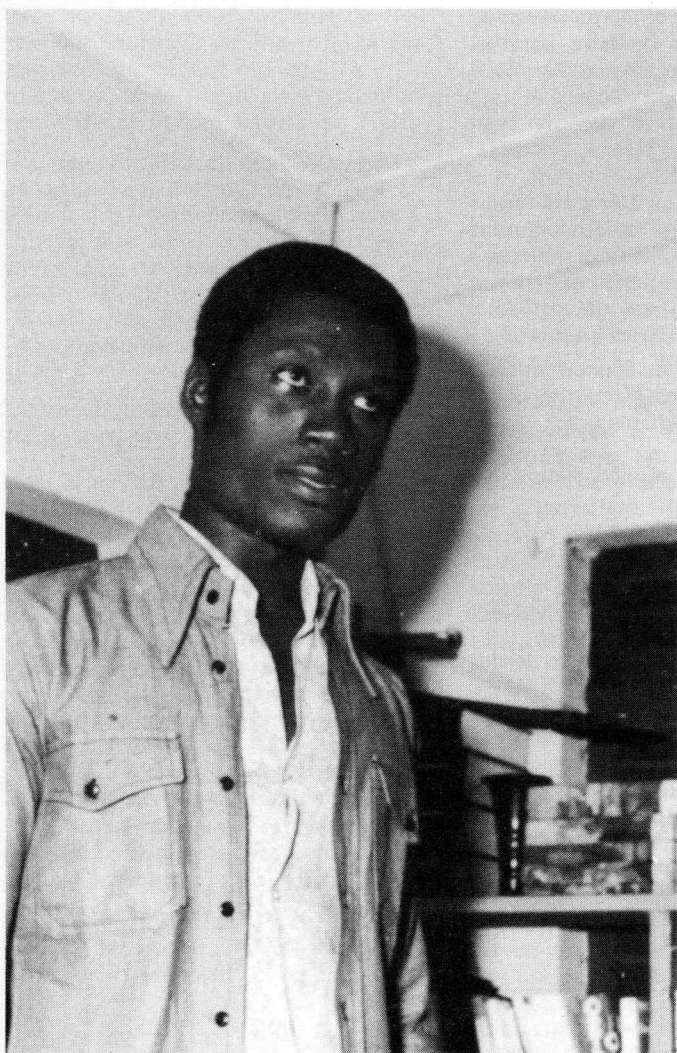


EN DIRECT...

... du Togo

entretien avec Senouvo Agbota Zinsou



Senouvo Agbota Zinsou, écrivain, metteur en scène, a reçu en 1972 pour « On joue la comédie », le premier prix du concours théâtral interafricain organisé chaque année par Radio-France. Sa pièce a été présentée avec grand succès au dernier Festival de Lagos.

des spectacles traditionnels à « On joue la comédie »

Il me semble qu'on assiste en ce moment au Togo à un tournant en matière de spectacle ; pouvez-vous tout d'abord nous parler du spectacle traditionnel dont les exécutants et les participants ont des rôles déterminés, le code n'excluant toutefois pas la spontanéité.

A mon avis, il existe en gros deux catégories de spectacles traditionnels et à chacune de ces catégories correspond un code de participation plus ou moins précis suivant le cas. Il y a d'abord les séances de tam-tam ordinaire. Pour ces séances, le code de participation peut se lire tout de suite dans la disposition et l'utilisation de l'espace. Cet espace est le plus souvent un cercle. A l'intérieur, évoluent ceux que l'on peut appeler les exécutants, c'est-à-dire les danseurs et parfois pour certains types de spectacles, les batteurs et autres musiciens qui les suivent de près. Il semble que plus les musiciens sont proches des danseurs, plus ceux-ci sont exaltés.

Sur le cercle même se tiennent assis ou debout les participants de « premier degré ». Ce sont les membres du groupe (ethnique ou autre) qui organisent le tam-tam. A l'extérieur du cercle, il y a les spectateurs ou participants de « second degré ». Généralement ils n'appartiennent pas au groupe.

Les barrières entre les exécutants et les participants de premier degré sont assez faibles : quand les exécutants ont assez dansé, normalement à la fin d'un morceau ou d'un rythme, ils reviennent prendre place parmi les participants et inversement les participants de premier degré peuvent entrer dans le cercle et exécuter les mouvements, soit quand ils sont sollicités, soit spontanément. Les autres signes qui identifient exécutants et participants de premier degré sont : le costume (ils sont tous en costume de danse qui peut être un uniforme), les accessoires de danse dont la plupart des tam-tam du sud du Togo, les hommes jouent des sonnailles appelés *aya*

ou **assogoe**, tandis que les femmes agitent des mouchoirs blancs.

Au sein même du groupe des participants, une autre structure définit les fonctions : il y a le meneur de jeu qui détient un fouet en queue de cheval (**sossi** en mina), deux ou trois meneurs des chœurs, les « virtuoses » (**atchando-vi** ou **atchando-to** en mina) qui eux (ou elles car il s'agit souvent de jeunes filles) ne se font voir que pendant un moment précis de la séance et exécutent des mouvements plus élaborés, réglés d'après une chorégraphie précise et enfin le chanteur soliste ou griot (en mina **hasino**). Ce sont les accessoires et le costume qui distinguent donc ces différents exécutants. La barrière entre les participants de premier degré et les spectateurs est un peu plus matérielle, mais n'exclut toujours pas la participation. Comme je l'ai dit, les spectateurs n'appartiennent généralement pas au groupe, ils ne sont pas en costume de danse, n'ont pas d'accessoires et quelquefois une barrière matérielle, faite de cordon, clôturant l'espace de jeu, les sépare des participants de premier degré. Cependant, ces spectateurs participent au jeu, en envoyant leur « bravo » aux danseurs, en leur apportant parfois à l'intérieur même du cercle des pagnes, des pièces de monnaie ou même des billets qu'ils leur collent sur le front (signe de félicitation et d'amitié). Évidemment les pagnes sont rendus après, mais pas l'argent ! Quelquefois, la participation des spectateurs arrive à un tel degré d'intensité qu'ils peuvent chanter en même temps que les membres du groupe et même entrer dans le cercle pour danser avec eux.

Et l'autre catégorie de spectacle traditionnel ?

La seconde catégorie concerne des danses sérieuses qui régissent d'après un certain nombre de rites, les mouvements, l'évolution chorégraphique, la disposition et l'utilisation de l'espace, les différents rythmes, les chansons... Tous ces éléments constituent les éléments significatifs d'un langage rituel. Il faut parfois pour le comprendre être initié. Les costumes et les accessoires de ces danses sont également sacrés et les initiés, eux-mêmes, ne les portent qu'à un moment précis dans une fonction déterminée par les rites. La plupart de ces danses sont celles liées à la pratique religieuse dans les couvents ou aux rites initiatiques de différentes ethnies comme la danse Adifo des Adangbé du sud du Togo et la danse Bankosiek des Gourma de la région de Dapaon.

Y a-t-il encore participation dans ce genre de spectacle ?

Là, la participation des non-initiés se situe à différents degrés. Ce degré peut être nul aux phases de la cérémonie qui requièrent le secret total ; il peut être permis au public de voir, mais pas de toucher les danseurs. On ne peut pas avoir de communication physique avec eux. On peut éventuellement toucher, mais sans chanter, etc. Généralement la règle semble être : le non-initié n'est pas autorisé à danser avec les initiés. Un certain nombre de mythes entourent généralement les danses rituelles, que le public averti peut lire à travers la décoration des costumes, des accoutrements, etc. C'est le cas par exemple de la danse des masques « guèlédè » que l'on peut observer aussi bien au Nigeria que dans la région de



Kambolé au Togo : la forme, la décoration du masque indique au public s'il s'agit du guèlédè mâle ou du guèlédè femelle. Le guèlédè porte souvent un plateau sculpté supportant des personnages humains et animaux, des armes, des outils dont l'ensemble compose une phrase plastique. La signification de cette phrase est souvent un slogan magique, une mise en garde aux adversaires qui seraient tentés de troubler la fête des guèlédè, etc.



Pourriez-vous maintenant nous parler des formes de spectacles populaires, modernes comme le concert-party ? Ses origines ?

Les origines du concert-party ? je ne les connais pas. Cette forme est apparue sur la côte ouest-africaine peut-être vers les années 1920. On dit qu'il serait une imitation de comédiens noirs américains qui se fardaient le visage en noir pour répondre aux Blancs qui faisaient la même chose pour se moquer des Noirs. On pense aussi que le concert-party serait un prolongement profane de la Kantata qui, elle, est d'inspiration biblique.

Qu'est-ce que la Kantata ?

La Kantata est un théâtre né dans les églises et certains n'hésitent pas à la comparer au théâtre chrétien du Moyen Âge européen. J'ai lu un article d'un professeur à l'Université du Bénin (Lomé) qui a tenté de faire ce rapprochement.

L'influence est peut-être possible. Un des premiers compositeurs de Kantata togolaise m'a montré un ouvrage dont il s'était inspiré pour écrire certaines de ses pièces. Cet ouvrage s'appelle « The Scene on Calvary, a sacred Cantata » de Fred. W. Peace. Cependant, il semble bien qu'il s'agit d'un ouvrage récent. La naissance de la Kantata africaine date seulement de l'époque de la colonisation.

Les scènes de Kantata se jouent-elles sur le parvis des églises ?

La Kantata se jouait dans les cours d'église. La pièce s'adressait aux fidèles et était en quelque sorte un prolongement des prêches, mais c'était peut-être aussi parce qu'il n'y avait pas beaucoup de salle de théâtre. Aujourd'hui les troupes de Kantata se produisent facilement sur la scène de Toyeviadi qui est une maison de spectacles privée et ces troupes demandent parfois la grande salle de la Maison du R.P.T. (Rassemblement Populaire Togolais).

Les scènes sont-elles toujours tirées de la Bible et de l'Évangile.

Les premières pièces, oui. Je prends par exemple la toute première pièce de Kantata composée par Apedo Amah intitulée « Le Mariage d'Isaac et de Rebecca » (créée en 1945). Les thèmes favoris des auteurs de Kantata sont bibliques : « Joseph vendu par ses frères », « La vie de Job », Esther, Ruth et Naomi... ou évangéliques : la passion de N.S. Jésus-Christ, etc., ou encore extraits de l'histoire de la vie des saints : « Sainte Agnès »... Mais, on peut remarquer qu'il y a souvent une adaptation très audacieuse de toute cette histoire sainte aux réalités togolaises et africaines. J'ai essayé de suivre les traces, la genèse de la pièce « Sainte Agnès », histoire qui, d'après le récit catholique se passerait dans l'Empire Romain : une jeune chrétienne refuse d'épouser un prince païen. Dans la mise en scène, la plupart des personnages sont en costume romain. Mais quand apparaissent les « magiciens » de la suite du prince, ils sont tous dans des accoutrements de féticheurs de chez nous, avec leurs accessoires comme on peut les trouver à peu près dans les couvents fétichistes et ils prononcent des incantations qui sont des parodies de prières du culte traditionnel. Nos enquêtes nous ont amené à savoir que cette pièce avait été écrite et enseignée par un missionnaire catholique à une époque où l'église avait beaucoup de problèmes avec les couvents fétichistes. Aujourd'hui, la Kantata traite de presque tous les sujets : la morale comme dans « Mawussi », la critique de mœurs comme dans « Agbalévi » de Apedo Amah ou « Mawussi », l'histoire comme dans « Assiongbon Dadjin ». Il aurait peut-être suffi d'exagérer le côté comique de certaines pièces de Kantata comme « Agbalévi » pour aboutir au concert-party.

Où se situe alors la différence ?

D'abord les points communs. La Kantata comme le concert-party ou comme la plupart des spectacles africains, incorpore la musique, la danse, les paroles, le geste...

Mais la musique du concert-party est produite par des instruments de jazz, tandis que celle de la Kantata se contente de tam-tam auquel on ajoute quelquefois un piano. La danse du concert-party est plus ou moins libre (elle est inspirée souvent par un rythme que l'on appelle sur notre côte le « high-life »); la danse de la Kantata prétend s'inspirer des danses orientales (surtout pour les filles) et consiste en un mouvement basé sur le déplacement de va-et-vient de l'avant-bras tandis que la danseuse sautille légèrement sur les pieds.

Les techniques de jeu diffèrent également : dans le concert-party, on utilise énormément les déguisements, les maquillages, les travestissements, ce sont toujours les hommes qui jouent le rôle de femmes ; dans la Kantata, qui se voulait un genre pur, ces procédés n'existaient pas. L'esthétique de la Kantata, selon Apedo Amah est basée sur le physique des acteurs et surtout des actrices, la beauté de la langue, l'élégance des costumes aux couleurs chatoyantes, la mélodie des chansons, l'harmonie des voix... tandis que la spécialité du concert-party est le mélange des tons, des langues, la marginalité, le burlesque... le grotesque même.

Mais, comme je le disais, il y a actuellement une forte influence du concert-party sur la Kantata. Dans « Mawussi », jouée par une troupe de l'église évangélique, les « Jeunes Femmes de Nyékonakpoé », des actrices, tenaient des rôles d'hommes et le procédé comique du mélange des tons a été largement utilisé. C'est là une Kantata qui est presque déjà sur le chemin du concert-party.

Quelle différence existe-t-il entre le concert-party ghanéen et le concert-party nigérian.

Je ne sais pas si le genre nigérian que certains appellent l'opéra yoruba est aussi du concert-party. Je prends par exemple le cas de la troupe bien connue de Hubert Ogundé c'était un homme d'église qui lui aussi est devenu acteur et directeur de troupe. Il écrivait des pièces religieuses accompagnées au piano dans le genre « Kantata ». Maintenant, il écrit des pièces accompagnées au tam-tam à la guitare électrique, etc. C'est un concert-party sans les travestissements, sans les maquillages ; les costumes restent réalistes et même parfois assez élégants comme dans la Kantata.

J'aimerais que vous décriviez les éléments qui entrent dans le code du concert-party, et dans la spontanéité du spectateur, les liens qui se créent.

Oui. J'ai parlé des costumes, des maquillages, des déguisements... qu'utilisent les acteurs de concert-party. Tous ces procédés ne sont pas fortuits dans le concert. Ils constituent un langage qui crée d'emblée la communication entre le public et les acteurs. Par exemple, il suffit que le public voit apparaître les « pierrots » en pantalon jaune et vestes à queue-de-pie, les lèvres énormes dessinées à la craie blanche sur un fond de charbon noir au visage, pour savoir que le spectacle commence. C'est là l'indicatif du concert-party. Les costumes et maquillages des autres personnages les fixent également en tant

que stéréotypes : la vieille villageoise a le visage enfariné et un surplus de « fesse ». Le chef a une moustache « sévère », le jeune « gentleman » porte un joli collier de barbe et tient toujours une serviette supposée remplie d'argent, la prostituée a une perruque, du rouge à lèvres et un sac à main, le boy porte une culotte par-dessus un pantalon...

Ces signes restent attachés aux acteurs de concert-party même en dehors de la scène. Les plus populaires d'entre eux sont plutôt connus sous le nom de personnages qu'ils ont l'habitude de jouer. C'est d'ailleurs par cette raison que l'un des acteurs explique l'absence de fille dans les troupes de concert-party : « en scène, un garçon peut jouer une fille de mauvaise vie, une « ashao ». Mais si une vraie fille joue ce rôle, les gens risquent de l'appeler « ashao » dans la rue et ça peut retentir sur sa réputation. Le concert-party est un genre assez curieux. Au théâtre tous les procédés sont mis en œuvre pour que le public ne confonde pas l'acteur avec le personnage qu'il joue, mais en même temps en dehors de la scène l'acteur populaire est identifié par l'intermédiaire du personnage qu'il joue régulièrement. La participation du public intervient également dans le déroulement même de la pièce à certains moments plus ou moins précis : le public peut, sur la demande des acteurs ou non, interpréter une chanson connue avec ceux-ci ; il peut monter sur la scène pour distribuer des pièces de monnaies aux acteurs ; certains en profitent pour faire des plaisanteries aux comédiens, en leur remettant par exemple des bouts de papier, jeu auquel les comédiens répondent généralement avec humour ; très souvent aussi à la fin de la pièce, l'acteur ayant joué le rôle principal pose une question à l'assistance : « Voilà, vous avez vu vous-même comment ma femme m'a quitté pour aller mener une mauvaise vie. Mais maintenant, comme elle est devenue malheureuse en menant cette vie-là, elle est revenue. Que me conseillez-vous ? » Là-dessus, on entend dans la salle : bats-là renvoie-là, aie pitié d'elle...

Les acteurs de concert-party improvisent-ils ?

Oui. Cela veut dire qu'ils jouent d'après une histoire conçue par eux-mêmes. Mais ils font des répétitions, chacun connaît donc son rôle, et sait comment le composer. Chaque personnage, connaît le ton qu'il doit adopter, la démarche, le maquillage, le costume qu'il lui faut pour jouer son rôle. Ce qu'il ne se donne pas la peine de faire, c'est d'apprendre le texte par cœur.

De quels sujets s'inspire l'improvisation ? De sujets d'actualité ?

Oui de sujets d'actualités et autres. Quelquefois les éléments de leur improvisation sont des réponses directes aux réactions du public.

Peuvent-ils par exemple traiter un sujet de critique sociale ?

Bien sûr ce sont des gens qui vivent la réalité sociale quotidienne, peut-être beaucoup plus que des écrivains « classiques ». Les acteurs de concert-party sont presque partout et surtout dans des lieux populaires comme les bars, les marchés, les magasins, la rue où se vit et se raconte la réalité quotidienne de la société. C'est par

exemple dans les bars qu'ils trouvent les histoires de jeunes filles de mauvaise vie, c'est là qu'ils apprennent à imiter la démarche, la toilette, les manières de « l'ashao ».

Ils ont donc un rôle social.

Oui. Et ils en sont conscients. La preuve, c'est qu'ils tirent toujours une leçon de morale à la fin de leur spectacle.

Si nous laissions un peu l'animation culturelle pour parler de l'auteur. Votre pièce « On joue la comédie » a reçu le Premier Prix du concours théâtral interafricain 1972. Que représente cette pièce pour vous ?

J'ai traité dans « On joue la comédie » un sujet qui me tient à cœur, qui me préoccupe et qui est celui de la libération des peuples africains notamment en Afrique du Sud. Pour y parvenir, j'ai emprunté une technique qui pour moi est le résultat de mes réflexions personnelles sur les formes théâtrales africaines, en particulier celles dont nous venons de parler. Si vous voulez, j'ai suivi le chemin de la transformation de la Kantata en concert-party, du théâtre sérieux en pièce d'humour. Au début, j'avais écrit une pièce que je voulais intituler « Le retour de Chaka » ; ce devait être une sorte d'hymne d'un temps messianique avec l'avènement d'un grand chef Zoulou du nom de Chaka qui réunissait les peuples africains pour le grand combat de la libération. Voilà. Ça, c'était en quelque sorte de la Kantata, écrite en français : un sujet messianique, un héros envoyé de N'Koulou Koulou, le Seigneur du ciel, un langage poétique, un chœur chanté et dansé... Puis, je me suis mis à relire mon texte sur un ton plutôt comique et j'ai vu que cela devenait du concert-party. Je suis allé plus loin en changeant quelques mots, en réécrivant entièrement certaines scènes cette fois-ci en y mettant plus d'humour que de lyrisme... Finalement, qu'est-ce que j'ai obtenu ? Eh bien : sur une place publique à Johannesburg, des comédiens viennent tourner en ridicule les tenants de l'apartheid. Ils font des parodies de discours soi-disant pour défendre la thèse du développement séparé des races... Mais en fait, ces comédiens sont des contestataires qui à l'occasion n'hésitent pas à passer à l'action. Le meneur de jeu, Xuma, est recherché par la police de l'État raciste. Mais quand on le découvre, il fait semblant de ne s'occuper que de rire et de faire rire le public, avec ses compagnons : « Nous on s'amuse », « on joue la comédie »... Et ils se déguisent, et ils font des grimaces... et les policiers eux-mêmes, irrésistiblement se mettent à rire... Sans savoir que Chaka leur tend des pièges... jusqu'à la libération totale du peuple africain. Mon nouveau Chaka est donc bien un personnage de concert-party mais le comique est pour lui une stratégie. Dans « On joue la comédie », il s'est agi pour moi d'adapter les techniques des formes populaires qui relèvent d'un théâtre oral et improvisé à un théâtre écrit. « On joue la comédie » est un hommage personnel que j'ai voulu rendre aux comédiens populaires du concert-party. On ne les prend pas au sérieux, mais eux ils ne demandent pas mieux, car cela leur permet de dire des tas de choses sur la société et de rester innocents. Le concert-party est actuellement le seul théâtre vivant, témoin de notre société contemporaine.



Cela m'amène à vous poser une autre question. On peut dire que « On joue la comédie » est une pièce de théâtre engagée, extrêmement bien construite qui se déroule à plusieurs niveaux. Pour ceux qui n'ont pas lu la pièce, il y a des comédiens qui jouent une pièce, elle-même insérée dans une autre, si l'on veut, non pas parallèle mais concentrique à la précédente, puis des spectateurs qui font partie du spectacle et dont le rôle est remis en cause à la fin par l'un d'entre eux. Est-ce que par tous ces niveaux vous cherchez à atteindre un plus grand degré de communication ?

Oui. C'est exactement cela. Et il faut qu'à chaque niveau, le même spectateur voit un autre aspect du problème exposé, et que différents spectateurs de différentes opinions en tirent des conclusions différentes, voire contradictoires. Des gens qui ont vu la représentation m'ont dit qu'à la sortie de la salle ils ont eu beaucoup de discussions et qu'ils ne sont pas arrivés à se mettre d'accord. J'en étais satisfait car c'était le but recherché : provoquer des réactions, même celles qui sont opposées à la pièce, car un théâtre engagé n'est fait ni de slogan, ni de dogmatisme.

Vous avez dit qu'il vous a suffi d'introduire des points d'humour pour changer la pièce. Est-ce consciemment une façon de faire passer d'autant mieux cette dénonciation de la violence et de l'apartheid ?

Oui. Chaka dans la pièce dit : « Je suis le prophète du rire et non des larmes. Les prophètes qui sont venus avant moi ont trop pleuré et nous ont fait pleurer. Moi je veux vous faire rire. » L'une des préoccupations des comédiens de la pièce est donc de faire passer leur lutte, de la faire paraître innocente sous le manteau du rire.

Vers la fin de la pièce, par une sorte de pirouette, vous semblez nier tout ce qui vient d'être dit. Ne risquez-vous pas de dérouter un public déjà acquis ?

Il ne faut pas que le public marche sans avoir pris conscience, sans avoir pris une décision personnelle. Si le public doit marcher, il faut que ce soit en toute responsabilité. Au reste, le fait de dire à la fin de la pièce qu'il s'agit là d'un mensonge innocent... je ne l'ai pas inventé. C'est ce que font réellement les conteurs de chez nous à la fin de leur récit. Pour moi, cela veut dire qu'il faut être bien conscient que le théâtre n'est qu'une illusion de la réalité qui demeure là. L'apartheid n'est pas combattu par le personnage de Chaka au théâtre. Mais l'apartheid est toujours là et c'est sur le terrain, en Afrique du Sud qu'il faut aller le combattre. Ce n'est même pas à la radio ou dans les journaux ou dans les résolutions.

C'est intéressant de trouver dans la tradition la justification d'un procédé moderne. Un auteur est parfois réticent à l'idée qu'on le rapproche d'un autre. En lisant votre pièce, j'ai retrouvé certes des influences des spectacles traditionnels tels que vous les décrivez mais aussi de Brecht et de la comedia del Arte.

Je ne nie pas que j'ai beaucoup lu Brecht et que je lui ai emprunté certaines techniques. Mon théâtre est un théâtre engagé et de prise de conscience. Par là, je suis proche de lui. En ce qui concerne la comedia del Arte, je crois que si vous faites allusion aux techniques du jeu dans le jeu, de l'improvisation, du burlesque qu'on retrouve dans ma pièce, je pourrais vous dire qu'il n'est pas nécessaire d'aller chercher si loin. Notre comedia del Arte est là, nous en avons parlé longuement, c'est le concert-party.

Vous semblez, à votre nouvelle version de la pièce qui sera représentée à Lagos dans le cadre du II^e Festival mondial des Arts, de la Culture négro-africains, avoir apporté un sensible changement par rapport à celle qui a reçu le prix. Pourquoi ?

Moi j'ai l'impression qu'il y aura une nouvelle version de « On joue la comédie » chaque fois qu'elle sera montée, surtout si c'est par moi-même. C'est que l'écriture n'achève jamais une pièce de théâtre. Ce n'est qu'un aspect de tout le langage théâtral, auquel la personnalité du metteur en scène, le travail des comédiens, l'accueil même du public, imposent des contraintes. Ainsi, j'ai eu à réécrire des répliques en cours de répétition, soit parce que je le jugeais nécessaire pour maintenir un certain rythme, soit parce que cela sonnait mieux dans la bouche du comédien, soit parce que le jeu le nécessitait... quelquefois même, j'ai eu à exploiter des trouvailles des comédiens.

Donc le changement vaut autant pour le contenu que pour la forme. Avez-vous d'autres projets de pièce ?

Oui. Je cherche à les publier. Il faut qu'elles soient jouées. C'est le problème des jeunes auteurs.

**Propos recueillis par
Denyse de SAIVRE.**

... du Congo

un système de radio-éducative en République populaire du Congo

L'Institut National de Recherche et d'Action Pédagogique (Inrap) de Brazzaville est une direction dépendant du ministère de l'Éducation nationale chargée de l'élaboration des programmes, des méthodes, du matériel didactique, des documents et des livres scolaires. Au sein de cet institut, existe un service de l'audiovisuel qui, depuis 1972, a mis sur pied un système de radio éducative afin de surmonter certaines difficultés que rencontraient les enseignements primaire et secondaire en République Populaire du Congo :

— En premier lieu, les moyens de communications et les problèmes qui en découlent : enseignants isolés dans leur poste, villes ou villages sans possibilités culturelles, difficultés de contrôler ces maîtres et ces professeurs, de les aider.

— D'autre part, l'un des taux de scolarisation les plus élevés de l'Afrique qui pose des problèmes financiers et des problèmes de formation et de recyclage.

— Enfin, le lourd héritage de la colonisation : une école paralysée par des structures et une pédagogie qui n'avaient guère évolué jusqu'en 1972.

Le Parti Congolais du Travail a élaboré, depuis 1970, un projet de réforme de l'enseignement intitulé « l'École du Peuple » qui, après beaucoup de difficultés, puisqu'il demande un changement total des mentalités et une refonte complète du système éducatif, semble vouloir prendre son essor. L'Inrap doit être l'instrument nécessaire à la mise en place de cette « École du Peuple » et cette réforme ne pourra se faire sans l'aide de la radio éducative.

Contrairement à la plupart des expériences de radio scolaire et de télévision scolaire, ce système de radio éducative s'est installé en douceur, sans déploiement de matériel sophistiqué avec un personnel restreint formé sur place. Ils semblent d'ailleurs que, dans les nouvelles expériences, on évite de programmer du matériel lourd et coûteux qui pose des problèmes financiers quant à l'entretien, et d'envoyer du personnel expatrié en surnombre. D'autre part, nous voulions une véritable radio éducative, c'est-à-dire une radio qui puisse s'adresser non seulement aux enseignants, mais à tous les auditeurs, vou-

lant apprendre à connaître leur pays, à se cultiver, à s'ouvrir sur le monde. Une radio éducative s'intégrant plus facilement dans le système et qui ne soit pas figée dans un didactisme ennuyeux. Après quelques expériences malheureuses : télévision scolaire en 1963, bain sonore inspiré de la méthode du Clad de Dakar en 1969, la section audiovisuelle décide de lancer au sein de notre institut appelé à l'époque Cnrap (Centre National de Recherche et de l'Action Pédagogiques) un programme de radio éducative basé sur trois formes d'émissions, émissions scolaires destinées aux élèves, émissions de formation destinées aux enseignants et émissions magazines destinées à tous.

L'année scolaire 1971-1972 sera une période de rodage et de tâtonnements : deux émissions de formation diffusées chaque semaine en direction des professeurs et des instituteurs. C'est avec un personnel et un matériel restreints que sont réalisées ces émissions : un assistant technique et deux homologues congolais, un magnétophone de reportage Nagra III et un Revox pour monter les émissions. L'enregistrement se fait dans les studios de la Voix de la révolution congolaise. En 1972-1973, le nombre d'émissions passe à cinq : trois émissions de formation, une émission de culture générale et une émission d'animation destinée aux élèves (chants, contes, morale). C'est à partir d'octobre 1973 que notre système commence à prendre corps : huit émissions diversifiées par semaine. Trois nouvelles émissions apparaissent, une sur l'hygiène en classe et deux émissions d'anglais en direction des élèves de 5^e et de 3^e. Cependant, les méthodes restent les mêmes, personnel restreint, quatre réalisateurs et un assistant technique et matériel identique.

En octobre 1975, le nombre d'émissions doubla puisque nous arrivons à dix-neuf émissions par semaine. En fait, c'est l'occupation d'un nouveau bâtiment construit par la France, doté d'un matériel plus important, qui nous permet d'envisager ce nombre d'émissions.

STRUCTURE DU SERVICE DE L'AUDIO-VISUEL.

Le service de l'audiovisuel comporte quatre divisions depuis le mois de septembre 1974 :

- une division de radio éducative ;
- une division de télé éducative ;
- une division de la photographie ;
- une division de la maintenance.

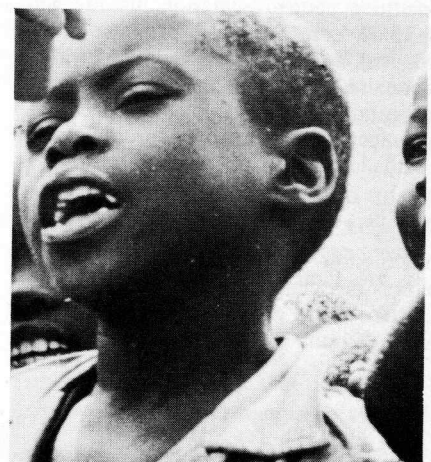
C'est la division de radio-éducative qui tient la place la plus importante puisque sur quinze personnes neuf se consacrent entièrement à elle.

ORGANISATION.

Six réalisateurs encadrés par un chef de service et un assistant technique réalisent le programme de radio éducative. Trois preneurs de son (aux enregistrements), un technicien pour la maintenance, deux dactylographes mis à notre disposition par l'administration complètent cette équipe.

Depuis juillet 1976, le personnel de l'Inrap est installé dans un nouveau bâtiment construit grâce à l'aide de la France. Dans ce bâtiment, les moyens techniques mis à la disposition des réalisateurs sont importants :

- 1 studio d'enregistrement de type professionnel comportant :
 - 2 magnétophones Schlumberger F 212,
 - 2 platines Schlumberger TD 212,
 - 1 mélangeur Schlumberger UPS 1602 à 6 voix,
 - 5 micros Sennheiser MD 21 et MD 421 ;
- 1 salle de montage équipée de deux Revox A 77 et d'un Teac 7030 permettant le montage simultané de trois émissions ;



INFORMATION

- 1 salle de maintenance permettant l'entretien de tout ce matériel ;
- un matériel de reportage, comprenant :
 - un Nagra IV,
 - un Tandberg bi-piste, modèle 11,
 - une mini-table de mixage Nagra à trois voix,
 - trois micros Sesenheiser et Bayer.

LE PROGRAMME.

Le service s'est fixé pour but de réaliser des émissions à caractère journalistique et documentaire, s'éloignant du style cours radiodiffusé des émissions de radio scolaire. Il s'agit d'envoyer un document sonore dans la classe, chez l'enseignant ou l'auditeur, qui sera exploité par la suite. Cependant certaines émissions de formation ne peuvent échapper au didactisme (enregistrement de classes avec commentaires sur les méthodes...).

Le service produit et réalise avec les autres départements de l'Inrap et certains collaborateurs extérieurs quinze émissions, soit, avec les rediffusions, 8 h 1/2 d'antenne.

Ce programme est dirigé vers :

- Les élèves (6 émissions).
- Les maîtres et les professeurs (5 émissions).
- Un auditoire plus large (4 émissions).

Vers les élèves.

Ces émissions durent 15 mn, il serait souhaitable qu'elles se prolongent de 5 à 10 mn, mais nous avons remarqué que l'attention des élèves décrochait après 10 à 15 mn d'écoute. Ce sont en général des documents sonores que le maître doit exploiter une fois le poste fermé. Nous avons choisi des matières qui nous permettaient cette présentation, histoire, géographie, contes pour le primaire (cours moyen), anglais et géographie pour le secondaire. Dans un premier temps, il n'existait pas de documents d'accompagnement, ce qui était un lourd handicap. Actuellement un document d'histoire et un livre de géographie édité par l'Inrap sert de support à ces émissions.

L'émission de géographie destinée aux élèves des classes de 3^e et de terminales portent sur la géographie du Congo. Elle dure 30 mn.

Vers les enseignants.

Trois émissions traditionnelles de formation pour les maîtres, les professeurs de C.E.G. et les professeurs d'anglais (enregistrements de classe, discussions de pédagogues, leçons d'essai).



*Ci-dessus, bâtiment de l'Inrap.
A côté, enregistrement d'une chanson
dans une classe de C.E.*

Une émission plus spécifique sur l'étude du milieu et la ruralisation de l'enseignement.

Et une émission pour les maîtresses des écoles maternelles (problèmes de l'enfant, contes).

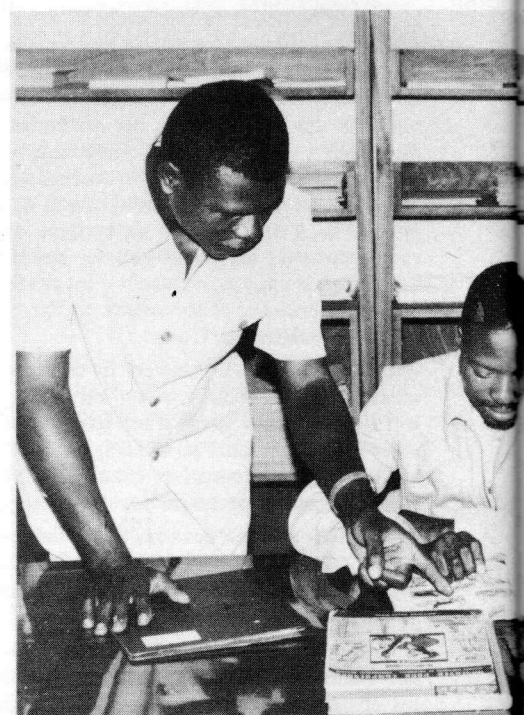
Vers un auditoire plus large.

Une émission de culture générale (histoire du Congo, géographie de l'Afrique, littérature africaine, concours radiophonique).

Une émission sur les grands pédagogues progressistes.

Une émission enquête sur les méthodes au Congo.

Une émission sur l'école et la production en liaison avec la ruralisation.



*Ci-dessus, préparation d'une émission
de radio éducative et, à côté, régie
du studio d'enregistrement de l'Inrap.*



RÉALISATION DE CE PROGRAMME.

Chaque année au mois de mars, le service audiovisuel demande aux chefs des autres services de proposer des émissions pour le programme de la rentrée ; ces suggestions jointes à celles de nos correspondants nous permettent d'établir un canevas (émissions à supprimer, émissions à diffuser, nouvelles émissions). A partir de ce canevas chaque réalisateur, contacte les producteurs (de l'Inrap ou extérieurs) pour établir une proposition de trente émissions pour l'année. Au mois de mai les émissions sont adoptées et un premier projet du programme est préparé. Fin septembre le programme définitif est établi (certaines émissions ont dû être supprimées, producteurs en stades, ou mutés). Le programme est ronéotypé et envoyé dans les neuf directions régionales qui doivent les ventiler dans tout le pays.



RÉTROACTION (1).

Chaque semaine, une réunion rassemble tous les membres du service, une partie de cette réunion est consacrée, à la critique des émissions, aux suggestions pour en améliorer la qualité ; et étudier les rapports d'écoute de nos correspondants. Actuellement nous avons une vingtaine de correspondants qui doivent nous envoyer, deux fois par trimestre, un bulletin d'écoute (conditions d'écoute, suggestions, critiques des émissions...). Un premier sondage a été effectué en 1975, mais il portait sur un échantillon restreint (5 %). S'il ne nous a pas permis de vérifier le taux d'écoute, il nous a apporté des renseignements importants sur le choix des émissions, les améliorations à apporter. (Un autre sondage est prévu pour octobre 1977.) Seules, les missions d'informations que nous faisons à l'intérieur du pays nous permettent d'assurer que les émissions sont particulièrement bien suivies par les maîtres du primaire, et peu par les professeurs de C.E.G. (à l'exception des professeurs d'anglais).



RÉCEPTION.

La réception est bonne sur tout le territoire, cependant pour beaucoup se pose le problème des postes de radio. Nous n'avons pu obtenir le financement de 1 500 postes de radio nécessaires à l'équipement de chaque école. Une dotation de 80 postes nous a permis d'aider quelques enseignants. En général, nous leur demandons d'apporter leur poste en classe (80 % d'entre eux possèdent un poste de radio).

Dans les villages dépourvus de toutes possibilités culturelles, certains correspondants organisent des séances d'écoute collective (à la manière des radio-clubs) avec discussion. Dans les années à venir, l'Inrap fera porter son effort sur certaines émissions susceptibles de faire l'objet d'une écoute collective (émissions magazine, problèmes de l'enfant...) qui établiront ainsi un dialogue entre la capitale et les zones rurales. Certaines émissions destinées aux élèves pourront être diffusées en dehors des heures de cours et exploitées le lendemain par le maître ou le professeur (l'an prochain, une émission sera exploitée de la sorte).

Nos émissions sont diffusées régulièrement et à des heures d'écoute favorables grâce au sérieux de la Radio-Télévision congolaise et à l'entente qui règne entre ses agents et les réalisateurs de l'Inrap.

PROJETS.

Pour l'année prochaine l'effort portera sur la production des documents d'accompagnement, nous essaierons de pro-

duire des documents visuels qui seront envoyés sous forme d'affiches dans les classes. D'autre part, il est prévu l'installation d'un banc de copies pour cassettes. Une sélection des meilleures émissions des années précédentes sera mise à la disposition des enseignants (littératures, histoire du Congo, géographie de l'Afrique...). Enfin, l'accent sera mis sur les émissions d'information sur la réforme de l'enseignement. La radio éducative sera l'instrument indispensable à la mise en place de l'« École du Peuple ».

CONCLUSION.

Nous pouvons maintenant faire un premier bilan de cette opération. Il est inutile de rappeler que la civilisation africaine est la civilisation de l'oralité et que la radio est l'instrument le mieux adapté à cette civilisation, Recherche, Pédagogie et Culture (2) a consacré un de ses premiers numéros à ce problème. La République Populaire du Congo ne fait pas exception à cette remarque et l'on constate que peu de livres circulent à l'intérieur du pays, peu de possibilités culturelles pour l'instituteur, le professeur nommé dans une ville de l'intérieur. Les difficultés de communication isolent l'enseignant. Celui-ci est une fois de plus défavorisé par rapport aux habitants des deux capitales économique (Pointe-Noire) et politique (Brazzaville).

Ce système de radio éducative, s'il n'est pas parfait et n'a pas la prétention de remplacer l'enseignant ou les documents écrits, est le lien nécessaire entre le ministère de l'Éducation nationale et les enseignants isolés. Il se propose de réduire l'écart entre l'enseignant et l'enseigné des villes et l'enseignant et l'enseigné des zones rurales. Les émissions d'histoire, de géographie, de contes, permettent, trois fois par semaine, d'appuyer le maître dans son enseignement. La radio, par la diversité de ses émissions, permet de sensibiliser maîtres et professeurs aux nouvelles méthodes pédagogiques, contribue au changement de mentalité et les prépare à la profonde réforme de l'enseignement.

Enfin, la radio possède certains avantages qui ne sont pas à négliger dans les pays du tiers monde : un personnel restreint, une équipe de réalisateurs dynamiques pouvant s'adresser à des enseignants, des responsables politiques, des chercheurs, tous fonctionnant comme une véritable équipe journalistique. Un matériel coûteux à l'achat si l'on veut la fiabilité, mais ne posant pas de problèmes quant à l'entretien et entraînant de très faibles charges de fonctionnement.

Jacques RICHARD,

Conseiller technique en audiovisuel.

(1) Feed-back.

(2) Cf. Recherche, Pédagogie et Culture, alors Dossiers Pédagogiques, vol. 1, n° 4, 1972.

...du Zaïre

la médecine des guérisseurs entre la tradition et la modernité

L'article qui suit a été rédigé par deux membres du centre spécialisé de médecine des guérisseurs de Kinshasa (1). Nous évoquons rapidement ici les objectifs, la méthode et les structures de ce dernier, ainsi que les résultats auxquels il est déjà parvenu, afin de mieux resituer dans son contexte cette étude sur « la médecine des guérisseurs entre la tradition et la modernité ».

Ce centre qui fait partie de l'Institut de recherche scientifique du Zaïre a pour objectifs :

- l'étude de la médecine des guérisseurs au Zaïre ;
- la compréhension de ce que représente le recours au guérisseur pour une population ;
- la recherche des possibilités de collaboration entre la médecine des guérisseurs et la médecine occidentale.

Dans chacun des trois points cités, l'idée de base est qu'il faut partir des cas concrets et d'une documentation précise.

La recherche est menée par :

- une équipe interdisciplinaire de chercheurs ;
- des enquêteurs ;
- des guérisseurs.

L'équipe interdisciplinaire de chercheurs est composée de médecins, d'anthropologues, de psychologues, d'un botaniste et d'un pharmacien. Ces responsables encadrent et contrôlent le travail des enquêteurs.

Les enquêteurs sont au nombre de vingt-sept, dont onze travaillent à Kinshasa, quatre dans la région du Bas-Zaïre, deux dans le Haut-Zaïre, huit en Équateur et deux au Kivu. Les autres régions du pays seront abordées dans la seconde phase du programme de recherche.

Les guérisseurs qui collaborent actuellement avec le centre sont au nombre d'environ 600. Chacun est muni d'une attestation de collaboration. Parmi les collabo-

rateurs, il y a deux catégories : ceux sur qui l'enquêteur fait un bref rapport, et ceux avec qui il travaille pour les rapports approfondis. Chaque enquêteur suit environ quarante guérisseurs de la première catégorie, et environ dix sont sélectionnés parmi ces quarante guérisseurs. Ce sont ceux de la seconde catégorie.

En période terminale de la recherche (décembre 1977), on espère avoir de l'information sur environ mille guérisseurs de la première catégorie, et 250 de la seconde. On aura des renseignements sur environ 10 000 malades traités par ces 250 guérisseurs.

Le centre comporte cinq sections :

- section botanique ;
- section pharmacologique ;
- section ethno-médicale ;
- section psychopathologique et psychologique ;
- section socio-anthropologique.

Le projet a officiellement commencé en décembre 1975. Un préprojet de douze mois avait permis de préciser la méthodologie et de mettre en place l'infrastructure matérielle nécessaire à l'exécution de la recherche.

Les cinq sections du département ne sont pas arrivées au même stade de développement. Le travail a commencé par une recherche sur l'importance du phénomène « guérisseurs », et c'est ainsi que la Section anthropo-sociologique, qui fonde le travail de toutes les autres sections, a été la première à se développer. Des renseignements de type quantitatif ont été obtenus jusqu'à cette date sur environ 600 guérisseurs.

L'article reproduit ici, émane de deux membres de la section de psychopathologie et de psychologie.

Kinshasa est une ville géante en plein cœur de l'Afrique, avec ses deux millions d'habitants, et l'on est frappé, au premier abord, par le caractère animé et moderne de son centre. Cependant, Kinshasa a de nombreux visages et tous n'ont pas le

même degré de visibilité. Sous le flux de la circulation et au-delà des grands buildings et de l'affairement des gens qui vaquent à leurs occupations, on pressent l'existence d'un autre niveau de réalité, qui est le vrai lieu de la vie et des valeurs à Kinshasa.

La plupart des étrangers ne connaissent pas cette vie ou n'ont pas pu la pénétrer, passant ainsi à côté du cœur de l'africanité de Kinshasa ; ils ne la pressentent que de biais, à travers une série d'indices dont la présence parle d'une autre forme d'existence mais sans que leur caractère fragmentaire permette d'en appréhender le contenu : le son des tambours et des hochets qui rythment certaines nuits, des réunions tenues sous de grands arbres et dont l'importance est attestée par la gravité des visages, des personnes croisées dans la rue, le visage ou le corps enduits de rouge ou de blanc. Pendant de longues années, les intellectuels africains eux-mêmes se sont détournés de ces signes de la tradition qui leur semblaient évoquer ce dont toute leur « éducation » leur avait permis de se dégager ; c'est comme si, confrontés à ces signes, ils en mettaient entre parenthèses le sens dans leur propre existence.

DYNAMISME APPARENT DE LA MÉDECINE DES GUÉRISSEURS

Cependant, depuis deux ans à peu près, on assiste à un affleurement d'un de ces visages de Kinshasa, à travers les nombreuses pancartes qui, un peu partout dans les cités, annoncent la présence de guérisseurs et brossent un tableau de leurs compétences. Ces pancartes sont souvent des tableaux naïfs ou sophistiqués, qui représentent des malades atteints de maux divers ou le guérisseur lui-même, en tenue de soignant ; à côté se trouve la liste, souvent hétéroclite, des maladies que traite ce guérisseur.

C'est comme si, pour prendre sa revanche contre un silence qu'on lui a trop longtemps imposé, la médecine des guérisseurs éclatait au grand jour avec une vivacité, parfois une démesure, qui prennent leur force dans celle de leur étouffement précédent.

On peut se demander si cette apparition de nombreuses affiches publicitaires sur la médecine traditionnelle correspond à une brusque augmentation du nombre des guérisseurs à Kinshasa ou à leur migration soudaine vers la ville, ou si ce qui a changé est plutôt le degré de visibilité d'un phénomène existant depuis toujours.

Quelle que soit l'hypothèse qui est la bonne, ce phénomène soulève une série de questions qui renvoient toutes au dynamisme qui, à l'heure actuelle, anime pro-

(1) BP 10183 Kinshasa (Zaïre).

fondement la médecine des guérisseurs à Kinshasa; de façon corollaire, il est un indice du degré de pertinence que ce monde continue à posséder pour la population de Kinshasa par ailleurs engagée significativement sur la voie de la modernité.

On peut dire que le dynamisme actuel de la médecine des guérisseurs à Kinshasa est celui d'une profession qui se sent de plus en plus valorisée, socialement et politiquement.

C'est dans le mouvement de retour aux sources qu'a déclenché la doctrine politique de l'authenticité il y a quelques années, que les Zaïrois, dans la quête des racines de leur identité et des valeurs qui la structurent, ont redécouvert et surtout revalorisé la médecine traditionnelle. A la crainte réciproque qui séparait le monde des guérisseurs de celui des autorités s'est substituée la conscience des guérisseurs d'être les dépositaires de quelque chose d'important pour le pays : fiers d'être guérisseurs, ils ont voulu le montrer et ont senti la nécessité de s'associer entre eux, en sorte que l'on assiste également pour le moment à la constitution de nombreuses associations de guérisseurs, associations par lesquelles ces derniers entendent donner davantage de poids à leur présence et à travers lesquelles ils désirent être protégés et reconnus (2).

Or, un examen attentif du monde des guérisseurs nous montre que son dynamisme, apparent immédiatement dans les faits que nous venons de citer, atteint de façon plus profonde le contenu même de la médecine traditionnelle, en sorte qu'à un dynamisme externe correspond un dynamisme interne encore beaucoup plus important et dont il sera question plus loin.

DYNAMISME INTERNE.

L'existence d'un dynamisme intérieur à la médecine des guérisseurs est suggérée par l'importance de la clientèle que les guérisseurs continuent à avoir en milieu urbain et par l'appartenance de cette clientèle à tous les milieux socio-économiques. Si la population se sent encore concernée par la médecine des guérisseurs, bien qu'elle soit par ailleurs accoutumée par une longue familiarité avec la médecine occidentale à s'adresser aussi aux dispensaires et

aux hôpitaux, ce doit être parce que la réponse que la médecine des guérisseurs lui adresse se situe au niveau de sa demande et demeure pertinente pour le nouveau milieu de vie. Nous verrons qu'il existe une continuité et une **homologie de niveau entre le contenu de l'attente de la population et la réponse qu'apporte le guérisseur à la maladie.**

Ainsi donc, si on veut pénétrer le sens que continue à revêtir actuellement la médecine des guérisseurs, il faut préalablement comprendre où la population situe sa demande face à eux et de quel rôle elle les investit. Pour cela, il faut analyser le contexte dans lequel intervient le recours à la médecine des guérisseurs, ou encore les circonstances qui le motivent.

Les recherches entreprises au Département Médecine des Guérisseurs de l'Institut de Recherche scientifique ont montré que l'on s'adresse aux guérisseurs dans différents cas, qui correspondent chaque fois à un niveau de demande bien spécifique auquel le guérisseur va situer sa réponse :

- les Zaïrois recourent parfois aux guérisseurs dans le cas de maladies organiques bénignes ou qui, tout au moins, ne posent pas de problèmes particuliers. Dans ce cas, cette démarche se présente comme une solution alternative à un recours au dispensaire et ce sont généralement des raisons d'opportunité immédiate qui amènent les personnes à choisir de s'adresser à un guérisseur;
- dans d'autres cas, le recours aux guérisseurs est motivé par l'échec de la médecine occidentale face à un cas précis;
- parfois le recours aux guérisseurs s'indique d'emblée, soit parce que la maladie survient comme un épisode d'un drame familial où se sont multipliés les accidents et les malheurs de tous genres, soit encore parce que les symptômes de la maladie impliquent que la médecine occidentale est fondamentalement non pertinente pour le cas : il s'agit alors de « malali ya biso » (une maladie qui nous est propre).

Dans les deux derniers cas, le recours aux guérisseurs intervient donc sur l'arrière-plan d'une crainte plus ou moins grande, qui naît de la maladie ou du contexte qui l'entoure; face à cette anxiété fondamentale, une seule réponse par l'administration de médicaments est inopérante, ou tout au moins elle ne rencontre qu'une partie de la demande adressée au thérapeute. Elle laisse en effet ouverte la question du sens profond de l'événement; une guérison qui interviendrait dans ce contexte, sans que soit élucidée la cause véritable de la maladie, laisserait subsister la crainte et elle serait vraisemblablement suivie en l'occurrence d'un autre malheur autour duquel se cristalliserait à nouveau

l'anxiété de base, à moins qu'il ne soit le nouveau visage de celle-ci.

Actuellement, en Occident, on souligne de plus en plus l'importance de la dimension psychologique et sociale de la maladie et l'on insiste sur la qualité que doit revêtir la relation entre médecin et malade pour que l'efficacité d'un traitement soit maximale; on met ainsi en relief toute la demande dont est investi le médecin, demande qui déborde souvent le simple fait de la maladie elle-même. Or, en Afrique, la médecine occidentale n'est pas à même, en raison des contraintes matérielles qui la dominent, d'assumer cette demande, bien que ce soit encore au guérisseur que revient actuellement le rôle de prendre en charge l'anxiété du malade et de sa famille, de lui donner une forme et d'y répondre.

Face à une demande non complexe, se limitant à la matérialité du fait morbide ou au traitement des symptômes, le guérisseur fournit une réponse thérapeutique située à un niveau homologue, par l'administration d'un médicament.

Confronté à une demande plus complexe, le guérisseur réagit en donnant une réponse située à un autre niveau et qui intègre les dimensions psychologique et sociale dans son approche compréhensive et thérapeutique de la maladie.

Depuis longtemps, on s'est intéressé à la médecine des guérisseurs, mais en n'en retenant alors le plus souvent que le premier niveau auquel elle fonctionne, et qui est celui de l'administration des médicaments. C'est dans ce cadre qu'est intervenue une sorte de polarisation de la recherche sur les plantes, en sorte que le travail s'est concentré autour d'une investigation botanique ou des analyses faites en laboratoire et qui cherchent à déterminer le composant actif de la plante. Il faut cependant faire ici une exception pour les recherches extrêmement intéressantes que le groupe de Fann, au Sénégal, a menées près d'une quinzaine d'années dans le domaine de la psychiatrie (3).

Plus récemment, certains planificateurs et un organisme comme l'Organisation mondiale de la Santé (session du Comité régional de l'Afrique à Kampala, Ouganda, en septembre 1976) se sont intéressés à la médecine des guérisseurs dans une perspective d'application : on y perçoit cette fois la médecine des guérisseurs dans une optique de soins de santé de base et de politique sanitaire orientée vers les régions rurales. Cependant, à ce niveau encore, on a tendance à mettre entre parenthèses la dimension psychosociale de la médecine des guérisseurs.

(2) Comme nous le disions plus haut, les deux auteurs participent à un projet de recherche mené au Zaïre dans le cadre du Département Médecine des Guérisseurs de l'Institut de Recherche Scientifique du Zaïre. Dans ce département, c'est le citoyen Mvunzi Matumona qui a la charge plus précise de travailler en relation avec les associations de guérisseurs et de collaborer avec elles.

(3) Cf. Recherche, Pédagogie et Culture, vol. V, n° 25, communication et folie.



Cet enfant, enterré jusqu'aux aisselles, est soigné contre les séquelles de la poliomyélite; sa maman ne le quitte pas.

DIMENSION PSYCHOSOCIALE.

Or, nous pensons que cette dimension psychosociale a une importance fondamentale, pour une double raison : elle permet à la thérapie de rejoindre l'individu malade, non seulement dans son corps mais aussi dans la question que lui pose la maladie à travers une analyse du contexte qui a contribué à son éclosion ; ensuite, l'approche globale que la médecine des guérisseurs a de la maladie rejoint ce qui est actuellement perçu en Occident comme la stratégie thérapeutique idéale mais encore souvent difficile à mettre en pratique en dehors d'institutions d'avant-garde et on peut dire qu'elle n'est pas entrée dans la pratique quotidienne des thérapeutes et des institutions conventionnelles. Il serait dès lors dommage que les planificateurs de la santé, au moment même où ils se tournent d'une manière positive vers les guérisseurs, amputent leur médecine de ce qui fait sa richesse et le garant de sa pertinence pour la population.

La dimension psychosociale de la médecine des guérisseurs apparaît à travers une double insistance, au moment de la recherche des causes et dans le processus thérapeutique.

Nous allons voir que ces deux démarches se jouent sur le fond de la dialectique en-

tre individu et culture, la culture donnant au guérisseur des instruments qui lui permettent de rejoindre en la personne le vécu qui fait problème pour elle et de lui donner un sens.

Tous les guérisseurs n'opèrent pas de la même façon à l'intérieur de la dialectique entre individu et culture. Certains se situent davantage du côté du pôle culturel de cette relation et aspirent en quelque sorte le problème de l'individu, ou du moins le dissolvent, à l'intérieur du sens culturel qu'ils en proposent. D'autres font davantage porter leur écoute du côté du vécu conflictuel de la personne qu'ils traduisent, seulement en un second temps (logiquement tout au moins), en un langage culturel significatif pour les autres. Il est très rare que des guérisseurs se situent exclusivement du côté d'un seul de ces pôles, même dans la médecine purement traditionnelle rurale et nous montrerons plus loin comment certains rites traditionnels font une place importante à l'individu dans la recherche de la cause. Nous pensons cependant qu'une des lignes importantes qui permettent d'exprimer le mouvement d'évolution de la médecine traditionnelle se situe par rapport à ce va-et-vient entre individu et culture, le pôle de la personne acquérant vraisemblablement de plus en plus d'importance à mesure que les items culturels en tant que tels perdent de leur évidence dans un milieu en pleine mutation. Nous ne voulons pas dire par là que le diagnostic de cause par exemple ne sera plus posé dans le vocabulaire des repères socio-culturels, mais le point de départ décisif de la démarche des guérisseurs sera davantage une attention portée aux problèmes de l'individu dans sa relation aux autres et aux valeurs culturelles, plutôt qu'un examen des items culturels eux-mêmes.

LE MOMENT DE LA RECHERCHE DES CAUSES.

Dans les sociétés africaines, la recherche de l'explication d'un événement par la cause qui lui a donné naissance est une démarche fondamentale, qui se déroule à deux niveaux différents : celui du « comment » de l'événement, à travers la constatation d'une série de relations visibles entre antécédents et conséquents, et celui de son « pourquoi », qui s'intéresse au sens réel de l'événement. Il n'est donc pas exact de dire que les Africains interprètent toujours la réalité en termes de relations « magiques » entre les choses ou les êtres. Lorsque la situation ne pose pas de problèmes particuliers, c'est à travers des liaisons naturelles qu'ils l'appréhendent, bien que la question du pourquoi se profile toujours à l'horizon de manière plus ou moins implicite : si un enfant trébuche sur une branche et se casse la jambe, tout le monde établit une relation de causalité entre les deux événements et

la question de savoir pourquoi cet enfant-là, justement, a trébuché sur la branche n'est souvent alors pas explicitement posée ; elle le sera si la fracture ne guérit pas ou si cet accident a été précédé d'une suite d'incidents malheureux dans la famille de l'enfant. **On peut dire que c'est l'explication d'un événement par son pourquoi qui constitue, aux yeux des gens, le lieu de la causalité profonde des choses et celui qui est socialement valorisé lorsque la personne ou son entourage perçoivent que quelque chose dans la situation fait problème.**

La causalité profonde des événements, et donc des maladies, se situe au niveau des relations entre les hommes et des relations entre les hommes et les esprits ou encore entre les hommes et la loi de la société. On peut dire que les Africains ne perdent jamais de vue l'existence d'une causalité « naturelle » des maladies même s'ils expriment parfois cette dernière dans des termes qui déroutent (un vers dans le ventre de la femme, qui ronge le fœtus et provoque l'avortement, par exemple), mais que ce n'est plus cette dernière qui est importante à leurs yeux dès que la situation présente un certain caractère de gravité (4).

Ceux qui ont décrit le registre de la causalité profonde en Afrique ont souvent insisté sur le fait qu'elle met généralement en cause une réalité extérieure au sujet malade, et ils ont parlé d'une tendance générale des systèmes étiologiques (5) africains à se structurer autour d'une explication en termes d'agression ou encore de persécution. Ceci est important, car ce pourrait être l'indice d'une désimplication totale de la personne par rapport à l'origine de son mal, en sorte que si la médecine des guérisseurs, contrairement à la médecine occidentale courante, réintroduit le conflit à l'origine des maladies, il s'agirait d'un conflit purement extérieur à la personne et dont elle serait une pure victime.

Cependant, on peut toujours se demander ce qui a été à l'origine de l'action de cette cause : suffit-il, pour un sujet malade et pour sa famille, de savoir que c'est un oncle qui est à l'origine de la maladie par un sort qu'il a jeté, ou s'interrogent-ils aussi sur les motifs qui ont poussé cet oncle à agir et, dans ce cas, quelle est la part de responsabilité du sujet dans l'événement ?

(4) Cette distinction entre deux niveaux de causalité a été systématisée par E.-E. Evans Pritchard, dans ses travaux sur les Azande qui se situent à la frontière du Soudan et du Zaïre (oracles, sorcellerie et magie chez les Azande); nous l'avons nous-mêmes reprise et commentée dans un article paru dans *Africa : de la forme culturelle au vécu des troubles psychiques en Afrique ; propositions méthodologiques pour une étude inter-culturelle du champ des maladies mentales* (Africa, XLV, 3, 1975).

(5) Étiologie : partie de la médecine qui traite les différentes causes des maladies.

Chez certains guérisseurs, la réponse donnée à la question du malade et de sa famille lors d'une divination laisse ce point en suspens. Cependant, en dépouillant et analysant le texte de centaines de divinations dont nous disposons dans le cadre du Département Médecine des Guérisseurs au Zaïre, nous nous sommes rendus compte que le texte lui-même implique souvent une véritable exégèse de la situation, chaque cause renvoyant à ce qui l'a mise en action, en sorte que nous sommes placés devant un véritable enchaînement de causalités, même si en réponse à une question, la personne dit simplement avoir été rendu malade par son oncle.

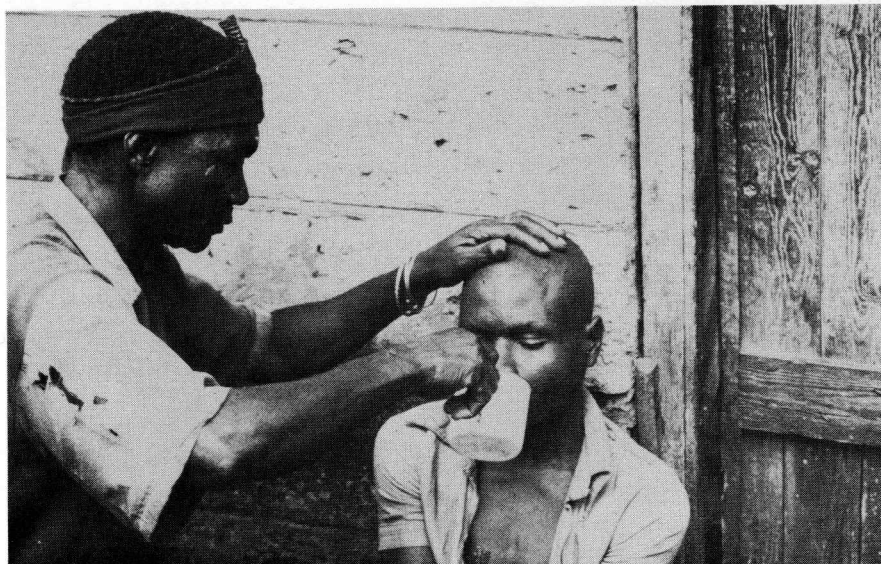
Nous avons ainsi appris qu'il nous fallait dépasser le niveau de la première réponse que nous donnait un malade ou un guérisseur à une demande concernant l'explication de l'origine d'une maladie. Nous avons ainsi travaillé plutôt sur des enregistrements de l'acte divinatoire lui-même, et nous nous sommes rendus compte que le sujet était beaucoup plus souvent impliqué que nous ne le pensions au départ dans la cause profonde de son mal. Nous avons aussi commencé à mieux comprendre les articulations existant entre diverses représentations relatives au surnaturel et le sens de leur impact sur une personne.

UN RITE DE GUÉRISON : LE ZEBOLA.

Pour illustrer ceci, voici un de ces enchaînements étiologiques tel qu'il s'est présenté dans un groupe de possession, le Zebola. Nous aurons à reparler plus loin du Zebola ; disons simplement que ce rite de guérison est censé s'appliquer uniquement aux maladies dues à un esprit Zebola, en sorte qu'un des objectifs importants de la divination est de savoir si cette maladie est due, ou non, à un esprit Zebola :

- la malade a omis de retourner au village pour présenter son jeune enfant à ses parents ;
- son père, fâché de ce manque de respect pour la tradition, se promène dans la forêt en « citant le nom » de la jeune femme ;
- de mauvais esprits entendent le nom de la jeune femme et, venant en son corps, la rendent malade ;
- des parents défunts de la jeune femme prennent cette dernière en pitié ;
- ils demandent à un esprit Zebola de venir en elle pour la protéger ;
- la maladie est dès lors une maladie Zebola, suite à l'intervention d'un esprit Zebola dans son processus, et elle relève ainsi de la thérapie Zebola.

Nous voyons que, dans ce cas, une explication qui se contenterait de dire que la jeune femme est malade parce qu'elle a en



Quel que soit le niveau d'intervention du guérisseur, le médicament fait presque toujours partie du traitement.

elle un esprit Zebola ou même parce que des esprits l'ont rendue malade, demeure à un niveau très superficiel et reste tout à fait en marge du problème réel qui est à l'origine de la maladie. Lorsque l'on approfondit davantage la cause en acte dans ce cas, on est confronté à la malédiction du père, qui est l'élément qui a mis en branle les esprits et a permis l'intervention de l'esprit Zebola. Enfin, au niveau le plus profond, ce qui est fondamentalement en cause est un conflit entre la jeune femme et son père et, par-delà cela, un conflit entre la jeune femme et certaines normes de conduite traditionnelle qu'elle a omis de respecter.

Ainsi donc, dans ce cas comme dans beaucoup d'autres que nous avons rassemblés, le fait d'essayer de comprendre l'ensemble du dynamisme étiologique à travers une écoute de tout ce qui est dit pendant la divination nous montre de quelle façon le sujet est, ou n'est pas, impliqué personnellement dans l'origine de son mal, que cette implication corresponde ou non à une intention explicite de sa part.

En fait, il ne s'agit pas seulement de noter que le diagnostic étiologique implique souvent le sujet dans la cause du mal ; il faut aussi voir si ce diagnostic est imposé à la personne de l'extérieur par le guérisseur ou le devin ou si, au contraire, il rejoint un vécu réel de cette personne.

Pour répondre à cette question, il faut à nouveau se pencher sur la façon dont est posé le diagnostic, c'est-à-dire sur la procédure même de la divination.

PROCÉDÉS DE DIVINATION.

Les procédés divinatoires peuvent être localisés à l'intérieur de deux pôles définis

par rapport à la question qui nous intéresse : ceux qui imposent au sujet une interprétation culturelle de son mal et ceux où c'est le sujet qui indique lui-même quel est le conflit qu'il perçoit être à l'origine de sa maladie.

● Comme exemple du premier de ces pôles, on peut citer les cas où c'est une procédure mécanique qui indique au guérisseur quelle est la cause d'une maladie. C'est ici que se situe par exemple la divination par la tarentule, très populaire dans différents groupes du Haut Zaïre et de l'Équateur. Le principe du procédé est le suivant. Le soir, le devin pose une question qui introduit à une hypothèse explicative, par exemple : « le mal vient-il du côté maternel ? » En même temps, il plante un petit bâton à l'entrée du nid de la tarentule ou sur un chemin qu'elle a coutume d'emprunter. La position du bâtonnet le lendemain matin, position qui est fonction du passage de la tarentule, indique si l'hypothèse posée était fondée ou non. Ici donc, c'est le comportement de la tarentule qui détermine où se situe le problème important dans le cas du sujet et en quoi consiste ce problème. Cependant, on peut quand même penser que le devin a pu être influencé par ce qu'il connaît de la situation du sujet, dans le choix de la question qu'il a formulée, en sorte que ce procédé n'est peut-être pas aussi mécanique qu'il ne le paraît au premier abord.

● Un autre exemple de procédure qui semble imposer au sujet un diagnostic culturel est celui où le devin parle sous l'inspiration d'un esprit et énonce d'emblée quelle est la cause responsable du mal, en réponse à la demande de ses consultants. On peut cependant dire que cette procédure à l'état pur semble être une ligne d'évolution récente de la divination ;



Le traitement attaque la maladie à tous ses niveaux : ici le guérisseur lave une femme tombée malade à la suite d'un adultère. Complémentairement, le médicament attaque la maladie à son niveau symptomatique.

le guérisseur ou le devin y sentent le besoin d'affirmer et d'accentuer le caractère charismatique de leur personnage en communiquant directement à l'assistance des paroles que leur inspirent les esprits. Dans la plupart des procédés plus traditionnels de divination que nous avons pu observer, le guérisseur même inspiré, désigne la cause au cours d'un dialogue avec le sujet et sa famille, en sorte que son diagnostic opère par un serrage progressif du conflit à la base du trouble, sans que les consultants aient conscience du rôle qu'ils jouent dans la définition de leur problème.

● **A l'autre pôle se situent les procédés divinatoires qui fournissent au sujet un cadre qui lui permet d'exprimer un conflit qu'il vit en lui ou avec son entourage.** Je vais en donner deux exemples, empruntés à deux rites traditionnels.

– Le premier est celui de la divination qui intervient dans le rite du **Zebola**, dont nous avons parlé plus haut. Dans le Zebola, c'est à travers la bouche de la malade elle-même que s'effectue l'explicitation du processus étiologique en cause dans la maladie. C'est en effet sa voix qu'emprunte l'esprit Zebola pour révéler sa présence en elle en se nommant et pour indiquer l'ensemble des circonstances qui ont amené son intervention. Cette élucidation intervient dans un contexte de fumigation, où la malade est recouverte d'une épaisse couverture et se tient accroupie au-dessus d'un pot dans lequel sont en train de bouillir diverses racines, écorces et feuillages dont le rôle est de « faire parler » l'esprit. Le son des chants et des tambours crée autour de la malade et en elle un contexte qui lui permet peut-être d'entrevoir certains conflits dont elle n'avait pas clairement conscience à l'état de veille. C'est comme si l'ensemble de la cérémonie n'était qu'une sorte de cristalliser qui permet l'éclosion d'une vérité voilée. Ajoutons que, dans ce cas, la cause désignée n'est pas uniquement idiosynchrastique (6) car la malade est guidée,

dans sa recherche d'une élucidation de son problème, par les questions de la guérisseuse qui connaît les lignes principales de tension dans la société. D'autre part, d'autres procédures sont aussi possibles dans le Zebola, lorsque la malade ne parvient pas à laisser parler l'esprit à travers elle, mais ce n'est pas ici le lieu d'en parler.

– C'est une procédure un peu analogue que l'on retrouve dans le cas du groupe des **Nkita** (7). La différence ici tient du fait que le problème posé au devin concerne généralement l'ensemble de la famille, la maladie du sujet n'étant alors que le point ultime d'une série de maux et de malchances qui ont frappé cette famille et qui invitent à penser qu'il existe en elle divers conflits et des tensions qui mettent le groupe et ses membres en danger. Dans ce contexte, c'est n'importe quel membre de la famille (ou même, à l'extrême, de l'assistance, bien que ceci soit plus rare), qui peut tomber en état de possession et révéler les choses cachées, lors de la cérémonie de divination organisée la nuit autour d'un feu. Ce que nous retenons de ce procédé divinatoire est le fait que, comme dans le cas des Zebola, c'est quelqu'un qui est directement concerné par le conflit à élucider qui est le médium direct à travers lequel la vérité se fait jour.

Dans les deux cas, les conflits dévoilés font référence à des items importants du monde socio-culturel des sujets, en sorte que leur expression est comprise et perçue comme pertinente par les membres des groupes concernés.

A l'extrême de cette ligne où c'est la personne objet d'enquête qui devient le sujet actif de la divination, on peut encore citer

(6) *Idiosynchrastie : réaction individuelle propre à chaque homme.*

(7) *Le citoyen Nsiala Miaka est en train de mener des recherches sur le groupe des Nkita dans le cadre du département Médecine des guérisseurs de l'I.R.S. et c'est à ses travaux que ces données sont empruntées.*

ce qui se passe dans certaines églises prophétiques de Kinshasa qui vivent un syncrétisme extrêmement vivant entre certaines tendances fondamentales de la tradition et certains éléments du christianisme. Dans l'une d'elle par exemple, le prophète Mampuya effectue une partie importante de sa recherche des causes au cours de longs dialogues individuels avec chacun des sujets malades, au cours de séances qui sont en fait de véritables entretiens psychothérapeutiques individuels. Nous avons ici, tracée à la façon d'une esquisse, une des lignes possibles de l'évolution de la démarche diagnostique des guérisseurs au Zaïre.

Enfin, si cette possibilité d'une adéquation entre le diagnostic posé et la problématique de personnes ou de groupes apparaît inscrite dans la procédure même de la divination, il est vraisemblable que le contenu du diagnostic change au même rythme que les problèmes concrets que rencontrent les individus dans la vie quotidienne. Cette hypothèse est vérifiée par une analyse des contenus de divinations enregistrées dans différents milieux. Nous en donnerons seulement un exemple, emprunté à nouveau au groupe des Zebola.

Un examen des circonstances qui, selon les résultats de la divination, ont amené l'intervention des esprits Zebola dans la vie des personnes appartenant à différents contextes socio-culturels nous indique que, en milieu rural traditionnel, les esprits Zebola sont le plus souvent perçus comme intervenant dans un contexte où la personne malade est punie pour une transgression d'une norme de comportement traditionnel dont elle s'est rendue coupable ; c'est ici l'esprit Zebola qui est l'agent direct de la punition. Ainsi par exemple, dans ce contexte, ce serait l'esprit Zebola lui-même qui aurait entendu les plaintes du père, dans le cas cité plus haut, et c'est lui qui aurait rendu la jeune femme malade pour la punir ; dans ce cas, le but du traitement serait d'inverser la valence de la relation que l'esprit Zebola entretient avec la personne et de la transformer en une relation d'aide et de protection.

Par contre, en milieu urbain, les cas où l'origine de la maladie réfère à un contexte de punition ne représentent plus qu'un tiers des cas et même alors, l'esprit Zebola est perçu dès le départ comme affecté d'une valence positive, comme dans le cas cité plus haut. Par contre, dans près de la moitié des cas, le sujet est en bute à l'attaque de sorciers, indépendamment d'une transgression que lui-même a commise ; les motifs cités ici comme ayant provoqué l'action des sorciers font

Une dialectique entre le pôle individuel et le pôle socioculturel (cas du Zebola) :

- la personne est au centre de tous les actes ;
- la communauté est cependant toujours présente.

d'avantage référence aux problèmes de rivalité entre co-épouses ou à des questions de jalousie par exemple ; un examen de ces motifs nous renseigne sur les points problématiques des relations en milieu urbain, mais ce sur quoi nous insistons ici est le fait que cette accentuation de la place de la sorcellerie dans le processus étiologique à Kinshasa, pour le Zebola, correspond à un sentiment croissant de menace de l'individu dans un milieu beaucoup plus insécurisant ; les hostilités s'y expriment dans des voies qui ne suivent plus toujours les canaux licites de la structure du système des relations et des normes de conduite ; elles empruntent des formes beaucoup plus anarchiques qui rendent les individus plus démunis devant elles. C'est sans doute à ce même contexte d'insécurité que correspond l'infléchissement de la valence des esprits Zebola dans le sens d'une protection.

De plus, un examen du contenu des actes de transgression aux normes traditionnelles qui sont cités en milieu urbain nous révèle que ces derniers font référence aux points les plus conflictuels de la tradition confrontée aux nouvelles valeurs de vie. Ainsi, le délit le plus souvent cité est celui d'une omission d'envoyer de l'argent à des parents demeurés au village, et celui qui revient ensuite le plus souvent est le cas des mariages inter-ethniques, qui s'accompagnent chez les femmes du sentiment d'être haïe par les membres du groupe de son mari qui cherchent à la faire disparaître.

De façon plus générale, une analyse des séances de divination à Kinshasa nous révèle que les guérisseurs connaissent très bien les nouvelles sources de tensions qui affectent les différentes catégories d'individus et que c'est autour d'elles qu'ils effectuent leurs investigations étiologiques auprès des patients et de leur famille.

LE MOMENT DU TRAITEMENT.

Dans la mesure où la recherche des causes a mis à jour la dimension psychosociale de la maladie, il est logique que le traitement de cette maladie intègre, lui aussi, cette même dimension psychosociale.

Parfois, ce n'est qu'indirectement que le guérisseur participe au réaménagement des relations dans la famille ou à la suppression des conflits dans lesquels se trouve impliqué le sujet. Dans ces cas, le rôle du guérisseur se borne à clarifier le problème et à en indiquer les voies de résolution, mais la charge véritable de ré-



soudre le conflit revient à la famille qui prolonge et analyse dans ses discussions internes la parole du devin et procède aux démarches nécessaires pour redresser la situation. Ainsi, par exemple, un chef de famille peut demander à un père qui avait maudit son enfant, de la bénir pour que l'effet de cette malédiction cesse ; ou il peut faire pression sur l'époux d'une malade pour qu'il achève de payer à la famille de sa femme une dot en suspens, ou encore effectuer certains sacrifices de réparation aux ancêtres. On peut dire que dans ces différents cas le traitement psychosocial s'effectue en un lieu différent de la thérapie somatique que fait le guérisseur, mais toutes deux forment une unité, puisque toutes deux sont le développement des différents aspects d'un même diagnostic. Rappelons en effet ici que la causalité naturelle d'une maladie n'est jamais supprimée par une mise à jour d'une causalité d'un autre ordre, en sorte que tout traitement rituel implique la conduite simultanée d'un traitement naturel, sauf dans quelques cas extrêmes comme celui des églises de la guérison du Bas-Zaïre.

D'autres fois, le traitement médical reste le centre de la thérapie, mais le guérisseur lui-même s'occupe d'aménager autour des malades un contexte sécurisant qui dresse une sorte de barrière entre le sujet et les influences néfastes qui s'exercent sur lui. C'est par exemple le cas du rituel quotidien qu'effectue le guérisseur Nzongo Missa à la tombée de la nuit lorsqu'il a en traitement un patient victime de sorciers. Il barre alors rituellement les différents chemins qui partent de son village hôpital vers la forêt, en interdisant ainsi l'entrée aux sorciers et ce faisant, il participe à la création autour d'un malade d'un climat de paix qui lui fait reprendre confiance en ses possibilités de guérison. Ici, le guérisseur oppose sa propre puissance à celle des sorciers et le malade rassuré est dès lors disponible à un autre traitement. Ce rite s'effectue se-

crètement car le guérisseur se situe ici sur le terrain du monde nocturne de la sorcellerie, où tout se joue sur le plan du caché.

Le traitement du guérisseur peut comporter de façon beaucoup plus claire une dimension psycho-sociale, comme celui que le même guérisseur Nzongo Missa applique à une femme qui tombe malade à la suite d'un adultère. Dans ce cas, le guérisseur soigne toujours de façon médicale les symptômes de la maladie mais son traitement comporte aussi une séance de réconciliation publique entre la femme adultère et son mari et un sacrifice à l'autel des ancêtres. Conduisant la femme devant ce dernier, il lui frotte le corps avec une poule dont il a auparavant indiqué l'identification symbolique avec la malade en plaçant alternativement dans ses yeux et dans ceux de la femme les mêmes gouttes de produit végétal. Le mal qui était dans la femme passe ainsi dans la poule qui sera ensuite offerte en sacrifice aux ancêtres, en sorte que la femme, purifiée de sa faute, puisse reprendre sa place dans le groupe familial. C'est devant ce même autel aux ancêtres, en plein centre du village hôpital, qu'un père doit ici se réconcilier avec son enfant qu'il avait maudit, pour prendre les défunts à témoin de la re-normalisation des rapports qui intervient et pour qu'ils suspendent les effets de leur colère contre l'enfant.

Dans tous les cas, l'aspect psycho-social de la thérapie allie des éléments de purification, de confession et de réconciliation, en sorte que le traitement du malade débouche sur une véritable sociothérapie qui a le groupe familial de la personne comme objet.

Dans certains types de traitements, la thérapie médicamenteuse devient un simple accompagnement de tout un traitement rituel dont le centre se noue en une psychothérapie doublée d'une sociothérapie. C'est le cas de ce que nous avons appelé au Département Médecine des Guéris-



Les prophètes des Églises de la guérison pratiquent de plus en plus fréquemment une forme originale de psychothérapie individuelle.

seurs, des « psychothérapies communautaires » dont le rite Zebola constitue un exemple typique.

Dans le Zebola, tout le but affirmé consiste à renforcer la qualité et la force de la relation qui existe entre le sujet malade et l'esprit Zebola qui est en lui. Ainsi, durant toute la période de l'hospitalisation obligatoire, qui dure plusieurs mois ou plus d'une année, la malade (car c'est le plus souvent une femme) s'enduit chaque matin le corps de poudre rouge de ngola, afin de réjouir l'esprit Zebola qui est en elle et pour lequel cette poudre constitue une nourriture privilégiée. De la même façon, elle porte au poignet un bracelet de raphia tressé qui évoque pour les esprits, les autres et elle-même, sa nouvelle appartenance à la communauté Zebola ; elle apprend aussi longuement les pas de la danse Zebola que l'esprit dansera à travers son corps. Simultanément intervient tout un processus de revalorisation de la personne, processus qui culmine dans la mise en vedette de la malade guérie lors de sa fête de sortie. En même temps, la malade s'intègre progressivement à un groupe qui devient désormais pour elle, et pour toujours, un nouveau groupe de référence dans l'atmosphère duquel elle viendra périodiquement se replonger lors de fêtes et de danses ou tout simplement lorsque l'envie la prendra de venir s'asseoir auprès de sa mère-guérisseuse et de lui parler des difficultés qu'elle rencontre. Ici, le traitement des symptômes existe aussi mais seulement de façon secondaire et il est parfois possible à la malade de suivre au dispensaire le traitement de la dimension naturelle de sa maladie, tout en étant hospitalisée chez la guérisseuse pour suivre la thérapie Zebola proprement dite.

Enfin, à l'extrême se situe le traitement des maladies qui intervient dans le cadre des églises prophétiques que nous appe-

lons dans notre Département « Églises de la guérison » pour signifier l'importance que revêt le traitement des maladies dans l'ensemble de leurs activités. Ici, le traitement offert aux malades est purement spirituel. Il est encore souvent précédé d'une cérémonie qui intègre des éléments importants des divinations traditionnelles mais la recherche de la cause se situe ici dans la ligne d'une révélation qui vient de l'Esprit Saint qui inspire ceux qui, dans l'Église, ont reçu le charisme de la prophétie et de la vision des choses cachées. Le traitement lui-même ne comporte ici qu'une série de gestes rituels comme celui d'imposer les mains, d'agiter devant le malade un drap blanc qui en éloigne les mauvais esprits ou encore l'aspersion avec de l'eau bénite. Les églises du Kasai donnent en plus à leurs malades des médicaments végétaux, ayant réalisé une symbiose entre les guérisseurs traditionnels qui tiennent leur pouvoir de guérir des esprits des ancêtres et, par-delà eux, de Dieu, et les guérisseurs-prophètes qui guérissent en vertu d'un don que Dieu leur a fait. Ceci n'existe cependant pas dans la majorité des églises de guérison du Bas-Zaïre où le traitement apparaît comme purement spirituel.

CONCLUSIONS

On peut donc dire que la médecine des guérisseurs, tout en reconnaissant la place du corps et du somatique dans la genèse d'une maladie, situe en fait sa compréhension du phénomène morbide, et la thérapie qu'elle en donne sur un plan beaucoup plus global, tout au moins lorsque cela s'avère nécessaire. Angoissée, face à sa maladie, la personne a ainsi l'impression que le guérisseur la prend en charge totalement, à travers l'une des tâches principales qu'elle lui confie et qui sera de l'aider à démêler tout ce qui pose problème dans sa situation actuelle ; en

même temps, le guérisseur indique quelles sont les voies que doit suivre le malade dans la restauration de ses relations avec les autres et la redécouverte d'une paix intérieure. Parfois, nous l'avons vu, le guérisseur participe lui-même au réaménagement des relations sociales autour du malade, en sorte que la dimension psychothérapique de sa pratique se prolonge dans une ligne de socio-thérapie. Nous avons vu comment le guérisseur assume ainsi l'entière responsabilité de la demande de son malade et de sa famille, et comment le diagnostic qu'il pose reflète les problèmes effectivement vécus par les sujets et, par le fait même, l'évolution des situations auxquelles ils se trouvent confrontés.

Nous voudrions terminer à présent en envisageant un dernier point, qui est celui de la relation de dépendance qui pourrait découler du lien que la conception médicale traditionnelle tisse entre le malade et le guérisseur. En effet, dans le contexte que nous venons de décrire, il apparaît que la relation entre le thérapeute traditionnel et son patient est très importante. Le guérisseur n'est pas seulement le détenteur d'une technique qui lui permet de traiter des symptômes, il est aussi celui qui prend en charge le malade, tout en l'aidant à démêler les conflits qu'il vit. Une des questions qui surgit dès lors est celle de la dépendance qui semble devoir marquer fondamentalement la relation entre le malade et son thérapeute, et celle de la portée de cette dépendance dans la vie des sujets.

On peut dire que cette question est fort complexe et qu'elle se pose en termes très différents de ceux à travers lesquels on a décrit cette dépendance dans les thérapies occidentales (8).

Dans le cas de rites comme le Zebola, la longueur du traitement, la résidence chez la guérisseuse et l'importance de la dimension psychothérapique du traitement semblent devoir déboucher sur une forte relation de dépendance entre la malade et la guérisseuse que la malade appelle d'ailleurs du terme de « mère ». Il faut cependant noter qu'ici, tout au long de la cure, la maladie prend progressivement en charge son propre traitement, préparant par exemple elle-même ses médicaments, aidant à leur cueillette et s'enduisant elle-même le corps de la poudre de ngola. Simultanément, la relation à la guérisseuse se dépoliarise et s'oriente vers une relation au groupe tout entier. Il nous apparaît ainsi très significatif que lors des différen-

(8) En effet, les recherches qui ont porté sur la personne en Afrique ont montré que c'est essentiellement à travers les relations avec les autres que se constitue le sentiment de l'identité individuelle. Les remarques qui suivent ont seulement pour objet de poser quelques jalons concernant la façon dont cette question se particularise dans le cas des thérapies traditionnelles.

tes cérémonies des fêtes de sortie, la guérisseuse elle-même n'assume qu'un rôle de second plan dans le déroulement des cérémonies, s'effaçant devant l'ensemble des mères-guérisseuses du groupe auquel elle appartient et posant à sa place les gestes et les paroles nécessaires.

Un grand nombre de malades continuent, bien après leur sortie, à revenir dans ces groupes; cependant, le fait que la communauté Zebola leur fournisse un milieu de vie qui répond à leurs aspirations personnelles dans la vie difficile qui est celle des femmes à Kinshasa, ce fait donc implique que l'on ne puisse appréhender la prolongation de la relation au groupe en termes d'un manque (d'autonomie, d'indépendance); il faut plutôt le saisir dans une perspective positive, qui s'interroge sur la valeur de ces groupes de référence pour les femmes africaines. Notons aussi que d'autres ex-malades se détachent progressivement du groupe, en fonction de leur propre évolution personnelle.

En ce qui concerne les guérisseurs traditionnels « simples », ils ont tendance à effectuer des cures beaucoup plus courtes, qui débouchent assez rapidement sur une rupture de la relation avec le malade. Pendant le traitement lui-même, certains guérisseurs orientent la relation de dépendance vers les esprits qu'ils présentent comme ceux qui constituent le lieu véritable de leur pouvoir de guérir; eux-mêmes se présentent comme de simples médiums dans la guérison dont les véritables acteurs sont les esprits.

Cependant, il faut noter que cette relation de dépendance à l'égard des esprits induite pendant le traitement prolonge tout simplement une attitude culturelle de dépendance entre le monde des hommes et celui des êtres surnaturels.

De façon générale enfin, on peut dire que la dépendance en question se joue d'avantage entre les personnes et le système de la médecine traditionnelle comme tel qu'entre des individus déterminés; ainsi, à la moindre inquiétude, c'est au devin ou au guérisseur que l'on s'adressera pour en démêler la nature et la cause, en sorte que c'est plutôt ici que l'on pourrait parler d'un problème de dépendance ou de démission de l'individu par rapport au système. Toutefois, nous pensons que des attitudes similaires sont aussi développées par bon nombre d'Occidentaux, mais par rapport à des items et des personnages qui font partie de leur propre culture; partout, l'homme ressent le besoin d'aller à la recherche de figures qui lui renvoient un reflet du monde conflictuel qu'il porte en lui et qui l'aident à en démêler le sens.

Ellen CORIN
et Gilles BIBEAU.

l'institut des sciences et techniques de l'information prépare les futurs cadres de la presse pour l'Afrique centrale

Né de la « complicité » de la profession, représentée par le Commissariat d'État à l'Orientation Nationale, et de l'Université Nationale du Zaïre, sur l'initiative d'un ancien de l'École Supérieure de Journalisme de Lille – le professeur Malembé Tamandak, actuel Directeur général – l'Institut des Sciences et Techniques de l'Information a ouvert ses portes à Kinshasa au mois d'octobre 1973.

Les études y sont organisées en deux niveaux :

- un premier cycle (dit Graduat) en trois ans;**
- un deuxième cycle (Licence) en deux ans.**

Le recrutement, sur concours, est ouvert à tous les candidats justifiant d'un diplôme d'État (équivalent du baccalauréat de l'enseignement secondaire) obtenu avec une moyenne de 12/20. Les programmes (dont on trouvera l'exposé par ailleurs) reposent sur un enseignement général dispensé par des professeurs de l'Université Nationale du Zaïre et sur l'enseignement « professionnel » assuré par une équipe de journalistes-enseignants fournis par la Coopération française selon une convention de coopération passée entre les deux pays. A cette équipe viennent se joindre des journalistes professionnels nationaux et de jeunes assistants Zaïrois de haut niveau formés pour la plupart au Centre de Formation et de Perfectionnement des Journalistes de Paris, et à l'Institut français de Presse.

L'action de ces équipes permanentes est « renforcée » par l'intervention pédagogique ponctuelle de professeurs venus des divers Campus du Zaïre (Kisangani et Lubumbashi), de l'Institut Français de Presse, ainsi que de l'Université de Bordeaux.

DEUX NIVEAUX DE FORMATION

De par sa position géographique privilégiée, l'Isti de Kinshasa était immanquablement appelé à connaître un rayonnement régional (international) facilité et encouragé par le dynamisme dont fait preuve le Zaïre au cœur de l'Afrique centrale.

C'est ainsi qu'aux effectifs nationaux sont venus rapidement s'ajouter des étudiants du Togo, du Bénin, de l'Empire centrafricain, du Burundi et du Rwanda. A la rentrée universitaire 1976-1977, l'Institut comptait 102 étudiants dont 22 étrangers, parmi lesquels 11 femmes. Le régime commun est celui d'un internat complet avec bourse d'État.

Les débouchés sont largement assurés tant au niveau du premier cycle que du second cycle, par l'essor considérable connu par le secteur de l'information au Zaïre. Le seul complexe de radio-télévision de « Le Voix du Zaïre » devrait suffire à absorber les promotions de l'Isti pendant de nombreuses années.

La préparation des futurs journalistes aux techniques de la presse écrite – également bien structurée au Zaïre – n'en est pas négligée pour autant. Dans cette optique c'est une formation polyvalente (niveau secrétaire de rédaction) qui est donnée aux étudiants du premier cycle. La possibilité de spécialisation – presse écrite ou radio TV – n'est offerte qu'à partir de la licence.

Il convient ici de préciser qu'une section Relations publiques - Attachés de presse a été ouverte à l'Isti de Kinshasa à la rentrée universitaire 1975-1976. La préparation à ces carrières démarre au niveau du second cycle (licence) et n'est accessible en principe qu'aux étudiants qui ont suivi le premier cycle à l'Institut.

Cette section est la première du genre créée en Afrique francophone.

UN LABEL UNIVERSITAIRE ET DES RELATIONS PRIVILÉGIÉES AVEC LA PROFESSION

Juridiquement, l'Institut des Sciences et Techniques de l'Information de Kinshasa fait partie de l'Université nationale du Zaïre, au même titre que les facultés, les instituts supérieurs pédagogiques ou les autres instituts supérieurs techniques. Cela signifie que ses programmes sont soumis au contrôle des instances supérieures de l'Université, que toute innovation pédagogique doit recevoir l'approbation de ces mêmes autorités, que le recrutement y est fait avec le visa d'une Commission centrale des inscriptions, que les enseignants sont nommés par le Conseil révolutionnaire (ex-Conseil d'administration) de l'Unaza et payés par l'Éducation nationale.

Il en découle évidemment certaines contraintes, notamment en matière d'élaboration et de modification des programmes, contraintes compensées par la reconnaissance automatique des diplômes – du fait de leur label universitaire – de la part de la fonction publique.

Il faut parallèlement souligner que cette tutelle universitaire n'entraîne pas une coupure du milieu professionnel, l'Unaza recommandant très fortement la professionnalisation de l'enseignement à tous les niveaux. A cet égard, l'Isti entretient des relations privilégiées avec le secteur de l'Information tout entier. Ces relations se traduisent très concrètement par la participation à l'enseignement de professionnels en exercice, par la place régulièrement réservée aux travaux des étudiants sur les supports nationaux (quotidiens, hebdomadaires, radio et télévision) par l'accueil des stagiaires dans tous les organes d'information (sur cinq ans d'études, un licencié passe environ douze mois en stage professionnel), par les débouchés enfin très largement assurés à tous les diplômés.

Il revient, toutefois, à l'Institut des Sciences et Techniques de l'Information de Kinshasa de résoudre un problème de structures d'accueil. Ses possibilités en la matière et son équipement se sont rapidement avérés insuffisants devant la croissance des effectifs. Des solutions sont à l'étude qui, n'eût été la crise économique mondiale, auraient déjà été appliquées. Un projet de mini-campus pilote pour toutes les carrières de l'information, la formation permanente et le recyclage, déposé en 1974 a fait l'objet d'études techniques et financières très poussées. La vo-

cation internationale de ce centre supérieur de formation devrait lui permettre d'aplanir les difficultés de financement d'une opération d'une telle envergure.

La mise en exploitation à Kinshasa du complexe de la « Voix du Zaïre » et sa prise en compte par un personnel uniquement Zaïrois suppose la formation de près de deux cents journalistes de radio et de télévision, pour ne parler que des seuls « informateurs ». C'est encore un argument qui devrait être déterminant pour la recherche d'une solution rapide au problème d'équipement de l'Institut des Sciences et Techniques de l'Information, dont la mission englobe à l'évidence la formation de ce personnel.

LA « STRATÉGIE PÉDAGOGIQUE » DE L'ISTI

Former aujourd'hui des journalistes professionnels cela implique à coup sûr une conception globale du rôle de l'information dans la société de demain.

Que devra être l'informateur de 1980 ? Un griot, chantre éclairé d'une idéologie en marche, un « spécialiste », au sens le plus précis du terme, d'une certaine technique de l'information – proches à s'y méprendre de la manipulation – un vulgarisateur tous azimuts, homme orchestre de la connaissance, rompu aussi bien à l'analyse statistique qu'à la critique littéraire ; un technicien hautement qualifié jonglant avec les technologies de pointe qui régneront sur la diffusion, condition nécessaire (d'aucuns vont jusqu'à dire suffisante au point de les confondre) à toute information ? Sans tomber dans aucun de ces excès la tentation est tout de même forte de sacrifier à une conception universaliste débouchant inmanquablement sur une formation encyclopédique du futur journaliste.

L'Institut des Sciences et Techniques de l'Information de Kinshasa a choisi pour sa part de mettre en place une « stratégie pédagogique » plus modeste et plus réaliste, fondée sur une nécessaire pluridisciplinarité et la prise en compte des réalités professionnelles du moment, elles-mêmes considérées en situation dans un contexte authentiquement africain.

Éléments fixes et éléments variables

Cette « stratégie » repose sur des éléments fixes – ce qui ne veut pas dire « figés » – éléments de base considérés comme enseignements « forts » par rapport à d'autres, plus mobiles, considérés comme « satellites », ce qui ne signifie pas secondaires.

Cette « stratégie » conduit les étudiants, au fil des cinq années d'études, à affiner

leurs connaissances tant générales que professionnelles pour choisir à partir du deuxième cycle (licence) une spécialisation par **support** (presse écrite ou radio-télévision) doublée d'une spécialisation par **rubrique** (critique littéraire, artistique et cinématographique ; information économique ; politique intérieure ; politique extérieure ; sport).

Ce faisant, l'Isti reste fidèle aux objectifs de formation qui lui ont été assignés, à savoir former des journalistes professionnels polyvalents de niveau moyen en trois ans (premier cycle) et mettre à la disposition de la profession en cinq ans des journalistes spécialisés de haut niveau.

Des enseignements spécifiques et « professionnalisés »

Conception globale de l'information de demain ? Il nous a semblé que tout informateur devrait en premier lieu maîtriser sa langue, véhicule naturel de toute communication et qu'il devrait être au fait des grands problèmes contemporains, politiques et économiques, qui conditionnent non seulement les rapports des groupes dans l'état, mais aussi ceux des états. Cela nous a conduit à déterminer quatre « ensembles » ou enseignements « forts » :

- français,
- économique politique,
- politique intérieure,
- politique extérieure.

Noyaux fixes de la formation, ils voient s'organiser autour d'eux et en fonction de la conjoncture une série de « satellites » constitués par des enseignements complémentaires de nature variable.

Cette « stratégie » enfin s'appuie sur la recherche permanente de la « professionnalisation » de l'enseignement, ce qui signifie que chaque matière doit être traitée de manière spécifique pour déboucher sur les applications pratiques, enquêtes sur le terrain, exercices de vulgarisation, constitution de dossier, etc., qui constituent autant de traits d'union avec l'enseignement technique.

C'est le mariage du savoir et du savoir-faire.

Tels sont les choix faits par l'Isti pour donner aux journalistes africains de demain le maximum de chances de pouvoir répondre à la double attente de l'opinion et de la profession, l'une avide à juste titre d'une information de qualité, l'autre soucieuse et c'est son droit, de se donner les cadres qu'elle mérite. Le journaliste est un agent déterminant puisqu'il est chargé de maîtriser l'un des facteurs les plus turbulents du développement : l'Information.

Jean-Paul GAUCH,
Conseiller technique.

club Muntu et voix Muntu

Le club Muntu est l'association culturelle des étudiants du campus universitaire de Lubumbashi. Il a son siège dans l'enceinte du Département de Langues et Littératures Africaines de la Faculté des Lettres de l'Université nationale du Zaïre à Lubumbashi.

Il s'est fixé les objectifs suivants :

- constituer un groupe dynamique de recherche dans les domaines de la culture en Afrique;
- diffuser par écrit les résultats de toutes ses recherches;
- organiser des conférences, des séminaires et des colloques portant sur des sujets intéressant la culture africaine.

Tous les étudiants des langues et littératures africaines sont membres sympathisants de droit de Voix Muntu. Le club publie une revue culturelle et scientifique « Voix Muntu » où paraissent, entre autres, des études sur les aspects socio-culturels des littératures orales africaines, leur processus de production, la linguistique, l'introduction des langues africaines dans l'enseignement...

Le club Muntu a organisé à Kiswishi, Zaïre, du 19 au 23 avril 1976, des journées de réflexion sur le thème : « Cultures africaines : problèmes et perspectives. » Nous donnons ci-dessous quelques titres des communications qui y ont été faites :

• **Confusionnisme idéologique ou science ? De l'impasse terminologique en littératures orales africaines.**

Citoyen Tshisungu Ba Tshisungu, étudiant.

• **Problèmes théoriques des sciences sociales en Afrique.**

Professeur V.-Y. Mudimbe.

• **Problèmes de la littérature.**

Professeur Ngandu Nkashama

• **Sorcellerie et anti-sorcellerie : quelques considérations sociologiques.**

Citoyen Nokwey Ndolamb, maître-assistant.

• **Est-il possible de mesurer les chances d'une politique linguistique en pays multilingue ?**

S. Faïk, vice-doyen de la Faculté des Lettres.

• **Structure bantou du français de Lubumbashi.**

J.-L. Vincke, chef de département des langues et littératures africaines.

D'UN LIVRE À L'AUTRE



définir les objectifs de l'éducation

DE LANDSHEERE (Viviane et Gilbert).

Définir les objectifs de l'éducation.

Paris, Presses Universitaires de France, 1975.

« Définir les objectifs de l'éducation », un besoin, une recherche, une utopie ?... pour Gilbert et Viviane De Landsheere c'est une attitude permanente, par laquelle ils pensent, avec une perpétuelle quête de lucidité, « rendre l'action éducative plus efficace ». C'est précisément leur objectif et ils s'en expliquent dès l'introduction.

« Éduquer implique toujours un objectif », c'est le point de départ de la première partie de l'ouvrage au travers de laquelle par une suite de remarques très simples, à la portée de tout lecteur, ils nous présentent leur programme. Mais qu'on ne s'y trompe pas, ce n'est que le début de la démarche et si le lecteur pense, à ce stade, avoir affaire à un ouvrage facile grâce à un style et un vocabulaire particulièrement accessibles, il risque d'être surpris par la suite.

G. De Landsheere distingue trois types d'objectifs et le plan de l'ouvrage est dessiné; trois chapitres essentiels, chacun soulevant mille problèmes spécifiques : les fins et les buts de l'éducation (partie qui, comme on pouvait s'y attendre par nature et encore plus en connaissant De Landsheere, a été traitée sur le plan philosophique), les objectifs définis selon les grandes catégories comportementales (les taxonomies) et enfin les objectifs opérationnels.

Certes on peut penser que les trois niveaux décrits sont insuffisants pour rendre compte de la complexité et de la diversité des objectifs de l'enseignement mais dans la perspective d'une opérationnalisation des méthodes d'approches liées à ces niveaux, il semble raisonnable de s'en tenir à ces trois catégories; la plupart des spécialistes arrivent à des choix comparables.

Avec l'analyse des buts et des fins de l'éducation nous sommes confrontés avec les options fondamentales de l'auteur dont la conception idéologique semble être proche d'une démocratie à la mode européenne s'orientant vers une participation de plus en plus importante de la population aux décisions; une « autogestion libérale » fruit d'un esprit humaniste. Cette conception est en filigrane tout au long de ce livre sans qu'il y soit fait allusion, l'auteur prenant en apparence du recul par rapport à l'écrit.

Après avoir discuté d'un modèle culturel qu'il avait déjà évoqué avant ce livre, complété des références à d'autres modèles, il pose le très important problème du choix des objectifs, trop souvent éludé comme si ce choix était, soit une conséquence idéologique immédiate à ne pas discuter, soit un héritage culturel vague, restant ainsi dans un implicite permanent.

Sont évoqués les modèles de Tyler et de D'Hainaut pour la sélection des objectifs qui doivent concourir et surtout permettre aux décideurs de ne pas omettre de prendre en charge tel ou tel facteur, caractéristique des domaines étudiés et en particulier les spécificités de la société dont l'école n'est qu'une composante.

Pour bien montrer l'intérêt, la place, et la nature de tels choix, faits de manière consciente et cohérente, deux études à titre d'exemple sont analysées : l'étude d'Isambert-Jamati sur les discours de distribution des prix de 1860 à 1964 et celle faite sur les buts de l'enseignement primaire belge de 1897 à 1973. On peut regretter en parcourant ces lignes et en particulier le modèle de D'Hainaut, que les responsables des décisions ne fassent pas usage de tels outils : nous aurions peut-être des réformes moins vides ou partielles et surtout des transformations ayant un sens dans le cadre précis d'un type de société, et dont l'explication entraînerait une véritable discussion entre partenaires.