiraient tout pour soigner. Cette recherche décrit le pays des küküa, sa population, son système de représentation et de pratiques, traite de la perception de la maladie chez cette population, analyse le rôle central du *ngaa*, souligne la confrontation de l'ancien et du nouveau dans la pratique médicale.

Elle examine la situation de la médecine küküa persécutée et l'apport de cette médecine au système congolais de santé

Mots clés : *Médecine traditionnelle, société, Teke, Ngala, Kongo, küküa, guérisseur, médecin, pygmées, médecine moderne, prophètes guérisseurs, simples, divination, devins, colonisation Européenne, missionnaires.*

Abstract

The present thesis appears in the history of mentalities. It strives to go to the heart of the perception of the illness in the society traditional küküa and how one took itself of it to take care of the sick body to show. The worry of the good health had driven the teke to capitalize knowledge impressive of their natural environment of which they pulled all to take care of. This research describes the country of the küküa, its population, its system of representation and practices, bill of the perception of the confrontation of the old and the new in the medical practice.

It examines the situation of medicine küküa persecuted and the contribution of this medicine to the Congolese system of health.

Key words: *Traditional medicine, society, Teke, Ngala, Kongo, küküa, healer, physician, pygmy, modern medicine, prophets healers, simple, divination, devins, colonization European, missionary.*