Les symboles divinatoires

analyse socio-culturelle d'une technique de divination des cokwe de l'angola (Ngombo ya cisuka)

2ª EDIÇÃO

M. L. Rodrigues de Areia

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

EDIÇÃO
Imprensa da Universidade de Coimbra
Email: imprensa@uc.pt
URL: http//www.uc.pt/imprensa_uc
Vendas online: http://livrariadaimprensa.uc.pt

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Imprensa da Universidade de Coimbra

INFOGRAFIA DA CAPA
Mickael Silva

ISBN
978-989-26-1907-1

ISBN DIGITAL
978-989-26-1908-8

DOI
https://doi.org/10.14195/978-989-26-1908-8

1ª edição • 1985
Centro de Estudos Africanos
Instituto de Antropologia da Universidade de Coimbra

Les symboles divinatoires

analyse socio-culturelle d'une technique de divination des cokwe de l'angola (Ngombo ya cisuka)

2ª EDIÇÃO

M. L. Rodrigues de Areia

Imprensa da Universidade de Coimbra
Coimbra University Press

PUBLICAÇÕES DO CENTRO DE ESTUDOS AFRICANOS

ISSN 0870-1660

N.º 1 — Angola, os Símbolos do Poder na Sociedade Tradicional

N.º 2 — Angola: Bibliografia Antropológica

N.º 3 — Instrumentos Musicais de Angola

N.º 4 — Les Symboles Divinatoires

Étude publiée grâce au concurs de la FONDATION CALOUSTE GULBENKIAN

INSTITUTO DE ANTROPOLOGIA
Universidade de Coimbra
3000 COIMBRA (Portugal)

PREFACE

Cette étude sur le panier divinatoire des Cokwe est une recherche originale à divers points de vue, et résulte d'un travail constant qui va de 1971 à 1978. Alternant la recherche muséologique et bibliographique avec le travail sur le terrain, l'auteur a pu obtenir un minimum d'informations sur chacun des nombreux symboles que manipule le devin cokwe. De plus, et ceci étant un complément nécessaire, nous avons éclairé le contexte rituel de cette pratique qui découle d'une initiation spéciale, ce qui n'est pas le cas pour d'autres techniques moins élaborées.

S'inspirant de la méthodologie du professeur L. de Heusch, l'auteur a voulu voir au-delà de la frontière ethnique en approchant avec le plus grand soin les éléments relatifs à la même pratique de divination dans d'autres ethnies.

Les études sur le symbolisme sont déjà nombreuses, et «repenser le symbolisme» est même au goût du jour. Mais les travaux qui étudient tous les objets utilisés par les différentes techniques sont encore rares; sans doute la majorité de ces objets n'a rien de particulièrement «artistique» mais la réflexion sur la genèse d'un symbole aurait certainement beaucoup à gagner avec la généralisation de ce travail préliminaire. L'analyse présentée ici sur les symboles utilisés par le devin cokwe est un pas fait dans cette direction.

Ce travail n'aurait pas été possible sans l'aide de diverses personnalités et institutions que j'ai plaisir à remercier. Cette aide va de la collaboration directe au travail d'investigation, jusqu'au simple mot d'encouragement en passant par des échanges de vues les plus divers. Je voudrais avant tout rendre hommage à l'attachement manifesté par le Prof. A. Maesen pour ce type de recherche depuis le premier contact. Outre son aide en ce qui concerne les problèmes d'interprétation des collections africaines, le Prof. Maesen m'a fourni de nombreuses informations patiemment recherchées dans ses nombreuses notes de travail sur le terrain, et qui furent souvent importantes soit pour lever un doute soit pour fournir un point de départ à des approfondissements ultérieurs.

Aussi le Prof. Luc de Heusch a joué un rôle important tout au long de cette recherche surtout en ce qui concerne les aspects théoriques; son influence se manifeste aussi par les multiples références à son livre «Le roi ivre ou l'origine de l'Etat».

M. L. Bastin, portant pendant plusieurs années une attention particulière à tout ce qui pouvait enrichir mes recherches, m'a fourni des informations nombreuses très intéressantes; c'est à elle et à son mari, A. Enes Ramos que je dois encore une partie de la documentation photographique.

Les contacts avec des chercheurs de différents domaines de l'anthropologie africaine ont été aussi un facteur d'encouragement important à la poursuite de ce travail; je voudrais rappeler pour l'intérêt qu'ils ont porté à mes recherches:

— Prof. A. Doutreloux, Laboratoire d'Anthropologie Sociale et Culturelle (Louvain);

— Prof. Michel Cartry, École Pratique des Hautes Études, V section, (Sorbonne);

— Prof. António de Almeida, Centro de Estudos de Antropobiologia, (Lisbonne);

— Prof. Manuel Viegas Guerreiro, Instituto de Estudos Africanos;

— Les africanistes: J. C. Miller, C. Lopes Cardoso, A. Hauenstein, A. G. Mesquitela Lima et L. de Sousberghe.

Je voudrais rendre hommage à la mémoire du Prof. A. Jorge Dias et remercier les personnes de son équipe, M. Dias, E. Veiga de Oliveira, B. Pereira et A. Carreira, du Musée d'Ethnologie de Lisbonne, qui ont soutenu les débuts de ce travail.

L'obtention de la documentation photographique n'aurait pas été possible sans la collaboration de plusieurs personnes:

— B. Pereira (Musée d'Ethnologie, Lisbonne);

— J. Pedro (Musée de Dundo, Angola);

— C. Barata et J. Vitorino (Musée et Laboratoire d'Anthropologie, Coimbra);

— A. Enes Ramos (Coll. Sousberghe et Coll. Simpson);

— J. Luder (Musée d'Ethnologie, Neuchâtel), et encore les services des laboratoires de photographie du Musée Royal de l'Afrique Centrale (Tervuren) et du Musée de l'Homme (Paris).

Je dois les illustrations graphiques à F. Galhano (Musée d'Ethnologie, Lisbonne), C. Barata et J. Vitorino (Musée et Laboratoire d'Anthropologie, Coimbra).

Je voudrais rappeler encore les noms de M. Isilda Figueiras qui a organisé le lexique des termes vernaculaires, L. Polak, C. Marlaire, S. Gauthier-

-Varennes, D. Faucaut-Dinis et C. Najar qui ont corrigé le texte français avec beaucoup de dévouement, A. Lourenço qui l'a patiemment dactylographié et I. Lourenço qui a corrigé les épreuves.

J'évoquerai enfin, et avec une émotion particulière, les différents informateurs et interprètes cokwe Sakungu, Mwafima, Riasendala, Hamumona, Mwasefu et Mwacimbau dont l'empressement a rendu possible la réalisation de ce travail.

Le stage à Tervuren et les études à Bruxelles furent possibles grâce à une bourse d'étude du Ministère Belge de la Culture Française attribuée dans le cadre de l'échange culturel luso-belge (deux ans) puis par l'Instituto de Alta Cultura (Lisbonne).

Pour le travail sur le terrain, j'ai bénéficié de la collaboration du Musée de Dundo (Compagnie des Diamants d'Angola) étant directeur des Services Culturels le Dr. C. Lopes Cardoso sous l'administration de l'ingénieur Paiva Neto.

Le stage au Musée d'Ethnologie de Lisbonne m'a été facilité par l'appui du prof. José de Barros Neves, alors directeur du Musée et Laboratoire d'Anthropologie de l'Université de Coimbra.

Coimbra, le 25 Septembre 1978.

INTRODUCTION

0. — INTRODUCTION

On a constaté depuis longtemps que la divination est une constante dans l'ensemble des cultures bantoues de l'Afrique Centrale ([1]). Il nous est donc apparu que l'étude approfondie des techniques divinatoires pouvait constituer une clef adéquate pour appréhender les cultures traditionnelles de cette région. Dans le cas particulier des Cokwe, c'est certainement, des différentes techniques en usage chez eux, celle du panier divinatoire qui convient le mieux à une étude faite dans cette optique. D'abord parce qu'on peut l'observer «in actu» dans la vie quotidienne de n'importe quel village cokwe, ensuite parce qu'elle présente une très grande richesse d'éléments de toutes sortes.

Les Cokwe recourant très fréquemment à cette technique, il est possible de mener l'enquête sur différents plans: d'une part par des entretiens avec le devin, d'autre part, par l'observation directe de séances divinatoires, qui permet de voir quelles sont les motivations des clients et d'observer comment le devin secoue son panier et comment ensuite il interprète les *tuphele* (symboles divinatoires) qu'il vient de secouer.

Par la quantité et la variété des objets symboliques, qui sont de nature et de provenance très diverses, nous sommes plongés d'emblée dans le monde magico-religieux. C'est dans ce monde particulièrement complexe qu'il faut insérer la technique du panier divinatoire. On ne peut valablement analyser cette technique qu'en abordant les aspects importants de la vie traditionnelle, en particulier tout ce qui, chez les Cokwe, a trait aux pratiques judiciaires, à la chasse, ou encore aux tensions sociales.

([1]) La dénomination «Afrique Centrale» couvre um champ sémantique très vaste qui n'est pas exactemente le même dans les domaines de la géographie, de la linguistique et de la culture. Ici l'expression Afrique Centrale a une connotation surtout ethnique et correspond «grosso modo» au groupe d'ethnies que Murdock classifie de «Central Bantu», et encore à certains groupes classés dans la catégorie «Zambèze Moyen» (Middle Zambesi) et «Bantous du Sud-Ouest» (Southern Bantu) mais culturellement très proches des ethnies classées dans la catégorie «Bantous du Centre» (voir Murdock, 1959, pp. 290-306).

Pendant la phase préparatoire au travail sur le terrain, nous avons rassemblé toute la documentation que nous avons pu trouver sur la technique du panier divinatoire, tant chez les Cokwe que chez d'autres ethnies qui ont adopté cette même technique. On trouvera en 0.2 un aperçu du contenu des ouvrages consultés, présenté du point de vue de leur valeur comme source ou point de départ de la présente étude.

Tout au long du travail sur le terrain, l'enquête a dû être menée par l'intermédiaire d'un interprète. Malgré ce handicap nous avons pu établir assez rapidement le contact avec les devins, grace à nos lectures préalables: elles nous avaient permis de nous familiariser avec les objets symboliques du panier, de connaître le nom de la plupart d'entre eux, et aussi d'avoir une idée générale de leur rôle dans l'acte divinatoire. Le contact devenait relativement plus aisé à partir du moment où le devin se rendait compte de ce que sa technique était non seulement admise et respectée, mais qu'elle était en plus un objet d'étude, à mettre par écrit. Cela lui semblait d'autant plus étonnant qu'il n'y a guère longtemps les paniers étaient confisqués, et les devins pourchassés à cause de leurs activités. Notre intérêt pour le panier divinatoire était un signe, parmi tant d'autres, que les choses étaient en train de changer.

Nous avons aussi estimé nécessaire de fournir un certain nombre de renseignements sur chacun des devins ayant servi d'informateurs: il est important de situer l'activité du devin dans le contexte de sa vie, et d'autre part il ne faut pas tenir compte de façon abstraite et impersonnelle des renseignements fournis, mais bien les considérer comme provenant de tel ou tel devin, dans telle ou telle circonstance.

Dans les pages qui suivent nous présenterons les différents aspects de l'approche utilisée pour notre recherche, les sources dépouillées pendant la période préparatoire, les méthodes d'enquête, et aussi des renseignements concernant la personnalité de chacun des informateurs principaux.

0.1 — OBJET DE L'ÉTUDE

Les études concernant les Cokwe sont déjà relativament nombreuses; cette ethnie est devenue célèbre par sa sculpture. Cette sculpture a elle-même été récemment l'objet d'études approfondies, et même d'une thèse de doctorat (1). Cependant l'organisation sociale et les autres domaines de la vie tra-

(1) Bastin, 1973 — *La sculpture cokwe: essai iconographique et stylistique*, Université Libre de Bruxelles.

ditionnelle des Cokwe n'ont jusqu'à présent été étudiés que de façon secondaire par rapport à l'aspect artistique.

La présente étude n'a pas du tout l'ambition d'être une monographie qui exploiterait les différents aspects de la vie des Cokwe. Notre but est de présenter une étude de la société cokwe, mais vue à travers le devin et sa technique divinatoire, celle-ci étant une méthode d'analyse sociale toujours actuelle que les Cokwe considèrent comme une invention à eux, et qui est aujourd'hui, comme autrefois, recherchée par des personnes de toute condition sociale y compris les «européanisés». En fait pour les Cokwe c'est le recours normal auquel ils font appel pour trouver une solution à leurs problèmes: les maladies et les malheurs en général.

L'étude approfondie de cette technique nous a mis en contact avec la société globale à l'intérieur du village. D'autre part le secouement du panier par le devin fait monter à la surface toutes sortes de tensions vécues par la société. Dans ce sens on peut dire que l'étude du panier divinatoire constitue une approche nécessaire de la culture et de la société cokwe, et, peut-on ajouter, cette étude devient une sorte de monographie, mais une monographie «sui generis» étant donné que la société globale est ana ysée du point de vue d'un agent qualifié, à savoir le devin, qui joue un rôle tout à fait fondamental à l'intérieur même de celle-ci.

L'analyse du comportement des Cokwe devant le malheur met en évidence la structure conceptuelle qui apporte la signification au processus; et d'un autre côté, l'étude des objets symboliques manipulés par le devin est sans aucun doute un chemin sûr et réellement «objectif» pour éclairer le type de liens qui s'établit entre le quotidien vécu et le système de la pensée.

Au fur et à mesure que le travail avançait, nous avions aussi conscience du rôle primordial joué dans ces sociétés dites «sans histoire» par les plantes et par les animaux; les uns et les autres constituent une partie importante du contenu symbolique du panier divinatoire; les deux groupes ont été classés comme deux ensembles séparés mais les études ethnobotaniques et ethnozoologiques, indispensables pour démonter les mécanismes de la pensée symbolique, ont été à peine amorcées.

En fait nous avons essayé d'obtenir un maximum d'informations concernant chacun des petits objets symboliques (plus d'une centaine) qui constituent le contenu du panier. De par leur nature le objets du panier s'ordonnent en groupes divers: les miniatures des figurines de culte, les symboles d'origine animale, ceux d'origine végétale et encore les objets liés à la vie sociale et aux activités profanes. Pour pousser l'analyse aussi loin qu'il est possible il faudrait sans doute reprendre les objets appartenant à chacun de ces groupes et établir tous leurs rapports avec la vie rituelle, et aussi étudier tout le context culturel susceptible d'éclaircir ce que Turner appelle la

«polysémie» des symboles divinatoires ([1]). En fait nous nous y sommes attachés mais en restant dans les limites d'un travail qui prétend surtout identifier et définir les grandes lignes de force déterminant les paramètres de symbolisation de chacun des objets divinatoires.

Nous sommes convaincus que la présente étude peut aussi constituer un apport positif et original pour connaître une société avide de progrès, comme sont les Cokwe, mais qui garde aussi un attachement farouche à sa tradition; cela veut dire que le développement possible et nécessaire doit à tout prix tenir compte des aspects culturels d'une tradition vivante, faute de quoi il y aura pour les Cokwe un type de progrès non souhaité, certainement imposé, mais auquel les Cokwe eux-mêmes ne participeront jamais. En effet, et contrairement à beaucoup de sociétés culturellement déracinnées, les Cokwe son fiers de leur passé, qu'ils aiment raconter; et malgré les énormes changements qui s'imposent à eux et que les Cokwe souhaitent, ils considèrent comme une menace tout changement qui ne tiendrait pas compte du respect de leurs traditions.

L'analyse de la société cokwe, esquissée dans cette étude, doit se situer précisément à ce point crucial de l'articulation tradition/développement et peut aussi donner un apport pour éclairer cet aspect fondamental, préalable à tout projet de développement, à savoir l'attitude des Cokwe devant la vie et le malheur, et en particulier devant ce malheur si fréquent qu'est la maladie ([2]).

Ainsi, par exemple, les Cokwe d'aujourd'hui cherchent les services du médecin européen mais en même temps ils ont recours à leur *tahi* (devin); c'est une réalité qui met en évidence un type tout particulier de comportement dualiste où l'innovation ne signifie pas simplesment abandon ou rejet du traditionnel en faveur de ce qui est nouveau ou moderne. Les Cokwe poussent assez loin ce type de comportement dualiste; non seulement ils cherchent tantôt le médecin européen tantôt le devin, mais de plus, ils distinguent les domaines dans lesquels l'un de ces spécialistes a des avantages sur l'autre; ainsi ils vont même jusqu'à écarter soit le médecin traditionnel soit le médecin européen pour certaines maladies où l'un ou l'autre serait incompétant ([3]).

([1]) Turner, 1972, p. 42.

([2]) La notion africaine de maladie comprend non seulement les causes et les symptômes observés chez le malade mais aussi le contexte social de celui-ci. Pour une analyse plus detaillée de la «notion de maladie» en Afrique, voir Monfouga--Nicolas, 1972, pp. 62-67.

([3]) Voir plus lion, p. 437, le témoignage de l'informateur Mawacimbau sur l'efficacité et les techniques des thérapeutes africains et européens, respectivament.

Il a été possible, à partir de l'observation systématique de plusieurs consultations chez le même devin et à la demande de différents clients, d'établir avec un minimum d'erreur une typologie des contextes sociaux qui déterminent ces consultations; et ainsi d'établir, au niveau des agents, les motivations de ces consultations. Ainsi la structure de la pensée cokwe se trouve éclairée, même si beaucoup d'aspects importants en restent à élucider, et tout particulièrement cet attachement si profond à une tradition qui en beaucoup de domaines semble irrémédiablement révolue.

0.2 — LES SOURCES

Le processus divinatoire par le secouement des *tuphele* du panier divinatoire a depuis longtemps retenu l'attention des ethnographes de l'Afrique Centrale. Toutefois la plupart des descriptions ethnographiques se limitent aux figurines anthropomorphes qui sont éventuellement collectionées comme «oeuvres d'art»; l'imense majorité des objets du panier passe évidemment à côté de ce critère. Assez rares sont les auteurs qui ont de façon systématique pris en considération chacun des *tuphele* divinatoires; et encore ceux qui l'ont fait ont-ils travaillé sur un nombre plutôt réduit de pièces. Souvent d'ailleurs les informations présentées proviennent d'une seule source, en l'occurrence d'un même devin. L'aspect partiel de ces études en est une conséquence; toutefois les observations fournies par ces auteurs sont d'une grande importance, surtout parce que ce sont des témoignages recueillis à diférentes époques, provenant de régions diverses, et concernant la même technique divinatoire. Toutes ces informations ont été d'une importance fondamentale pour nous, non seulement par leur contenu informatif, mais aussi par les hiatus, les points de rupture, les trous et les divergences de points de vue ([1]). Nous avons estimé qu'il convenait de présenter un minimum d'information critique à propos de chacune de ces études qui d'ailleurs sont des points de référence constants tout au long de la présente recherche.

Parmi les études en question il y en a qui sont des écrits spécifiques sur le panier divinatoire: les travaux de Turner, Hauenstein, Tucker, Delachaux; d'autres, par contre, n'abordent le panier divinatoire qu'incidemment. Ces derniers étudient les objets du panier divinatoire dans un contexte de recher-

---

([1]) Comme à propos des différentes versions des mythes (Levi-Strauss, 1970, p. 238) on pourrait dire que les variantes dans l'utilisation d'une technique sont toutes également vraies; et c'est à partir de l'ensemble de ces variantes qu'on peut dégager les lignes de force socio-culturelles sous-jacentes à ce type de comportement.

ches plus vastes, ou en tout cas, différent; pourtant rien n'empêche que ces renseignements soient de très bonne qualité et parfois assez détaillés (Baumann, Bastin, Lima, Santos, Hambly). Finalement un troisième groupe d'auteurs doit être signalé non pas tant à cause des informations concernant la technique divinatoire ou les *tuphele* qui en sont l'outil, mais en tant que témoins de cette même technique en tel ou tel endroit; c'est le cas, parmi d'autres, de Reynolds, Milheiros, Bittremieux, Vansina.

0.2.1 — Victor W. Turner: **Ndembu divination, its symbolism and tecniques (1961)**

Une des études les plus importantes sur les techniques divinatoires en Afrique Centrale est sans aucun doute celle de W. Turner sur la divination des Ndembu. Malgré les divergences en ce qui concerne quelques noms de *tuphele,* la technique divinatoire nommée *ng'ombu yakusekula,* que Turner traduit littéralement par «divination by shaking up or tossing (objects in a basket)» (1) est sans doute une technique importée de l'Angola dans laquelle quelques petits remaniements se sont opérés soit en ce qui concerne les noms, soit dans les détails du rituel. D'ailleurs les informations recueillies par Turner dans ce domaine ont été puisées à deux sources: Muchona, son informateur habituel, et un devin angolais qui avait traversé la frontière pour exercer son métier (2). Le recours assez fréquent aux devins angolais semble avoir été pratique courante à cette époque, ce qui peut signifier d'abord que ces devins étaient fameux et compétents (3) et aussi que les lois anti-devin étaient plus souples en Angola qu'en Rhodésie du Nord (Zambie).

Dans cette étude sur la divination des Ndembu, W. Turner a essayé de situer la divination comme une phase du processus social; il a montré aussi le rôle fondamental que la divination peut jouer en tant que moyen pour exprimer et rendre publics les oppositions et antagonismes secrets refoulés dans une société à tradition matrilinéaire où le mariage est patrilocal et le pouvoir gérontocratique (4); dans une société de ce type la divination constituerait un mécanisme qui aurait comme objectif immédiat de réduire les conséquences néfastes de ces conflits (5).

---

(1) Turner, 1961, p. 4.

(2) Turner, 1961, p. 48.

(3) La distance joue parfois en faveur de la renommée. Voir W. Turner, 1952, p. 52.

(4) Turner, 1961, p. 17.

(5) «In their attempts to diminish the disastrous consequences of these deadly sins in social life, the Ndembu bring into operation institutionalized mechanisms of redress» (Turner, 1961, p. 18).

L'auteur présente aussi un rapport des différentes méthodes utilisées chez les Ndembu; en ce qui concerne le panier divinatoire (*ng'ombu yakusekula*), Turner donne des détails et illustrations concernant vingt-huit *tuphele* du panier et en même temps les informations recueillies dans les deux sources citées plus haut. Sur les vingt-huit objets décrits par Turner, il n'y en a qu'un seul dont l'appartenance au panier des Cokwe est douteuse; d'ailleurs Turner fait sa description en termes assez ambigus et l'objet en question correspond probablement, au moins par son contenu, à une figurine sculptée du panier des Cokwe (1).

Pour ce qui est des noms des *tuphele* on constate qu'à peu près 50% des désignations des objets du panier sont les mêmes chez les Ndembu et chez les Cokwe, et pour les désignations qui diffèrent, il faut tenir compte du fait qu'on a affaire à des noms communs comme, par exemple, sonnette, pays, larme, qui sont évidemment différents dans les deux langues. Par contre lorsqu'un symbole divinatoire (*kaphele*) porte un nom spécifique, celui-ci se mantient dans les deux langues, ce qui montre l'influence des Cokwe dans la diffusion de la technique.

Plus tard (1968) Turner a repris l'analyse de la signification de ces objets divinatoires, et il a avancé des considérations théoriques sur l'élasticité du symbole des *tuphele* (2). Comme point de départ Turner note le fait bien évident qu'un nombre assez limité d'objets (vingt-huit dans le cas qu'il a étudié) peut avoir un nombre pratiquement illimité de significations:

> «J'ai répertorié vingt-huit symboles divinatoires. L'ensemble de leurs significations embrasse toutes les calamités, pertes et morts qui ont marqué la triste histoire des Ndembu... Étant donné qu'un si petit nombre d'objets représente tant de choses, il n'est pas surprenant qu'un seul d'entre eux ait de multiples significations» (3).

Ces points de vue de Turner sur l'élasticité des symboles semblent indiscutables si on tient compte uniquement de deux données: nombre d'objets divinatoires et nombre de problèmes à résoudre. En fait les choses sont un peu plus compliquées: tout d'abord les objets du panier divinatoire sont toujours beaucoup plus nombreux que la collection observée par Turner; et de toute façon la liste des *tuphele* peut toujours s'allonger parce que le système

---

(1) Voir la figurine *Cilowa*, p. 211.

(2) Turner, 1968 — *Drums of afliction, a study of religious process among the Ndembu of Zambia*, Oxford University Press; trad. 1972, *Les tambours d'affliction*, Gallimard, nrf, Paris.

(3) Turner, 1972, pp. 44-45 qui d'ailleurs cite son étude de 1961, p. 6.

reste ouvert (1). Le plus important dans les remarques de Turner c'est que l'arbitraire des liens entre les objets symboliques, constaté tout au long d'une séance divinatoire, n'est en fait qu'apparent. En effet ni le client ni le devin ne regardent les *tuphele* de ce point de vue; pour les deux acteurs (client et devin) ces objets symboliques trempent dans un contexte spécifiquement culturel qui réduit énormement l'arbitraire. Turner s'en est rendu compte lui-même quand il écrivait:

> «... les liens qui unissent les différentes significations du même symbole sont souvent des plus lâches, et en fait, difficilement perceptibles pour l'observateur européen, à moins que celui-ci ne puisse replacer le symbole dans le contexte spécifique de la culture ndembu» (2).

L'importance de la recherche de Turner réside précisément dans la constatation de ce besoin d'un contact patient et prolongé, toujours à recommencer, pour comprendre chacun des objets du panier dans toutes les versions possibles, et ainsi dégager les paramètres de sa signification; celle-ci est d'ailleurs une réalité dynamique cachée derrière l'arbitraire apparent.

Bien que Turner ait établi magistralement les normes pour une étude approfondie de chacun des objets symboliques, et en particulier les différents niveaux de l'analyse (3) qui permettent d'éclairer le champ sémantique de chacun des objets, il faut dire que notre auteur n'a pas fait l'application de cette grammaire aux symboles divinatoires, même s'il l'a fait, et de façon exemplaire, pour la plupart des symboles rituels (4).

0.2.2 — Alfred Hauenstein: **La corbeille aux osselets divinatoires des Tchokwe** (Angola) (1961)

Hauenstein a étudié la technique du panier divinatoire chez les Cokwe émigrés dans la région de Kalukembe, dans le centre de l'Angola, en pays ovimbundu; dans un but d'étude, cet auteur a esquissé une classification des symboles du panier d'après leur rôle dans l'acte divinatoire. Ainsi, et d'après Hauenstein, il faudrait distinguer les quatre groupes suivants:

---

(1) Cet aspect de la technique du *ngombo* sera examiné plus loin.

(2) Turner, 1972, p. 45.

(3) Turner, 1971 — «Syntaxe du symbolisme d'une religion africaine», in: J. Huxley, *Le comportement rituel chez l'homme et l'animal,* nrf, Gallimard.

(4) Voir entre autres la structure sémantique de *Nkula* (Turner, 1972, p. 103), l'analyse sociale du symbole *mudyi* (p. 230), etc.

a) — figurines d'ancêtres ou esprits favorab'es au patient;
b) — attributs liés au culte des ancêtres;
c) — figurines indiquant des cas de sorcellerie;
d) — pièces relatives à des difficultés diverses.

Hauenstein reconnaît lui-même que cette classification s'avère «boîteuse» (1) comme le serait d'ail eurs toute autre classification. C'est peut-être la raison pour laquelle notre auteur a préféré une description continue et sommaire, de chacun des *tuphele*. Les informations consignées dans cette étude se rapportent normalement à un seul témoignage, ce qui peut en limiter la valeur. En effet l'expérience montre clairement que les réponses évasives sont assez fréquentes; même quand la réponse est donnée de bon gré, ou même spontanée, elle ne nous renseigne que très rarement sur tous les aspects concernant un *kaphele* déterminé.

Malgré ces limitations, le travail de Hauenstein constitue l'inventaire le plus minutieux publié jusqu'à présent concernant cette technique divinatoire des Cokwe. L'auteur présente une description succinte, mais en règle générale assez objective des quarante-neuf symboles divinatoires observés dans un même panier, auxquels il ajoute quelques pièces isolées qu'il n'avait pas trouvées dans le premier panier, mais qui avaient attiré son attention ailleurs.

Le fait que la recherche de Hauenstein ait été menée dans un groupe cokwe habitant le pays ovimbundu augmente encore l'intérêt déjà grand de cette étude, d'autant plus que tous les renseignements nous portent à croire que ce sont aussi les Cokwe qui ont transmis aux Ovimbundu cette technique divinatoire; c'est d'ailleurs aussi ce qu'on peut déduire de l'étude de Tucker dont l'analyse suit.

0.2.3 — Leona Tucker: **The divining basket of the Ovimbundu** (1940)

Depuis longtemps, Tucker a publié un inventaire des objets contenus dans ce qu'elle désigne comme le panier divinatoire des Ovimbundu; c'est une liste assez longue d'objets d'un panier divinatoire récolté en Angola et appartenant aux collections du «Royal Ontario Museum of Archaeology».

L'auteur fait un exposé où des détails très importants sont donnés, surtout en ce qui concerne l'insertion du devin dans la vie sociale où un

(1) Hauenstein, 1961, p. 131.

statut tout à fait particulier le distingue des autres agents du groupe, sans que cela signifie pour autant que le devin soit étranger au contexte des croyances magico-religeuses dans lequel il exerce son métier:

> «Although the *ochimbanda* manipulates the *ongombo* as he wishes, and gets much of his information from his audience, he firmly believes that he would not be able to do it if he could not call upon the spirit to help him» (1).

Tucker éclaircit aussi certains aspects de la vie rituelle du devin chez les Ovimbundu, et en particulier, elle donne des détails sur la purification mensuelle du panier, sur le lit où les *tuphele* peuvent dormir, etc...

La description de chacun des *tuphele,* assez sommaire, concerne uniquement les objets d'un seul panier (l'exemplaire du musée d'Ontario), auxquels l'auteur a ajouté une petite liste d'objets observés dans d'autres paniers (2).

L'étude de Tucker présente encore l'avantage tout particulier de nous montrer quelque peu les transformations que subit la technique *ngombo ya cisuka,* originaire des Cokwe, au fur et à mesura du processus d'adaptation chez les Ovimbundu. Ainsi, par exemp e, les figurines anthropomorphes deviennent beaucoup plus rares, mais sont de très bonne qualité, ce qui fait supposer la collaboration d'un expert cokwe; mais la grande majorité des symboles divinatoires sont les mêmes. S'il faut noter des variations sémantiques à coloration locale (en fait les dieux locaux interviennent toujours dans le discours du devin), il faut aussi tenir compte du fait que dans l'ensemble des *tuphele* le contenu symbolique reste à peu près le même ou au moins très proche de celui proposé dar les devins cokwe.

L'influence directe ou indirecte des Cokwe dans le panier divinatoire des Ovimbundu a été observée par Hauenstein qui, à propos du travail de Tucker, écrit notamment:

> «Nous sommes enclins à croire qu'il s'agit d'une importation des Cokwe ou des Ngangela. Premièrement parce que les principales figurines sont semblables à celles de la corbeille des Cokwe, d'autre part, les statuettes sont presque toutes sculptées par ces derniers. Enfin, contrairement à ce que nous verrons chez les Cokwe, l'art de la divination au moyen de la corbeille aux osselets chez les Ovimbundu n'est pas hérité d'un ancêtre, mais acquis au cours d'une initiation reçue dans un pays étranger, signe assez certain qu'il s'agit d'un emprunt fait à une autre tribu» (3).

---

(1) Tucker, 1940, p. 180.
(2) Voir Tucker, 1940, pp. 194-195.
(3) Hauenstein, 1961, p. 120.

Pourtant l'importance de cette technique empruntée semble être énorme chez les Ovimbundu où elle est peut-être même aussi généralisée que chez les Cokwe. C'est au moins ce qu'on peut déduire du témoignage de Tucker:

> «The Ovimbundu refer all communications from the spirit world, whether by omen, portent, or illness, to an *ochimbanda,* who consults his divining basket (*ongombo*) and reveals the desires of the spirit who sent the warning or declares that the trouble is due to witchcraft» (1).

Cette constatation de Tucker soulève une dernière question à propos de la présence de cette technique chez les Ovimbundu: ou bien le groupe étudié par Tucker est profondément marqué par la présence des Cokwe (on trouve des groupes «cokwisés» un peu partout dans le centre et le sud de l'Angola) ou alors il faut admettre (ce qui semble plus probable) que la technique *ngombo ya cisuka* fait partie des techniques divinatoires des Ovimbundu depuis longtemps, et dans ce cas l'emprunt remonte assez loin dans le temps

0.2.4 — Théodore Delachaux: **Méthodes et instruments de divination en Angola (1946)**

Delachaux a réalisé un important travail sur le terrain en Angola, dans le cadre de la mission scientifique suisse en Angola (1932-1933). En ce qui concerne le panier divinatoire, l'auteur a récolté une certaine quantité d'informations en différents endroits de l'Angola et aussi, par l'intermédiaire du pasteur E. Berger, des renseignements provenants des Cokwe de Rhodésie du Nord (Zambie), en provenance de l'Angola.

Delachaux fait l'inventaire de plusieurs paniers divinatoires qu'il a observés ou récoltés. Tour d'abord le panier des Ngangela avec vingt-quatre symboles divinatoires dont il donne une description sommaire.

Un deuxième panier a été récolté chez les Nyemba; les noms d'une vingtaine d'objets sont accompagnés de quelques renseignements. Avec la collaboration du pasteur E. Berger, Delachaux a encore eu la possibilité de compléter ses informations concernant le panier des Cokwe émigrés de l'Ango'a en Zambie où les autochtones les désignaient comme les Mawiko (ceux de l'ouest).

Delachaux a comparé la technique du panier divinatoire avec celle des osselets étudiés par H. Junod chez les Thonga du Mozambique; pour notre auteur, les deux techniques sont indépendantes mais proches:

---

(1) Tucker, 1940, p. 201.

> «Le jeu d'osselets est une création remarquable que l'on aurait de la peine à retrouver ailleurs; mais le panier divinatoire est bien près de l'égaler» (1).

En ce qui concerne le nombre d'objets symboliques dans le panier, les limites que Delachaux établit sont exagérées, tant pour la limite supérieure que pour la limite inférieure:

> «Le nombre d'objets est à peu près le même que pour les osselets: 23 à 25 au minimum. Pour la limite supérieure, le panier laisse une marge plus grande allant au delà de 200, tandis que le grand jeu d'osselets va jusqu'à 70, chiffre qui permet déjà un nombre considérable de combinaisons» (2).

Delachaux a apprécié les stylisations parfois charmantes des figurines dans le panier; il a esquissé une étude comparative entre figurines de différents paniers; il a même établi quelques séries typologiques des figurines les plus répresentées dans le panier; c'est un travail intéréssant, montrant les variations morphologiques autour d'un noyau qu'on peut considérer comme type formel, mais qui n'apporte rien de nouveau du point de vue de la compréhension du mécanisme symbolique du système.

Malgré que les inventaires présentés par Delachaux soient très succints, l'apport de cet auteur est très important surtout en tant que témoignage de l'ampleur de la distribution géographique de cette technique divinatoire en Angola (3). Les illustrations qui accompagnent le texte éclaircissent aussi beaucoup de problèmes surtout lorsque le même symbole apparaît en différents endroits avec des noms différents.

0.2.5 — Hermann Baumann: **Lunda. Bei Bauern und Jägern in Inner Angola (1935)**

Dans une vaste documentation réunie au cours d'un travail sur le terrain en pays cokwe, Baumann a identifié quarante et une pièces symboliques de plusieurs paniers et recueilli quelques informations sur le devin et son acti-

---

(1) Delachaux, 1946, p. 146. D'après Junod la technique des osselets représente la quintessence de la pensée bantoue: «J'eus donc l'occasion de pénétrer dans les profondeurs de l'esprit bantou qui n'a probablement rien inventé de plus compliqué et de plus typique que ce système de divination» (Junod, cité par Delachaux, 1946, p. 146).

(2) Delachaux, 1946, p. 146.

(3) Les études réalisées jusqu'à présent soit en Angola soit en Zambie et dans le Zaïre montrent que l'aire de distribution de la technique *ngombo ya cisuka* coincide avec l'aire de dispersion des Cokwe.

vité; l'apport de Baumann est important surtout en ce qui concerne ce dernier aspect. En effet Baumann s'est rendu compte du rôle exceptionnel joué par le devin, qu'il place immédiatement après le chef de village:

> «Die wichtigste Persönlichkeit neben dem Häuptling ist unzweifelhaft der Wahrsager (*tahi*)» (1). Et plus loin: «Die besondere Stellung des Wahrsagers kennzeichnet schon die Tatsache, dass nur er und die *yanga* (die Jäger) sitzend und mit verschränkten Armen bestattet werden» (2).

Il faut reconnaître que Baumann se trompe quand il admet l'exorcisme pour libérer les possédés de l'esprit Ngombo (3); ce type de possession demande un traitement tout autre que l'exorcisme. On reviendra sur ce sujet à propos de l'initiation du devin (4).

La description d'une séance de divination observée par l'auteur dans le village de Mwalukanga est riche de détails mais vue trop de l'extérieur; il y a un effort pour identifier les objets symboliques dont Baumann traite certains de niaiseries: «...zahlreichen geschnitzten Figuren, Symbole, Tierklauen, Knochen und viele andere Sächelchen...» (5) qui en réalité lui échappent comme pièces d'un système cohérent.

Pour ce qui est des objets sculptés, Baumann a lancé l'idée de la comparaison d'un même symbole dans plusieurs paniers pour montrer «... eine ganze Entwicklungsreihe eines Würfelsymbols vom naturalistischen Stadium zum ideoplastischen...» (6); mais en ce qui concerne le champ sémantique de chacun des symboles, Baumann n'a avancé aucune hypothèse; il était convaincu en effet qu'à l'intérieur d'un *ngombo* la signification de chacun des éléments était arbitraire et imprévisible (7).

Baumann a aussi observé la technique *ngombo* chez les Lwimbi où il a fait l'inventaire de vingt-huit pièces symboliques. Le caractère fragmentaire et partiel de toutes ces informations recueillies par Baumann s'explique surtout par le fait que l'auteur n'a jamais appréhendé cette technique comme système de pensée; son effort a toujours été axé sur l'analyse des figurines (*dämon* dans l'expression de Baumann) en tant qu'esprits ou dieux (ou *mahamba*) jouant un rôle sans doute bien déterminé mais pouvant se présenter aussi bien dans le panier qu'ailleurs, miniaturisés ou taillés dans les

---

(1) Baumann, 1935, p. 163.
(2) Idem.
(3) Ilem.
(4) Voir p. 80.
(5) Baumann, 1935, p. 165.
(6) Idem.
(7) Idem.

poteaux; ainsi, pour Baumann comme pour la plupart des autres chercheurs, les *tuphele* autres que les figurines n'ont pas suscité l'intérêt souhaité. Ainsi Baumann donne surtout des renseignements concernant ces figurines-miniatures qu'il essaie de classifier, d'après leur fonction, en quatre groupes fondamentaux:

— figurines pour la chasse;
— figurines pour la fécondité humaine;
— figurines pour la maladie;
— figurines pour tuer (en rapport avec la sorcellerie).

Mais cet effort de classification entraîne plus d'inconvénients que d'avantages pour l'exposé de Baumann; en effet cela a pour conséquence que par rapport à la même miniature-*hamba* on trouve des informations confuses et même contradictoires. En fait c'est une conséquence inévitable du manque d'unité et c'est la raison pour laquelle Baumann n'a pu exploiter à fond le symbolisme du panier. Un autre handicap qui favorise aussi une certaine confusion des données est le fait que Baumann oublie assez facilement la distinction entre devin et sorcier, pourtant fondamentale dans la société et dans la culture cokwe.

Ceci dit, il faut reconnaître que les informations publiées par Baumann restent pleines d'intérêt et constituent un des témoignages les plus complets surtout en tenant compte de la région et de la date du travail sur le terrain.

0.2.6 — M. L. Bastin: **Art décoratif tshokwe** (1961)

Poursuivant ses études sur les motifs décoratifs de l'art cokwe, Bastin a abordé le panier divinatoire au cours de son travail de muséographie (1956), et elle a récolté des informations concernant une grande partie des symboles divinatoires. Un contact prolongé avec la culture cokwe lui a montré l'importance du *tahi* dans la société et le rôle du panier dans son activité; en plus il y a plusieurs symboles divinatoires qui sont en même temps des motifs décoratifs.

Tenant compte de la complexité du contenu, et des domaines que les symboles y représentent, Bastin observe très justement qu'il constitue «une espèce de microcosme de la vie des peuples de la Lunda pour lesquels ils (les objets) semblent être de vrais idéogrammes» (1). Cette idée est tout à fait exacte et parfaitement confirmée tout au long de la présente recherche; Junod l'avait déjà exprimée à propos des osselets divinatoires des Thonga du Mozam-

(1) Bastin, 1961, pp. 41-42.

bique quand il écrivait: «The diviner's basket is a resumé of their whole social order, of all their institutions» (1). Plus récemment Lima, dans une étude sur les figurines de culte cokwe, a repris cette même idée:

> «Ce *ngombo* (*ya cisuka*) est un vrai microcosme de toute la culture tshokwe à cause des osselets et des figurines provenant de tous les règnes de la nature qu'il contient; figurines et osselets représentent tous les aspects de la culture tshokwe (2); et encore: «Le plus important de ces instruments (de divination) est celui qu'on nomme *ngombo wa tshisuka,* qui constitue un véritable microcosme du peuple tshokwe» (3).

Cette constatation exprimée par tant d'auteurs qualifiés, montre qu'une étude spécifique sur le panier divinatoire des Cokwe se justifie pleinement.

0.2.7 — Mesquitela Lima: **Fonctions sociologiques des figurines de culte** hamba **dans la société et dans la culture tshokwe (Angola)** (1971)

Les figurines de culte *mahamba* sont le noyau fondamental de la vie rituelle dans la société cokwe; notion complexe qui a été abordée par Lima dans cette étude (thèse de troisième cycle) mais de façon presque exclusivement descriptive; c'est ainsi que l'auteur, sans expliciter le contenu fondamental des *mahamba,* ni leur structure sémantique, nous éclaire sur les multiples objets qui peuvent être nommés *mahamba,* à savoir:

«— des états de possession;

— des instruments de divination, c'est-à-dire toutes figurines qui se trouvent dans le panier du devin (une grande partie sont des objets en bois);

— des figurines façonnées en argile de termitière;

— certains arbres secs ou même certaines parties d'arbres, racines, feuilles, branches et fruits;

— des troncs d'arbres grossièrement sculptés;

— des figurines d'argile aux formes précises;

— de petites poupées habillées de filet;

— des miniatures de certains instruments de musique;

— des miniatures de certains outils liés à l'agriculture et à la chasse,

---

(1) Junod, 1927, p. 571.
(2) Lima, 1971, p. 153.
(3) Lima, 1971, p. 107.

— une grande variété de figurines sculptées en bois, de forme humaine ou animale;

— des morceaux de peau de certains animaux;

— des carapaces de tortues;

— des roches consacrées;

— des crucifix, des médailles et des images du culte chrétien» ([1]).

Cette définition descriptive est bien large et illustre la multiplicité de choses que peuvent devenir *hamba;* par contre elle ne dit rien sur ce qui est déterminant dans le processus qui transforme des objets vulgaires en éléments fondamentaux du rituel — *mahamba.*

Étant donné qu'il y a des figurines de culte qui se présentent aussi dans le panier divinatoire sous leur forme miniaturisée, les renseignements de Mesquitela Lima concernant ces figurines de culte sont également intéressants pour l'étude de la technique divinatoire, et en fait le mécanisme conceptuel qui permet à un objet quelconque de devenir *kaphele* (objet symbolique dans le panier) pourra certainement éclaircir la question fondamentale des *mahamba* et dépasser la réponse purement descriptive présentée par Mesquitela Lima.

Dans ce travail de Mesquitela Lima, il y a des références explicites aux figurines du panier divinatoire (pp. 291-294) et quelques informations sur leurs significations; mais le but de l'auteur étant autre que l'étude du panier, il n'a pas tenu compte du mécanisme divinatoire ni de l'insertion de l'acte divinatoire dans la vie réelle. Or il est bien évident que cette «Sitz-im-Leben» est vraiment le noyau déterminant pour l'intelligibilité de l'acte divinatoire.

Dans un chapitre intitulé «Minenge wa ngombo» (p. 107), Mesquitela Lima introduit une séance divinatoire qui est d'ailleurs un autre élément important pour comprendre le rôle du devin. Malgré l'état du texte et la traduction un peu trop libre ([2]), c'est un élément important pour l'analyse du récit stéreotypé qui constitue l'introduction de l'acte divinatoire.

Finalement l'étude de Mesquitela Lima demanderait à être approfondie sur le plan sémantique, mais elle contient suffisamment d'illustrations et d'informations diverses pour pouvoir aider dans l'étude du panier divinatoire.

([1]) Lima, 1971, p. 29.

([2]) D'après l'analyse de A. Barbosa, le texte cokwe présente beaucoup d'ambiguités et en plus la traduction s'éloigne facilement du texte (information orale).

0.2.8 — E. Santos — **Sobre a «medicina» e a magia dos Quiocos** (1960)

Sur la divination des Cokwe et en particulier sur le panier divinatoire, Santos a aussi publié quelques notes. L'auteur a établi une liste des *tuphele* qu'il a observés dans le panier, et a recueilli quelques informations éparses. Même si certaines de ces informations doivent être éliminées parce qu'elles présentent uniquement des réponses évasives des devins, il y en a, par contre, qui doivent être retenues comme des variantes sémantiques qu'il faut analyser dans un contexte socio-culturel plus vaste. Les confusions sont fréquentes mais la recherche de Santos présente aussi une certaine originalité. Dans une étude plus récente ([1]) ce même auteur a repris les mêmes informations sur quelques *tuphele* mais sans apporter d'éléments nouveaux.

0.2.9 — M. Pereira de Matos: **Etnografia dos Quiocos da circunscrição administrativa do Chitato** (1959)

Dans une étude encore inédite, Pereira de Matos présente une liste des *tuphele* où l'attention de l'auteur est presque exclusivement centrée sur les objets manufacturés; les fragments d'origine animale ou végétale ne sont même pas mentionnés.

L'intérêt de ce travail est que, par rapport aux objets cités, c'est encore une version d'un auteur différent qui vient confirmer les positions d'autres auteurs, notamment celle de Santos. Il y a aussi quelques réponses évasives mais elles sont facilement détectées du fait qu'elles se présentent en dehors de tout contexte significatif ([2]).

0.2.10 — Wilfrid D. Hambly: **The Ovimbundu of Angola** (1934)

Hambly a écrit un important ouvrage sur l'ethnographie des Ovimbundu. Le domaine de la divination y figure et à ce propos l'auteur aborde de façon superficielle le panier divinatoire et la signification de quelques figurines; plus importantes sont les informatinos concernant le statut social du devin et l'origine probable de cette technique divinatoire.

---

(1) Santos, 1962.
(2) Voir M. Pereira de Matos, 1959, pp. 181-183.

Pour ce qui concerne les objets du panier, les informations de Hambly sont parfois faussées par le subjectivisme de l'auteur qui n'a pas réprimé le désir naturel d'arriver rapidement à une interprétation plausible (1).

0.2.11 — Auteurs divers

Finalement il faut tenir compte dans l'étude de la technique divinatoire *ngombo ya cisuka* du fait que divers auteurs ont été témoins de la réalité de cette technique en des endroits différents, au cours de leurs travaux sur le terrain, même si les détails qu'ils donnent à ce propos ne présentent qu'un caractère tout à fait accidentel. Entre autres il faut mentionner:

— B. Reynolds (2) qui a formulé de façon nette et documentée la distinction à établir entre devin, guérisseur et sorcier (*mulauli, ng'aka, muloi* respectivement) chez les Rotse ainsi qu'une typologie des différentes techniques divinatoires utilisées dans la région; non seulement le *ngombo ya cisuka* y est cité mais de plus les illustrations qui accompagnent la description montrent clairement qu'on a affaire à cette même technique. L'auteur n'a pas abordé les mécanismes de la signification ni même établi une liste des *tuphele;* quelques objets seulement y sont nommés et dessinés.

— M. Milheiros, un auteur qui a fait de grands efforts pour favoriser les études ethnographiques de l'Angola, a aussi donné quelques informations sur les techniques divinatoires à propos des Ngangela; le panier divinatoire y est cité explicitement (3).

— Bittremieux (4) fait lui aussi une référence explicite à l'intervention d'un devin qu'il a observée dans un village des Benamoyo (Benalulwa); la technique mentionée est certainement celle du *ngombo ya cisuka;* en effet, d'après le récit:

> «... de temps en temps il (le devin) secouait tout le contenu de son panier à fétiches jusqu'à ce que la réponse désirée ou plutôt le symbole de cette réponse venait à la surface».

---

(1) Voir à ce propos, et à titre d'exemple, l'interprétation de la figurine «*Pwo nyi lunga alimbata*» ou *mbate,* p. 204.

(2) Reynolds, 1963, pp. 14-47; 95-127.

(3) Milheiros, 1949: Os Ganguelas (breve estudo dos povos e da região), Mensário Administrativo, 24-25, pp. 72-76; 26-27, pp. 49-71; 31-34, pp. 56-71.

(4) Bittremieux, 1937.

L'auteur ajoute encore quelques interprétations sur certains objets bien précis du panier (1).

— J. Vansina a écrit à propos de cette technique divinatoire observée par lui en pays lunda (Zaire) et qu'il croit utilisée par les Cokwe et les Lwena:

> «Le devin utilisait un panier *(ngombo yaluseka)* comprenant vingt à deux cents objets symboliques, naturels ou fabriqués. Il secouait cet appareil et la disposition relative des objets lui enseignait la réponse à ses questions» (2).

0.3 — LA MÉTHODE

Quand nous avons commencé le travail sur le terrain en septembre 1974, nous étions familiarisé avec la plupart des *tuphele* du panier divinatoire. Nous connaissions les noms et nous avions quelques informations sur chacun d'eux. Cette connaissance préalable s'est révélée être un excellent point d'appui pour obtenir des informations plus complètes et situer chacun des objets dans le contexte culturel qui lui est propre. Même ainsi, il nous a semblé bon, avant de chercher les devins dans leurs villages, d'élargir autant que possible l'inventaire des *tuphele* et de les classer par groupes. C'est ainsi que nous avons commencé par analyser en plein coeur du pays cokwe les très riches collections du musée de Dundo, où l'on ne trouve pas moins de trente-quatre paniers divinatoires. Après examen de chacun des ensembles de *tuphele,* nous avons disposé les trente-quatre paniers côte à côte pour procéder à une étude comparative. Pendant plusieurs jours nous avons cherché à isoler la même figure-type dans chacun des ensembles. Nous en avons tiré une information importante sur la fréquence relative de chacun des *tuphele* dans le panier divinatoire basée sur un échantillon significatif (trente-quatre ensembles). La documentation photographique témoigne en grande partie de cette enquête tout au long de ce travail. La représentativité de chaque *kaphele* dans le total des trente-quatre ensembles est très différente d'un objet à l'autre. Il y a des pièces que nous pouvons considérer comme pratiquement toujours présentes, tandis que d'autres sont rares ou même très rares. Le problème sera considéré plus tard quand nous examinerons si le système est fermé ou ouvert, et les mécanismes qui commandent le processus (3).

---

(1) Voir Brittremieux, 1937, pp. 9-10.
(2) Vansina, 1965, p. 183.
(3) Voir p. 440.

Il faut cependant tenir compte que les *ngombo* recueillis, par qui que ce soit, ne sont peut-être pas les meilleurs exemplaires pour faire un inventaire complet des *tuphele*; en effet, les *tuphele* ne présentent pas tous la même valeur selon le *tahi* qui les manipule et qui éventuellement les vend ou s'en voit dépossédé. Nous nous sommes toujours trouvé devant l'impossibilité d'obtenir un *ngombo* des mains de son propriétaire.

L'obtention d'un de ces objets représenterait toujours une certaine violence envers le devin et sa famille. Ceci explique que le *tahi,* quand il se voit dépossédé de ses *tuphele,* garde l'un on l'autre de ses objets les plus significatifs, comme c'est le cas par exemple du *kaphele* reçu du devin-père ou devin initiateur.

Ces problèmes ne se posent pas quand en plein village le devin explique la lecture qu'il a fait de ses *tuphele,* et même, quand il rappelle l'histoire de chacun d'eux.

En effet, dans un groupe de *tuphele,* le *tahi* distingue toujours ceux qu'il a reçus de son maître initiateur (*tata ya ngombo*), les figurines sculptées dans le bois (rarement en ivoire) qu'il a demandées à un artiste moyennant rémunération, et encore ceux qu'il est allé chercher lui-même dans la forêt ou dans la brousse, comme par exemple, des fragments de plantes et de fruits et encore des restes d'animaux.

Pour expliquer l'histoire d'un *kaphele,* le *tahi* évoque quelques fois un cas qui lui est lié et raconte en détail toute l'histoire de la lutte entre deux villages, un vol qui est resté dans toutes les mémoires, une maladie qui a anéanti un village tout entier. C'est dans ce sens que l'analyse détaillée de chacun des objets symboliques du panier divinatoire peut fournir des données très concrètes sur la vie d'un groupe déterminé; de ce point de vue, l'expression «résumé» ou «microcosme» de la vie des Cokwe est très pertinente; c'est sous cette appellation que divers auteurs définirent le *ngombo ya cisuka* (1).

Quelques fois, nos visites aux devins-informateurs coincidaient avec le déroulement d'une consultation; ce devin avait devant lui le client assis attendant l'explication des *tuphele* que le *tahi* secouait.

Il nous fut aussi possible d'enregistrer sur bande magnétique diverses séances de divination avec leurs phases successives pendant lesquelles le devin interpelle et secoue ses *tuphele,* jusqu'à ce que le sujet soit suffisamment éclairé. Ce fut par la comparaison de différentes séances que nous acquîmes la conviction que les différentes «lectures» faites par chacun des devins ne s'écartaient pas d'un noyau sémantique fondamental.

Les autres éléments qui précèdent l'apparition d'un certain *kaphele* déterminent le contexte symbolique qui va conditionner la signification concrète

---

(1) Voir p. 20.

d'un *kaphele* à chaque séance. Les observations répétées portant sur un même objet ont montré précisément que l'application concrète de chaque unité symbolique ne s'écartait pas d'un noyau significatif. De là la nécessité de mettre en évidence ce noyau significatif, et d'analyser toutes les applications possibles pour que les paramètres du champ sémantique relatifs à chaque objet deviennent plus évidents.

L'enquête auprès du devin comprenait deux phases: nous avons d'abord demandé au devin des informations sur chacun des *tuphele* que nous prenions nous-même dans le panier après autorisation préalable accompagnée immanquablement de l'offre (*peteko*) au *ngombo*. Quand nous avions choisi le *kaphele* qui nous intéressait, nous le présentions au devin, qui se montrait agréablement surpris de nous voir nommer correctement l'objet. Cette familiarité relative avec les *tuphele* créait en général des conditions favorables pour avoir des relations aisées et décontractées et les informations étaient données et discutées dans un climat favorable. Le vieux Sakungu (le plus vieux devin que nous avons contacté) avança même, dans la dernière phase du travail sur le terrain, que nous méritions bien le titre de *sakabuma* (expert en divination) puisque nous connaissions déjà tous les *tuphele*.

La deuxième phase de l'analyse fut plus anonyme. Profitant des séances occasionnelles, nous nous placions au milieu de l'assistance en observant le déroulement de la séance de divination. L'application concrète de tel ou tel *kaphele* dans l'acte de divination nous servait de test aux informations préalablement reçues. Il est évident que cette seconde phase n'a pu être complète mais la plupart des informations recueillies individuellement furent confirmées par des actes de divination qui n'avaient rien à voir avec la présence d'un étranger.

Sans aucun doute, on peut dire que cette analyse n'a jamais pu épuiser toute la matière et d'un autre côté, ce sont les nombreuses applications concrètes d'un *kaphele* donné, qui peuvent montrer la gamme énorme que peut prendre sa signification concrète. Sous cet aspect, notre investigation est sans doute un travail inachevé, mais même ainsi, les éléments présentés ici s'appuient sur plusieurs dizaines de séances de divination en différents endroits et faites par différents devins. À noter encore que la grande majorité des informations recueillies en 1974 ont été testées plus tard (1975) auprès des mêmes devins. Dans cette expérience sur place, que l'auteur considère comme très positive, un élément très important s'impose dès le départ, à savoir, son intérêt, et même sa connaissance, pour certains aspects de la vie des Cokwe que les Européens non seulement ignoraient mais méprisaient ou même réprimaient.

Ce phénomène a suscité un accueil plein d'intérêt et a créé les conditions nécessaires pour avoir un contact entraînant même des liens d'amitié et une grande compréhension [1].

0.4 — LES INFORMATEURS

Dans une investigation de ce genre, il était important d'aborder le plus grand nombre possible de devins recourant à cette technique pour qu'il fût possible de former un jugement sur le mécanisme du système, en écartant au maximum tout élément d'ambiguité. Il était également important d'obtenir des informations d'autres régions habitées par les Cokwe pour déterminer jusqu'à quel point les règles du jeu se maintenaient ou non constantes. Nous avons fait les deux, mais même ainsi, il nous a paru important de tester de façon systématique les résultats obtenus dans chaque cas, en les soumettant à l'opinion de quatre devins plus facilement contactables et considérés par tous comme les plus notoires dans la région non seulement par l'ancienneté mais surtout par le prestige. Il convient de faire une référence particulière à ces quatre informateurs de base constamment cités au cours du travail. Il s'agit de Sakungu, Riasendala, Mwafima et Hamumona. Plutôt que d'établir une biographie individuelle, il s'agit de mettre en valeur certains aspects particuliers de la vie de ces quatre experts, ce qui permet non seulement de situer l'art de deviner dans le contexte réel dans lequel il est exercé, mais aussi de donner une image directe et très réelle de quelques aspects importants de la vie des Cokwe.

0.4.1 — Sakungu

Encore jeune, il vécut dans le Cingufu (voir carte 1, p. 40) où il parvint à un grand prestige; il devint un homme courageux, réussit à avoir neuf femmes, ce qui signifiait déjà qu'il était quelqu'un d'important. Dans le village, il était propriétaire de divers champs cultivés («lavras»), l'un lui appartenant en propre et les autres étant préparés par lui pour ses femmes (un pour chaque femme). À cette époque, il n'était pas encore devin; il n'était encore qu'un courageux chasseur qui se déplaçait aussi pour échanger du caoutchouc et des trophées de chasse contre des produits européens. C'est

---

(1) L'expérience de l'auteur va dans le sens contraire de certaines thèses du «contact impossible».

beaucoup plus tard que l'esprit Ngombo (1) s'empara de lui. Malgré son grand âge (Photos 1-3) (probablement 80 ans) il se souvient parfaitement du passé et se rappelle sans difficulté le nom de ses nombreuses femmes:

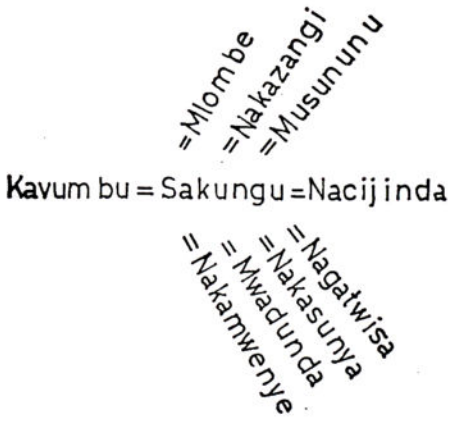


Schéma 1

Pour toutes, Sakungu défricha des parcelles de terrain que chacune ensuite cultivait toute seule. De plus, quelques-unes encore collaboraient avec le groupe d'esclaves et des fils de Sakungu qui travaillaient dans le champ qu'il disait sien. Celui-ci aussi, il le défricha avec beaucoup de difficultés dans le *mushitu* (galerie forestière); d'abord il a fallu couper, brûler beaucoup d'arbres et après il y a eu un très dur travail de piochage pendant de longs jours. Tout cela fut possible parce qu'à cette époque, Sakungu possédait dix-huit esclaves, ce qui signifiait déjà beaucoup de bras à la tâche. Il n'était pas très facile d'obtenir un esclave. Sakungu avait porté beaucoup de chargements de *ndundu* (caoutchouc) dans les grands centres commerciaux de l'époque, Kamisombo et Lelemu (Malange) d'où il revenait avec des produits d'échange désignés par un terme commun — *upite* (richesse) — qui correspondait aux biens les plus recherchés à cette époque, à savoir: la poudre, les tissus, des fusils. C'était les personnes (chefs) qui en avaient besoin qui fournissaient les esclaves à Sakungu. Ceux-ci étaient ou bien déjà esclaves ou simplesment membres dépendants d'un chef et que celui-ci échangeait contre ces biens (2). L'ethnie à laquelle ils appartenaient n'avait pas d'importance. Parmi les dix-

(1) Pour écarter toute confusion entre la technique et l'esprit, nous écrivons Ngombo (majuscule) pour désigner la *hamba* et *ngombo* (minuscule) pour désigner la technique.

(2) Sur les biens matériels contre lesquels on pouvait échanger un esclave, voir plus loin, figurine *kapindji*, p. 193.

-huit esclaves qui appartenaient à Sakungu, il y avait aussi des Cokwe, mais la plupart étaient Lulwa et Fwiya ([1]).

Une autre source de profit, très importante aussi, était les mariages. Les filles étaient recherchées et demandées en vue d'un futur mariage et pour Sakungu ceci représentait une espèce de concours permanent, de la part des prétendants, depuis la naissance d'une femme jusqu'au moment de se marier. Et à ce sujet Sakungu se vantait de ne pas avoir été facile. Alors que d'autres donnaient les «filles» (*lato sensu*) encore toutes jeunes à leurs prétendants, Sakungu ne les laissait jamais partir avant qu'elles n'aient «les seins gonflés» quand bien même les prestations eussent été perçues depuis la naissance, sinon avant! En effet, affirme Sakungu, les offres étaient parfois antérieures à la naissance et restaient conditionnelles. Sakungu assure qu'il ne marquait jamais ce que chaque prétendant devait donner comme «alembamento» ([2]). Les personnes intéressées commençaient par offrir un plat, plus tard autre chose; quand le prétendant voyait la jeune fille travailler et reconnaissait sa valeur, il apportait en conséquence de la viande, des tissus à Sakungu, etc.

Les garçons ne rendaient pas à Sakungu les mêmes avantages mais en plus d'aides à la chasse, ils travaillaient journellement avec les esclaves dans le champ de Sakungu jusqu'au moment où le père ou l'oncle leur aient trouvé une femme, ce qui n'était pas toujours facile.

Les garçons ne pouvaient pas tous rester dans le village avec Sakungu. Les oncles les réclamaient aussitôt qu'ils devenaient adolescents, et capables d'exécuter certaines tâches. Même contre son gré, Sakungu devait les répartir entre les différents frères de ses épouses. À mesure qu'ils grandissaient, il devait en céder quelques-uns aux frères aînés de chaque femme et, lui, restait avec les autres. D'un autre côté, les frères de ses épouses se dépêchaient de fixer auprès d'eux leurs neveux en leur trouvant des épouses, quelquefois plus vite que Sakungu ne le désirait. S'il n'y avait eu les esclaves, dit Sakungu, les champs n'auraient pas produit autant d'aliments. Le travail des fils durait toujours très peu de temps.

Tout le temps qu'il eut des esclaves, les cueillettes furent abondantes. Ils cultivaient le manioc et la banane, la canne et le *mazungo* (calebasse) et beaucoup d'autres fruits que les blancs ne connaissent et n'apprécient pas comme: le *banga,* le *donje,* le *eyvale,* le *makunde.* Ces fruits étaient suffisants pour vivre et il en restait encore une partie destinée à la vente.

L'argent servait à payer les impôts et surtout les «*yilumbu*» (amendes) pour des questions ou problèmes à régler avec les villages et qui étaient provoqués par lui ou par les membres de sa famille.

([1]) Voir carte ethnique, p. 233.

([2]) Terme portugais adapté du mot cokwe *Lemba* (ancêtre) pour exprimer la dot; étymologie expliquée par les Cokwe.

S'il n'avait pas eu d'argent pour chaque *cilumbu,* il aurait eu à payer en esclaves, ce qu'il fit rarement. Il restait suffisamment d'argent pour acheter le sel, le savon et quelques tissus.

Mais tout cela est passé. Le vieux Sakungu vit avec une petite fille qui travaille le champ. Il aide très peu dans les travaux agricoles; ce qu'il gagne lui vient de ses consultations qu'il donne à de nombreux clients.

Comment a disparu sa nombreuse famille? Le fait est principalement une conséquence du processus colonial. Sakungu explique cela le plus naturellement du monde. Les femmes le laissèrent parce qu'il était vieux. Deux retournèrent au Congo (Zaïre), deux autres allèrent au Lovwa, deux encore au Kamisombo, et une à Sajamba. Les autres étaient vieilles et retournèrent pour cela dans leur famille. Et les esclaves? Quelques-uns moururent; il dut en céder d'autres pour payer les «questions»; d'autres s'enfuirent. Mais dans tout cela, la faute vient des blancs. Quelques-uns, il le sait, sont allés se présenter aux blancs pour travailler, parce qu'ils avaient entendu dire que les blancs les libéreraient et d'autres encore lui furent enlevés de force. Sakungu affirme qu'il n'a jamais été puni pour avoir eu des esclaves, mais il sait que d'autres chefs non seulement se retrouvèrent sans esclaves mais qu'ils furent punis parce qu'ils ne voulaient pas les céder à l'homme blanc.

C'est ainsi que Sakungu cessa d'avoir des ressources pour vivre et s'en fut lui-même chercher du travail dans les mines. Mais ceci ne dura pas longtemps. Il tomba vite malade (la maladie du Ngombo) et laissa le travail des mines pour se dédier à l'activité de devin. Il acquit alors un énorme prestige dans toute la région au point de devenir rapidement *sakabuma* (monsieur *Kabuma),* capable de détecter et de neutraliser n'importe quel mauvais sort.

Le *kabuma* n'est pas n'importe quel devin; Sakungu dit qu'il y a beaucoup de devins mais très peu de *kabuma.* Le *kabuma,* outre le fait de deviner comme un simple *tahi,* voit aussi où est le sorcier; il sait le détecter et de plus il connait également le remède ou la force capable de le neutraliser. Il organise alors le rite de purification du sorcier (transformation récente puisque selon la règle en vigueur avant la colonisation, le *nganga* était banni une fois détecté); à travers ce rituel, l'ancien *nganga* est récupéré par la société (1).

Contrairement au renseignement selon lequel le devin est une personne encline à certains types de maladies (2), Sakungu nous est apparu comme un exemple parfait d'homme équilibré, sociable, accueillant, estimé par tous ceux qui le connaissaient. La brillante carrière de ce devin semble s'être heurtée à celle d'un concurrent, lui aussi de valeur, Mwafima. On sait en effet que Sakungu émigra, il y a longtemps, du Cingufo pour se fixer dans le village

(1) Voir avec plus de détail Estermann, 1962.
(2) Turner, 1961, p. 49.

de Mukuloji où nous l'avons trouvé en Octobre 1974. Malgré toute la considération dont il était entouré, l'idée de retourner dans les terres de Cingufo était en lui. En Juin 1975, nous avons trouvé le vieux Sakungu installé au Cingufo, pendant que le devin et maître chasseur Mwafima construisait sa maison à quelques kilomètres du même village. Au delà de la mobilité commune aux Cokwe, joue ici un facteur concurrentiel entre deux *tahi,* tous les deux aussi puissants. Le devin Riasendala, connaisseur expérimenté de l'espace du *ngombo,* est également un exemple typique de cette extraordinaire mobilité des Cokwe, dans le village de Satambwe.

0.4.2 — Riasendala

Riasendala est le vieux devin du village de Satambwe sur la route de Lóvwa. C'est le seul cas observé par nous où le devin présentait des symptômes de la maladie que Turner considère comme étant typique des candidats devins.

Affecté par des difficultés respiratoires, la voix de Riasendala se fit scandée au cour d'une séance, augmentant d'intensité à chaque reprise pour finir en exclamations criées, très caractéristiques.

Cette désinvolture avec laquelle Riasendala conduit sa séance contraste entièrement avec le ton simple et monotone de l'expert Sakungu. Pour l'assistance, ni l'un ni l'autre n'a plus de valeur en adoptant des styles aussi différents; les Cokwe qui les connaissent donnent une explication purement personnelle du cas.

Au contraire, Riasendala voit dans sa maladie un signe de la présence de l'esprit Ngombo; l'esprit se manifeste comme il l'entend, et quand lui, Riasendala, parle, on voit bien que le Ngombo est là.

Bien que très recherché par de nombreux clients, Riasendala n'était pas satisfait dans le village de Satambwe où nous l'avons rencontré pour la première fois le 15 Mai 1975, en train de deviner pour un jeune client. Le chef de ce village était relativement jeune, au moins plus jeune que Riasendala; celui-ci pensait qu'il devait partir avec sa famille.

Nous n'avons donc pas été surpris de retrouver Riasendala deux mois plus tard, installé dans une cabane provisoire pendant qu'il construisait une nouvelle maison à 10 km de Satambwe (Photos 4-8). Avec lui se trouvait aussi un groupe réduit de parents proches qui achevaient de brûler des arbustes et de l'herbe pour élever leurs nouvelles demeures, habitant en attendant dans des baraques de paille; un nouveau village commençait — le village de Riasendala.

Notre conversation préalable avec Riasendala n'a posé aucun problème à l'interprète, mais ce fut bien différent avec les textes divinatoires que l'interprète entendait sans y comprendre grand'chose, et quand ils furent reproduits sur bande magnétique, il pensa qu'ils étaient dits en une langue ancienne qui ne s'utilisait plus.

De ceci résulte la difficulté d'une traduction sûre et fidèle du texte.

Cette espèce de «patois» spécifique des séances divinatoires avait déjà été notée par les interprètes chez d'autres devins mais Riasendala fut sans doute celui qui poussa le plus loin l'exotisme de ce langage (1).

Contrairement à la pratique de la plupart des devins, Riasendala marque son *ngombo* en fonction du client. Il s'agit d'une démarquation originale dans laquelle l'espace du bord du *ngombo* est divisé en deux champs improprement dits du bien et du mal. Riasendala peint avec *pemba* la moitié du bord du panier et avec *mukundu* l'autre moitié. La première restera à droite du client, la seconde à gauche. Cette différenciation existe normalemente dans tous les *ngombo* marqués par deux ou quatre points rouges et blancs (2).

L'originalité de Riasendala réside dans le fait que ce devin fait le marquage du panier de façon à ce que l'espace du panier existe seulement en fonction du client. Quand on lui a demandé si cela ne le troublait pas de travailler dans ces conditions, Riasendala répondit en souriant: «il est vrai qu'un jeune devin doit diviser l'espace du *ngombo* aussi bien pour le client que pour lui, mais un devin ayant de l'expérience sait voir comment travaillent les *tuphele;* ce qui est important, c'est de voir leur position du côté du client». Il est vrai qu'il marque le panier entier tandis que d'autres ne marquent que les points de référence, mais ceci, explique encore Riasendala, c'est pour calmer le client afin qu'il voit que tout le *ngombo* n'a que deux côtés. Si le client voit les points rouges et blancs de son côté et qu'il voit du côté du devin les points en position contraire, il peut, selon Riasendala, perdre confiance et penser que le *ngombo* a deux paroles (versions), une pour le client et l'autre pour le devin.

Mais le *ngombo* n'a qu'une parole, qui est la même pour le *tahi* et pour le client. Quando celui-ci voit le côté droit du *ngombo* blanc, et le côté gauche rouge, il deviente confiant et accepte les paroles des *tuphele*.

0.4.3 — Hamumona, le père des jumeaux

Le devin Hamumona (Photo 9), du village Sacindongo, est considéré un modeste spécialiste. Personne n'oserait le comparer à Sakungu ou à Riasendala; cependant il a une nombreuse clientèle, surtout pour les problèmes

(1) Voir la signification de ce langage «étrange», p. 444.
(2) Voir les différents types de marquage du *ngombo*, pp. 110-111.

de vie courante qui n'impliquent pas de trop grands risques. Personne n'oserait, par exemple, demander son intervention pour détecter un sorcier. D'ascendance minungu, Hamumona est surtout estimé pour l'extraordinaire sympathie avec laquelle il accueille les clients. Recherchant la cause de cette distinction entre les grands devins (à qui on donne aussi le nom de *kabuma*) et le simple *tahi* comme Hamumona, nous avons toujours obtenu des réponses imprécises: il s'agit d'une question de force, variable de devin en devin. Ainsi, tous les *tahi* n'auraient pas la force suffisante pour se mesurer à un sorcier (*nganga*). Hamumona, par exemple, ne l'a pas. Non que son action soit moins authentique que celle des autres *tahi;* le problème selon les Cokwe est que Ngombo, *hamba* divinatoire, a moins de force chez Hamumona que chez le *kabuma*. Cependant Hamumona jouit d'un prestige encore trop grand pour un devin de seconde catégorie. Ce fait a une explication curieuse. Hamumona jouit de la collaboration précieuse du parent João Manuel, un spécialiste des plantes de grande réputation. Pour tous les maux, cet homme trouve la plante adéquate et Hamumona profite de ses connaissances pour dicter à ses clients les recettes nécessaires. À son tour, João Manuel qui n'est que pratiquant du *ngombo ya maliya* (1), spécialité qui n'exige pas la possession par la *hamba* Ngombo est convaincu que plus tard il remplacera Hamumona dans le *ngombo ya cisuka* dont il espère hériter; de là son intérêt pour cette activité et la fréquence avec laquelle il assiste Hamumona dans ses séances.

Père de trois paires de jumeaux, Hamumona est fier de ses nombreux enfants et cet autre titre lui vaut une gloire de plus dans le milieu où il vit. L'esprit divinatoire (Ngombo) lui est venu quand il avait environ 40 ans. Il fut difficile de savoir quelle maladie il avait; après plusieures consultations auprès de divers spécialistes, on a découvert qu'il avait *hamba* Ngombo. Il fut alors initié à la divination et la *hamba* s'arrêta.

Quant à son appareil divinatoire qu'il avait depuis longtemps, il n'a pas pu le céder parce que dans les premiers temps de la divination, il fut privé du *ngombo* de force, et cela lui causa de très graves problèmes: une maladie subite apparut et il frôla la mort. Pour cela, il n'accepterait à aucun prix de céder son inséparable *ngombo*.

0.4.4 — Mwafima, l'expert chasseur

Le devin Mwafima est surtout un expert en matière de chasse; son *ngombo* est souvent rangé à la maison, inactif, parce que Mwafima, en tant que chasseur professionnel, pénètre dans la forêt pour de grandes chasses qui

---

(1) Voir p. 69.

se prolongent plusieurs jours. Même en dehors de l'époque des grandes chasses collectives (de Mai à Août), Mwafima sort de la maison presque tous les jours avant le lever du soleil pour exercer sa passionnante activité dans les nombreux petits bois de la savane (*usaki*) près du village du Cingufo (Photo 10).

Malgré sa parenté avec l'ancien chef de village, Sacombo, dont il hérita la charge à sa mort, le 24 Septembre 1974, Mwafima, appelé dès lors Mwafima Sacombo, ne se sent pas très bien dans un village trop populeux, devenu maintenant point de transactions commerciales et même de trafic de diamants. Son prestige, en tant que chef de village, ne va pas au delà d'un petit groupe de parents avec lesquels il veut en revenir au type du village traditionnel (1) ou village clanique où on accueillerait quelque famille dissidente venue d'un autre village. Nous-même avons eu l'occasion d'apprécier l'évolution de ce processus au cours des fréquentes rencontres que nous avons eues avec Mwafima. Restant longtemps indécis quant à son maintien ou non dans le village de Cingufo, notre devin finit par décider de partir voyant, dans l'évolution politique précipitée, une menace croissante pour son prestige de chef. En effet, l'importance croissante de la localité de Cingufo fit surgir un comité politique de village qui se réunissait et prenait les décisions, ignorant complètement l'existence du vieux chasseur. Mwafima comprit alors que c'était le moment de partir. À peu de distance de Cingufo, lui et quelquer familiers commencèrent à préparer les maisons du nouveau village. En juillet 1975, il y avait déjà plusieurs cabanes prêtes. Les clients du *ngombo* le cherchaient encore à Cingufo, mais à la fin des consultations, chacun était avisé de sa nouvelle résidence. Mwafima est un cas particulier dans la société cokwe. Il fut un danseur de masques très connu quand il était jeune; sous le couvert du prestigieux Sacombo, frère de sa mère, Mwafima put assumer dans la société toutes les fonctions importantes qu'un homme peut transmettre au fils de sa soeur. Mwafima est devenu, successivement, chef de *mungonge,* devin et chasseur.

Apprécié comme spécialiste du *ngombo ya cisuka,* Mwafima a commencé par travailler d'abord avec le *ngombo ya maliya* (2).

D'après ce que raconte Mwafima lui-même, il hérita cette dernière activité de son frère Samba Ulele; bien que cette spécialité ne nécessitât aucune sorte d'initiation, il ne commença à exercer cette activité qu'après avoir passé une nuit couché sur la sépulture de son frère, lui demandant ainsi sa protection dans l'exercice de cette tâche.

---

(1) On notera que cette prétention était plus ou moins généralisée et correspondait à la fuite de la concentration de plusieurs villages dans un même point, processus imposé par les autorités militaires, pendant la «guerrilla», ce qu'on a appellé «aldeamentos».

(2) Voir pp. 69-74.

Ce n'est que plus tard qu'il fut possédé par l'esprit Ngombo, venu du frère de la mère, Cinvungia.

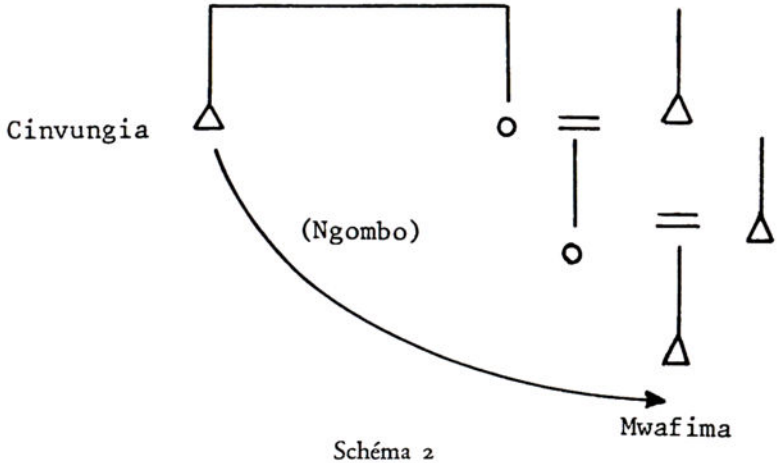


Schéma 2

Cinvungia avait été un grand chasseur d'éléphants et Mwafima lui vouait une très grande vénération. Cependant l'esprit de Cinvungia entraînant Mwafima à s'initier dans l'art du *ngombo ya cisuka* ne supprima pas pour autant son autre technique de divination. Il associe curieusement, encore aujourd'hui, ces deux méthodes divinatoires comme s'il s'agissait d'une chose très naturelle. Il prétend que c'est toujours bon de consulter l'esprit de son frère Samba Ulele (protecteur du *ngombo ya maliya*) avant d'interroger Cinvungia, de qui il a reçu la *hamba* Ngombo qui fait sauter les *tuphele* dans le panier. C'est pourquoi il place à côté du panier divinatoire une petite statue avec un miroir en position ventrale (*ngombo ya maliya*) qu'il enduit de *mukundu* comme lui-même d'ailleurs (Photo 11).

Contrairement au style calme et pondéré de Sakungu, Mwafima vibre intensément pendant la séance; au cour du récital d'introduction, le ton s'élève et le rythme gagne en intensité au fur et à mesure que la séance se déroulle. Il secoue les *tuphele* qu'il interpelle avec véhémence; il s'arrête pour les observer, reprend en vociférant ses élucubrations pleines de vie (Photo 12). Les clients, en général, apprécient ce mode de deviner «avec beaucoup de mouvement», comme ils disent, et malgré le scepticisme de certains quant à son pouvoir divinatoire, dû à ce que l'on suppose être une dégénérescence physique, la plupart des clients restent fidèles.

0.4.5 — Les interprètes informateurs

Les interprètes qui établissaient les contacts et qui servaient d'intermédiaires dans le dialogue avec le devin, ont joué un grand rôle dans cette recher-

che d'informations. Nous avons pu disposer de l'excellent concours d'informateurs très compétents, bien acceptés dans les villages que nous visitions et qui se chargèrent de cette tâche délicate avec beaucoup de tact. Ce furent surtout Elias Mwasefu, (Photo 13), chef du village de Kaposhi et Mwacimbau, un jeune sculpteur, fils du prestigieux devin Sakariela (Photo 14).

Il faut noter que dans la plupart des cas les observations sur le terrain ont été complétées par les informations complémentaires de ces deux interprètes. De là, nous pouvons les considérer comme des informateurs surtout pour les matières en rapport indirect avec la divination. En ce qui concerne l'utilisation des plantes comme remèdes et leur rapport avec la panier, il faut mentionner les noms de João Manuel (Photo 15) et Sanjinji (Photo 16), deux vrais botanistes traditionnels. Rikenga et Samuel Matabicho, deux vieux fonctionnaires du Musée de Dundo, nous ont aussi donné des informations complémentaires, le premier dans le domaine de la chasse, dont il fut un grand spécialiste, et le deuxième sur les coutumes traditionnelles et sur la terminologie de la parenté.

0.5 — LE PAYS ET LES PEUPLES (Photos 17-21)

Si nous considérons comme pays cokwe l'espace géographique où cette ethnie est majoritaire, nous constatons qu'en Angola, elle occupe un territoire qui forme une espèce de coin creusé exactement dans la zone nord-est et se prolongeant obliquement dans le sud-ouest, à peu près jusqu'au parallèle 13.

On note que l'implantation des Cokwe se prolonge vers le nord-est, allant bien au-delà de la frontière, encore que là, pour n'être qu'une ethnie minoritaire, les propres Cokwe ne se considèrent pas en pays cokwe. La pénétration vers le sud n'a pas de limites fixes. On trouve des petits noyaux de Cokwe un petit peu partout dans la zone du centre et du sud d'Angola, quelques groupes ayant été détectés au-delà de la frontière sud (Namibie).

En ce qui concerne leur origines, les Cokwe sont fiers de leurs liens avec l'empire des Lunda. Cependant, il semble que l'hypothèse de White ([1]), selon laquelle la composante lunda est faible par rapport à l'élément autochtone dans la formation des Cokwe soit bien fondée.

Beaucoup d'aspects de l'organisation sociale et de la structure matrilinéaire vont dans ce sens. Les Cokwe, à leur tour, quand ils se refèrent au passé, insistent sur la progression de l'ethnie du sud vers le nord comme phases de

---

([1]) White, 1962, pp. 16-18; voir aussi McCulloch, 1951, pp. 32-35.

constitutions du peuple cokwe et sur l'élargissement permanent par l'assimilation de nombreaux esclaves. On peut donc conclure qu'à partir d'un petit groupe initial de contestataires venus des Lunda, émigrés et amalgamés avec des éléments autochtones (matrilinéaires), la nation cokwe se soit élargie par l'assimilation de groupes appartenant aux grandes tribus voisines notamment les Lunda, Luba, Pende et Lulwa (1).

Selon l'informateur Elias Mwasefu, la progression des Cokwe vers le nord était dictée par la recherche d'endrois favorables à l'établissement des villages, mais d'autres raisons, non moins impérieuses, existaient en même temps, à savoir la recherche de l'ivoire, du caoutchouc et des esclaves.

Les Cowke étaient plus ou moins établis dans tout le nord-est de l'Angola quand survinrent les expéditions portugaises qui occupèrent la région. De cette époque mouvementée dans la vie des Cokwe, l'informateur Francisco, un vieux cuisinier du village de Kashinde, se souvient et raconte en termes très vifs les mouvements de l'occupation portugaise qu'il a vécus de près. Francisco était jeune alors et il se souvient parfaitement de l'ardeur que les Cokwe mirent à préparer la défense quand on sut que les portugais étaient proches. Selon les dires de notre informateur, les ferroniers, ces jours-là, travaillaient nuit et jour, avec l'aide de bénévoles; de nombreuses caravanes d'hommes partaient journellement, accompagnées de jeunes esclaves qu'ils emmenaient pour les échanger contre de la poudre chez les Pende du Congo (Zaïre). Les Cokwe durent ainsi renoncer à beaucoup de monde (2) mais ils étaient convaincus qu'ils empêcheraient l' occupation par les troupes portugaises. Malheureusement, nous dit le narrateur, un officier portugais usa de ruse: enlevant ses effets militaires, il pénétra en pays cokwe, dissimulé en commerçant. Il venait sans armes et quand il vit l'énorme quantité de poudre et d'armes que les Cokwe avaient pour se défendre, il les félicita d'être un peuple aussi puissant; au cours de la conversation qu'il eut avec eux, il réussit à savoir que la poudre était fournie par les Pende. Cette indiscrétion coûta la ruine du peuple cokwe. Après quelques mois, les Pende n'avaient plus de poudre à échanger contre les esclaves et c'est ainsi que les soldats portugais purent pénérer dans le pays cokwe.

---

(1) L'analyse du discours anthropo-cosmique, elaboré par Luc de Heusch (Le roi ivre, 1972) peut apporter plus de lumière dans ce domaine, à condition que la collecte préalable des mythes et épopées, tant réclamée par cet auteur, soit réalisée dans ce «dernier quart d'heure» qui nous reste pour fixer le patrimoine littéraire traditionel.

(2) Selon notre informateur, beaucoup de jeunes, envoyés, étaient des fils et non des esclaves. Comme le traitement habituel esclave-maître est égal à celui de fils-père, puisque dans un cas comme dans l'autre, la terminologie est *mwana* (fils, esclave) - *khaka* (père, maître) la confusion est inévitable.

Notrre informateur assure que s'il n'y avait eu le manque de poudre, personne ne serait entré en territoire cokwe, parce qu'à ce moment-là, il n'y avait pas un homme sans une arme et plusieurs boîtes de poudre.

Francisco se souvient encore que la déroute a commencé avec la chute du chef minungu Mwana Cimbundu. Il lutta peu contre les envahisseurs, il résista moins d'une semaine; tous savent que Mwana Cimbundu fut le premier chef à payer tribut aux Portugais. Ceci se passa près du fleuve Cikapa. Le grande combat vint ensuite. Ce fut avec le chef Saurimo, qui était cokwe. Il y eut alors de durs combats; la lutte se prolongea pendant plus d'un mois, mais celui-là non plus ne put leur résister. Ensuite les envahisseurs atteignirent le territoire de Shakasau, qui ne résista qu'une semaine. Celui-ce envoya un message à Mwacisenga, chef cokwe, lui disant qu'il était inutile de lutter contre les Portugais. Mwacisenga répliqua que s'il ne luttait pas, il serait traité de femme, et c'est pourquoi il opposa une grande résistance aux Portugais. Ceci se passa dans l'Itengo (petit fleuve) à cinquante kilomètres environ au nord de Saurimo. Mais la lutte ne dura que deux ou trois jours. Mwacisenga tomba. Il n'y avait qu'à soumettre le chef Kapakala qui s'enfuit au Congo (Zaïre) et plus personne ne résista.

Dans la perspective «historique» de notre informateur, ce sont ces chefs qui furent les plus liés au phénomène de l'invasion portugaise. Mais faisant appel à sa mémoire et les distinguant par groupes ethniques, Francisco essaie d'énumérer les grands chefs de l'époque:

> Saurimo, Shakasau, Mwacisenga, Mwandumba, chefs cokwe;
> Cimbundu (Mwana Cimbundu) et Pimbi, chefs minungu;
> Kabenda Kamulenga, chef shinji;
> Kahungula, chef lunda lié aux Cokwe;
> Tembo, Cifi et Tumba, chefs lunda du Mwaciava.

En plus des groupes cités par cet informateur, à savoir: les Cokwe, les Lunda, les Minungu, les Shinji, et qui représentent des fractions importantes dans l'ensemble de la population de cette zone de l'Angola, il faut rapporter encore la présence de petits groupes, beaucoup moins significatifs, à savoir, Luba, Lu'wa, Tukongo (Kongo de Kanzar) Fwiya, Matapa, etc.... (Voir carte ethnique, p. 233).

1. LE DEVIN ET SON PANER

1.1 — DIVINATION ET SOCIÉTÉ

Les Cokwe distinguent trois catégories de spécialistes qui peuvent intervenir dans leurs problèmes. Avant d'entrer dans l'analyse plus détaillée du rôle joué par chacun d'eux, considérons les forces qu'ils manipulent. Les trois agents classifiés dans la société cokwe sont le devin (*tahi*), le guérisseur (*mbuki*) et le sorcier (*nganga*). Le premier interprète les faits principalement en fonction des forces positives (*mahamba*), qu'il faut estimer et auxquelles on voue des cultes variés surtout du domaine de la section clanique. Au contraire, le sorcier (*nganga*) se sert de forces négatives (*wanga*) qu'il manipule au détriment de ses victimes. Outre ces deux agents du surnaturel, il y a le guérisseur (*mbuki*) considéré avant tout comme un «pratique», connaissant les pouvoirs curatifs d'une infinité de plantes et de produits et le cadre rituel dans lequel ses applications doivent être faites.

Le devin utilise donc des forces positives *mahamba* (1), monde dans lequel lui-même a été introduit au moment où la *hamba* Ngombo s'empara de lui. Ces *mahamba* sont essentiellement des forces positives puisqu'elles représentent les exigences des ancêtres, notamment des grands chefs fondateurs des groupes. Si elles incommodent quelquefois (dans le cas des maladies par exemple), ceci vaut comme forme d'avertissement aux vivants moins attentifs à leurs devoirs envers les ancêtres. Ces forces sont vénérées de manières fort diverses. La forme la plus caractéristique du culte des *mahamba* est une activité professionnelle: un individu consacré à une *hamba* déterminée se livrant à l'activité autrefois exercée par une personne possédée de la même *hamba*. Au-delà des actes périodiques concrets du culte, le simple exercice de cette tâche professionnelle sera accepté par la *hamba* comme la forme la plus importante du culte. L'étude que nous développons ici sur l'activité du devin est précisément un exemple de l'activité exercée en l'honneur de la *hamba* Ngombo que le devin vénère par l'exercice de cette activité. Par contre, les forces négatives — *wanga* — sont manipulées par des arts secrets de sorcier et sont considérées non seulement comme une cause des malheurs qui s'abattent sur la population, mais aussi comme une menace permanente contre laquelle les gens tentent de se défendre.

---

(1) *Hamba* (pl. *mahamba*), notion fondamentale dans la culture cokwe qui sera approfondie dans la conclusion de cette recherche (voir p. 417).

1.1.1. — Tahi, le devin.

J. Redinha, un des ethnographes qui a étudié longtemps l'art et les traditions des Cokwe affirme que le *tahi* est un agent légal et pour ainsi dire officiel dans les sociétés traditionnelles du nord-est de l'Angola (1). D'après ce même auteur, l'activité du devin est comparable à celle d'un détective psychologique surtout en ce qui concerne la recherche des sorciers, ce qui constitue, d'ailleurs, sa tâche la plus importante. De nos jours, on dit que le devin doit essayer de les récupérer, ce qui semble une adaptation assez récente, étant donné que jadis le sorcier, une fois reconnu, devait être exclu de la société (2).

Le statu du devin, déjà assez favorisé dans la région, est encore renforcé, chez les Cokwe, par le fait que, fréquemment, c'est le chef du village qui exerce em même temps les fonctions de devin (3). D'après J. Redinha, le devin est, en régle générale, un homme intelligent et habile, astucieux, très bon observateur de la société et toujours bien intentionné; son action serait favorable à l'équilibre et au bien-être social (4); pour E. Santos, par contre, l'intervention du devin dans la société peut être utile ou nuisible, d'après son caractère et sa volonté (5).

Devin et guérisseur vont souvent de pair; ces deux métiers, distincts et indépendants, peuvent être exercés par la même personne, mais il ne faut confondre ni le devin ni le guérisseur avec le sorcier. D'après J. Redinha, ce serait une erreur et en même temps une injustice: «Rien de plus faux. Prendre le devin pour le sorcier correspond à prendre des opérateurs bénéfiques pour opérateurs maléfiques» (6). «Rien aussi de plus injuste, parce que le devin est un grand auxiliaire de l'ordre» (7).

Le devin exerce un métier lucratif (8), mais nous n'avons pas d'autres informations qui confirment le point de vue de Ribeiro da Cruz selon lequel les devins et guérisseurs tireraient profit de paiements exagérés (9). Chacun des devins exerce une spécialité parmi les différents types d'instruments divinatoire — *ngombo* — utilisés. Bien que tout *tahi* doive découvrir les sorciers,

---

(1) Redinha, 1966, p. 54.
(2) McCulloch, 1951, p. 32.
(3) Bastin, 1961, p. 40; Santos, 1960, p. 156.
(4) Redinha, 1966, p. 56.
(5) Santos, 1960, p. 153.
(6) Redinha, 1966, p. 56.
(7) Idem.
(8) Bastin, 1961, p. 40.
(9) Ribeiro da Cruz, 1940, p. 53.

certains se spécialisent dans cet aspèct de leur activité; ce sont les *kabuma;* mais rien n'empêche qu'un *kabuma* puisse être également *tahi* (1).

La réussite du devin dans l'exercice de son métier est due surtout à la parfaite connaissance de la situation des clients lors de ses consultations. Pour obtenir ces renseignements détaillés, il aurait à son service tout un réseau d'informations diverses; ce qui explique qu'au moment de secouer son panier divinatoire, il sait faire sauter aud-dessus et en avant, parmi les nombreux objets mnémotechniques qu'il manipule, ceux qui conviennent pour formuler une réponse en rapport avec la situation du client (2).

Le courage du *tahi* pour dénoncer le sorcier (*nganga*) demande d'une part beaucoup de prestige et aussi une connaissance exacte des repports de forces en présence. En effet, une accusation de sorcellerie signifie au moins pour l'accusé l'obligation de payer une forte indemnisation aux parents de la présumée victime de sorcellerie, qu'elle soit malade ou bien morte (3). Il peut arriver que l'accusé de *nganga* conteste le verdict du devin et dans le cas limite, une erreur du devin pourrait bien lui coûter la vie (4).

L'initiation est très importante; il faut non seulement apprendre le contenu symbolique des différents objets du *ngombo* mais aussi tester les aptitudes du futur devin à exercer les fonctions de medium: «ce n'est qu'après une sévère initiation que le *tahi* est reconnu apte à son rôle de medium, et investi du pouvoir nécessaire à l'utilisation des instruments *ngombo* dont les méthodes d'emploi sont connues toutefois de tous» (5).

Le rituel d'initiation commence par un sacrifice aux ancêtres réalisé au carrefour des chemins qui mènent au village; après quoi, le candidat *tahi* recevra longtemps (quelques mois) des leçons du devin-initiateur et progressivement il l'introduira dans la pratique de l'art divinatoire. Nous reviendons sur ce sujet (6).

1.1.2 — Mbuki, le guérisseur.

L'activité du *mbuki* consiste surtout à préparer des remèdes (*yitumbo*), à guérir et à exorciser, mais même dans ce domaine, son prestige n'est jamais égal à celui du *tahi;* d'après Elias Mwasefo, le rapport entre le *mbuki* et le

---

(1) Bastin, 1961, p. 40.
(2) Santos, 1960, p. 154.
(3) Santos, 1960, p. 155.
(4) Redinha, 1966, p. 155.
(5) Bastin, 1961, p. 40.
(6) Voir p. 80.

tahi serait de l'ordre de celui qui existe chez nous entre l'infirmier et le médecin (1); enfin le devin est le seul à pouvoir découvrir les causes de la maladie ce qui est beaucoup plus prestigieux que de pouvoir les guérir (2).

La communauté requiert du *mbuki* l'application des connaissances de la médecine traditionnelle; en tant qu'expert dans ce domaine, il bénéficie d'un statut favorable; les femmes peuvent exercer cette activité, tandis que le métier de devin semble être réservé exclusivement aux hommes (3).

D'après l'opinion de E. Santos, le *mbuki* est vraiment le médecin cokwe, ce que nous semble exagéré; on ne peut pas dire non plus que «l'authentique *mbuki* opère en dehors de la magie» (4) à moins qu'on ne veuille exclure de l'activité du *mbuki* la magie noire. En effet il est important de tenir compte du fait que le concept de maladie est tout à fait spécifique, et qu'il détermine une notion typiquement africaine du guérisseur: «Elle (la maladie) n'est pas un simple désordre personnel, physiologique ou psychique, elle met en cause la condition humaine toute entière... Elle fait partie du domaine magico-religieux et c'est par ce biais que l'homme se doit de l'aborder, de la subir ou de la vaincre» (5).

Les effets que le *mbuki* attribue aux médicaments sont dus non seulement aux propriétés réelles des éléments naturels (plantes, par exemple) mais aussi et surtout à la force symbolique de ces mêmes éléments. Turner a bien mis en évidence ce rapport entre les propriétés physiologiques des remèdes et leur valeur symbolique quand il a étudié le comportement des Ndembu devant les maladies (6).

On ne peut définir ni le devin ni le guérisseur en dehors de l'ensemble magico-religieux sur lequel leurs pratiques s'appuient.

---

(1) Bastin, 1961, p. 46.

(2) Hauenstein, 1961, p. 117.

(3) Redinha affirme la possibilité pour une femme d'exercer le métier de devin: «Bien que rarement on trouve des devins femmes» (Redinha, 1966, p. 53); d'après M. L. Bastin ce ne serait jamais possible: «chez les Tshokwe une femme n'est jamais devin» (Bastin, 1961, p. 40).

Il semble y avoir une certaine variation dans les différentes ethnies. Nos observations sur le terrain sont d'acord avec celles de M. L. Bastin; par contre, chez les Hanya, Hauenstein a observé un comportament un peu différent: «Bien qu'exceptionnellement elle (la méthode *ngombo ya cisuka*) soit pratiquée par des femmes, cette méthode est réservée avant tout aux hommes» (Hauenstein, 1967, p. 323).

(4) Santos, 1960, p. 154.

(5) Monfouga-Nicolas, 1972, p. 62.

(6) «It is sufficient to state here that whatever may be the empirical benefits of certain treatments, the herbal medicine employed derive their efficacy from mystical notions and their therapy is an intrinsic part of a whole magico-religious system» (Turner, 1967, p. 361).

La maladie est souvent interprétée en termes de possession maléfique ou inauthentique; contrairement à ce qui se passe chez le devin, qui, lui, est possédé par un esprit bénéfique, ici le mot possession prend le sens d'un malaise général et «exprime tant bien que mal une agression quelconque du monde spirituel qui se traduit par une maladie quelconque, sans distinction entre les troubles organiques et les troubles mentaux» (1). La *hamba* d'un ancêtre mécontent peut pénétrer dans le corps d'un proche parent et provoquer la maladie; le *mbuki* ayant recours à une espèce d'exorcisme physique essayera de recueillir cette *hamba* en la faisant sortir du corps du malade sous la forme de la dent d'un ancêtre qui de son vivant était un grand chasseur (2). Dans ce cas, l'extraction de l'objet maléfique, concrétisation matérielle de la maladie, sera ritualisée, par exemple, par l'application de ventouses. A l'intérieur d'une de ces ventouses, on retrouvera la dent recherchée. Le *mbuki* connait encore d'autres procédés: un coup dans un arbre provoque une «blessure» qui peut recueillir une *hamba* qu'il faut exorciser du corps d' un malade; dans ce cas-là, tout l'effort du *mbuki* sera de convaincre la *hamba* de sortir par une incision pratiquée dans le corps et de pénétrer dans l'arbre choisi dont la «blessure» est un abri ou une porte pour la *hamba* (3). Le *mbuki* peut encore recourir à d'autres stratagèmes plus immédiats par lesquels il essaye tout simplement «d'épouvanter les *mahamba*» sans se soucier de chercher où les loger (4).

Chez les Ndembu, le *mbuki* est le spécialiste d'une maladie dont lui-même a déjà été victime; on pense que cette forme de possession (maladie) crée, après la guérison et donc après apaisement de l'esprit possesseur, des relations particulières entre le patient et la *hamba,* ce qui fait que l'ancien malade acquiert une aptitude spéciale pour guérir les victimes de la même maladie. Dans ce cas, dit L. de Heusch, «la folie des dieux... s'achève par une initiation au culte de l'esprit initialement pathogène avec lequel aucun lien positif n'existait avant la maladie» (5).

---

(1) L. de Heusch, 1971, p. 258.

(2) Voir *yanga,* p. 304. Cette ritualisation renvoie aux tensions sociales: «La dent résiste... en se déplaçant dans le corps du patient. Elle représente la «blessure», la tension sociale, le point de friction du groupe»... (Turner, 1972, pp. 132-133).

(3) Voir Redinha, 1966, p. 58. La technique des incisions rituelles comme moyen de guérison a été très fréquente jusqu'à présent. Le cas le plus connu est le devin Cikanga, du Malawi, consulté par des milliers de personnes, nationaux et étrangers. Les deux éléments fondamentaux de sa thérapeutique consistaient à reconnaître les fautes et à recevoir des incisions (voir A. Redmayne, 1970, pp. 103-128).

(4) Santos, 1960, p. 154.

(5) L. de Heusch, 1971, p. 258.

Le *mbuki* fait son apprentissage en fréquentant un maître dont la compétence est reconnue; en effet, s'il y a des médicaments plus ou moins connus de tout le monde, il y en a aussi d'autres dont le *mbuki* a le secret et qu'il ne transmettra qu'à un de ses familiers ou à un candidat qui paie bien (1).

1.1.3 — Nganga, le sorcier

Au point de vue linguistique *nganga* constitue une nouveauté qui, du moins à l'origine, semble limitée au groupe ethnique le plus important de cette zone: les Cokwe. C'est une innovation linguistique qu'on trouvera plus ou moins généralisée dans toute la zone R (2). Il est curieux de vérifier que dans tout le domaine bantou, il a été possible de reconstruire la forme proto-bantoue d'où dérive *nganga* et d'autres termes parallèles qui désignent l'opérateur bénéfique au service du groupe et que nous venons de décrire sous le nom de *tahi*. Comment s'expliquer que chez les Cokwe et dans toute la zone R où l'irradiation culturelle des Cokwe a été très importante, le mot *nganga* signifie par contre l'opérateur maléfique et dangereux, le sorcier?

Les spécialistes de linguistique africaine ont conscience du phénomène et ils attendent toujours les données ethnographiques qui expliqueront le glissement du terme *nganga,* qui ayant été bousculé à un certain moment (pas encore déterminé) a glissé le long de son axe sémantique et s'est fixé dans la signification contraire. L'effet de ce glissement est le remplacement du terme *mulogi* (*mudogi* ou *ndoki:* sorcier, opérateur maléfique), qui disparaît, par le mot *nganga;* l'émergence du terme *tahi* (devin) en s'opposant à *nganga,* déplace celui-ci pour prendre la signification d'opérateur maléfique (sorcier). Il y aurait eu deux phases différentes de signification pour ces mots:

1.	ère phase	mulogi (maléfique)	nganga (bénéfique)	
2.	ème phase	———	nganga (maléfique)	tahi (bénéfique)

D'après A. E. Meusen (3) il doit y avoir à l'origine de ce phénomène linguistique la découverte d'une technique, certainement une technique divinatoire, dont le succès fut tel qu'il introduisit une nouveauté linguistique.

---

(1) Santos, 1960, p. 156.
(2) Voir Rodrigues de Areia, 1974.
(3) Communication orale (1974).

Toutefois, il faut tenir compte de ce que la nouveauté sémantique de *nganga* se limite à sa forme simple, au sens précis de sorcier, tandis que dans les formes composées le terme *nganga* conserve le sens primitif d'opérateur bénéfique; c'est ainsi par exemple que *nganga-mukanda* signifie: l'opérateur de la circoncision; *nganga-buka,* le médecin, etc. (1).

Dans cette zone, le sorcier, élément négatif et responsable de tous les malheurs, est aussi à la base du mécanisme qui permet d'éliminer l'incohérence et le hasard dans les événements négatifs qui affligent le groupe (2). Le pouvoir mystérieux du sorcier est l'effet d'une transgression bien connue: il a éliminé un parent proche dont il a assujetti l'esprit afin que celui-ci lui rende service, en exécutant ses ordres; ceci se passe au niveau mythique. En pratique, le sorcier n'est pas du tout un professionnel; il n'est même pas quelqu'un de déterminé; il vit dans le groupe, anonyme et méconnu (3). C'est à nouveau le même mécanisme du bouc émissaire qui joue pour découvrir un sorcier. À ce propos, Ribeiro da Cruz dit que le devin, le plus souvent, désignait comme coupable une personne âgée ou un ennemi (4). D'après ce même auteur, l'accusation une fois portée, tout le groupe se mettait en mouvement pour faire disparaître le coupable accusé d'être sorcier, et ces victimes étaient fréquemment pendues ou jetées dans le fleuve (5). On croit aussi que les chefs ont toujours un certain contact avec la sorcellerie, étant donné que le pouvoir n'est pas concevable sans l'idée d'une transgression initiale; le pouvoir du sorcier (craint et dangereux) lui vient d'un homicide commis sur la personne d'un parent. D'où peut venir celui des chefs?

Um ample contexte ethnographique commum à toute l'Afrique Centrale montre que le pouvoir du chef est obtenu non seulement par un mariage incestueux (6) mais aussi par des liens plus ou moins avoués avec la sorcellerie: soit qu'il y ait des victimes sacrifiées lors de son intronisation (comme les «jeunes filles de nuit» chez les Yombe) (7), soit que le jeune chef initié au pouvoir doive exercer un certain contrôle sur les esprits assujettis au groupe dont il devient le chef, ce qui signifie qu'il prend sur lui la responsabilité des crimes de sorcellerie commis par les chefs antérieurs (8), soit, finalement, qu'on

(1) Voir p. ex. Redinha, 1966, p. 56.
(2) Aquina, 1968, p. 47.
(3) Redinha, 1966, p. 65.
(4) Ribeiro da Cruz, 1940, p. 54.
(5) Idem.
(6) L. de Heusch, 1962, pp. 147-148.
(7) Doutreloux, 1967, p. 169.
(8) Rey, 1971, pp. 204-206.

admette tout simplement qu'à l'origine du pouvoir il y ait une transgression qui l'explique et le justifie ([1]).

J. Redinha a constaté chez les Cokwe une espèce de façade institutionnelle de la sorcellerie dans la mesure où elle favoriserait le prestige des chefs et aussi la soumission des subordonnés ([2]). C'est encore pour cette même raison qu'on croit que les devins ne peuvent rien faire contre certains sorciers (les chèfs certainement) ([3]). La crainte d'être victime de sorcellerie est tellement grande que les Cokwe cherchent à se prémunir contre ce danger même dans l'au-delà; ils veulent être sûrs que leur esprit ne deviendra pas un *cipupu*, c'est-à-dire, un esprit maléfique au service des sorciers. Il semble que ce soit aussi un des objectifs de l'initiation *mungonge* qu'après la mort les esprits ne deviennent pas *yipupu* et ne dérangent pas leurs familiares dans ce monde ([4]).

E. Santos a raison de dire qu'on ne peut pas parler initiation pour le *nganga* ([5]). L'initiation est en soi l'intégration dans un ordre déterminé; or le sorcier représente précisément la suppression de l'ordre.

Le refus de la part de l'administration coloniale d'accepter le crime de sorcellerie en tant que crime a déterminé l'adoption d'autre termes, acceptables aux yeux des nouveaux détenteurs du pouvoir, pour dénoncer la sorcellerie et obtenir la condamnation des sorciers. Le mal était toujours le même mais présenté d'une autre façon: si quelqu'un qu'on supposait être victime de sorcellerie mourait, on disait qu'il avait été empoisonné (un vrai crime pour les autorités coloniales). Mais la réalité était toute autre: quand une personne n'était plus acceptée par le groupe, elle devait disparaître. On sait ce que disent les gens mais on ne sait pas ce qui se passe. Estermann (zone R) s'est rendu compte de cette dichotomie; c'est pouquoi il a insisté sur l'inutilité de pratiquer l'autopsie des victimes dites de sorcellerie par poison. Tous les cas observes ont démontré qu'il avait raison ([6]).

Si aujourd'hui encore l'explication de ces phénomènes nous échappe, c'est en fonction de la distance culturelle énorme qui nous sépare de ces peuples, et aussi par ailleurs, parce qu'on n'a guère progressé dans la connaissance de ce genre de comportements «où la nature sociale rejoint très directement la nature biologique de l'homme» ([7]).

([1]) Balandier, 1965, p. 23.
([2]) Redinha, 1966, p. 64.
([3]) Kuntz, 1932, p. 135.
([4]) Santos, 1966, p. 149.
([5]) Santos, 1960, p. 156.
([6]) Estermann, 1957, p. 261.
([7]) Levi-Strauss, 1950, p. XV.

Que la force *wanga,* manipulée par le sorcier, exerce son influence par suggestion (1) ou par un autre mécanisme, on ne le sait pas, mais en fait le sorcier ainsi que sa victime ne peuvent pas résister longtemps à cette espèce de charisme négatif (2): le sorcier est éliminé, l'ensorcelé disparaît.

Pour contrecarrer les forces *wanga* au service des sorciers, il y a la sagesse des ancêtres qui se manifeste dans les *mahamba* que le devin accueille et interprète. Entre les vivants et les morts, une double ligne de forces s'établit, déterminant l'existence occasionnelle du sorcier (*nganga*) et l'activité permanente du devin (*tahi*) qui doit le neutraliser pour restaurer l'équilibre social au niveau de l'homme et du groupe.

Ces deux forces contraires marquent les pôles de l'univers magico-religieux des Cokwe qu'on pourrait expliciter de façon trop schématique comme suit:

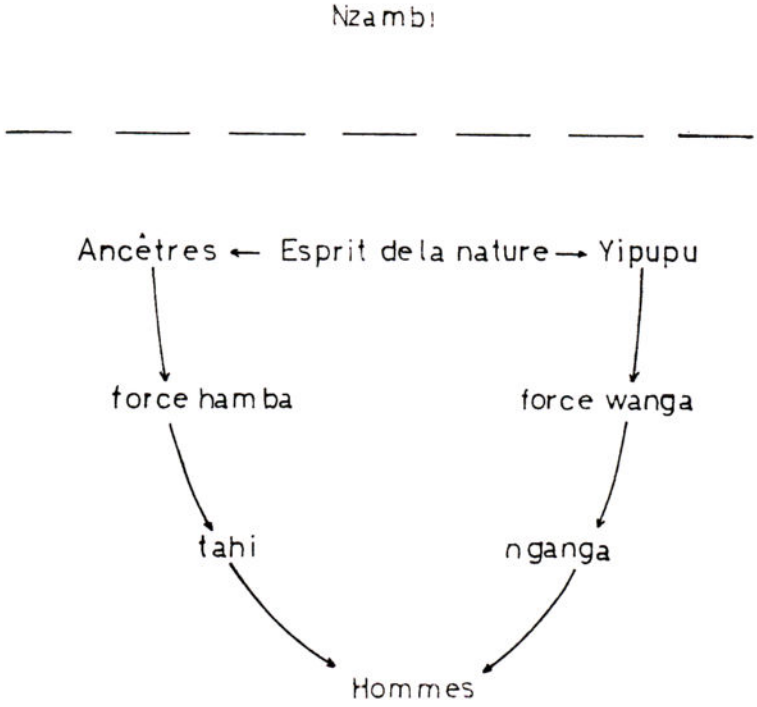


Schéma 3

(1) Santos, 1960, p. 153.
(2) Voir P. Turner, 1970, pp. 366-372.

1.2 — LES TECHNIQUES NGOMBO

1.2.0 — Introduction

Le panier de divination dont je m'occupe dans ce travail représente une technique largement répandue en Afrique Centrale surtout chez les ethnies suivantes: Cokwe, Lwena, Lucazi, Lunda, Ndembu, Ovimbundu, Ngangela, Lwimbi, Nyemba et Rotse ([1]).

Cette méthode est en rapport avec un ensemble d'autres méthodes divinatoires que la désignation *ngombo* couvre aussi. Disons que cette technique *ngombo* est la plus fréquente et aussi la plus répandue en Afrique Centrale tandis qu'en Afrique Australe on trouve plutôt la technique *hakata* — divination par les osselets. *Grosso modo,* on dirait que la technique *ngombo* est plutôt caractéristique du nord du Zambèze, et la technique *hakata* caractéristique de la région située au sud du même fleuve. La méthode par les osselets *hakata* était connue depuis longtemps chez les Sotho, Venda et Thonga; elle se serait répandue vers le nord. Reynolds signale son existance chez les Rotse et les Ila ([2]).

Aujourd'hui quand on parle de *ngombo,* on prend ce mot dans le sens de panier de divination — *ngombo ya cisuka* — mais à l'origine le mot *ngombo* a un sens beaucoup plus vaste.

Ngombo est un terme générique qui se rapporte à l'art et à la pratique divinatoire, ainsi qu'aux instruments que celle-ci utilise ([3]). Mesquitela Lima prend les racines *mbo* et *mba* en rapport avec tout ce qui est fort, tout ce qui s'affirme, pour dégager le rapport entre ces pratiques divinatoires désignées *ngombo* et les ancêtres qui sont à la base de toutes ces pratiques; pour ce même auteur, le mot *ngombo* signifierait en même temps divination et «l'esprit de l'ancêtre qui préside à tous les actes de divination, qui aide le devin à bien deviner» ([4]).

---

(1) Voir carte ethnique. p. 233.
(2) Reynolds, 1963, p. 104.
(3) Turner, 1961, pp. 23-24.
(4) Lima, 1971, p. 153.

Avant d'aborder la question du *ngombo* dans le sens strict (panier *ngombo ya cisuka*) nous devons tenir compte des différentes méthodes de divination qui se rapportent à ce mot dans le sens large, c'est-à-dire qu'il faut parler des différents types de *ngombo*.

1.2.1 — Ngombo ya mwishi.

Désignation: — *ngombo ya mwishi* (White, Turner, Reynolds)
— *muixi* (Milheiros)
— *muhinyi wa temo* (Lima)
— *muhinyi wa kasau* (Lima)
— *mufinyani* (Reynolds)

C'est un instrument très simple: le bâton avec lequel on bat les graines ou le manioc dans le mortier, ou bien le manche de la hâche ou de la houe, ou n'importe quel morceau de bois; le devin imprime un mouvement d'oscillation (ou de rotation, s'il met l'instrument par terre). En même temps que le bâton va en avant et en arrière, le devin prononce les noms des personnes ou des ancêtres concernés dans le cas présenté; le bâton s'arrête au moment exact où le nom du responsable est prononcé. C'est ce qu'on peut appeler le point de divination (1).

D'après Milheiros, le devin met le bâton par terre et commence la séance par une question à propos de sa propre compétence:

«Esprits, dites-moi: est-ce que je suis un bon devin»? Le mouvement de va-et-vient s'arrête; alors il poursuit: «Nzambi nous a-t-il fait, oui ou non»? Le bâton s'arrête.

Les questions se suivent et finalement vient la question se rapportant au sujet de la consultation (2).

On voit que les démarches d'une séance peuvent se prolonger indéfiniment. La sagesse divinatoire n'a jamais un temps mesuré. Pourtant Cameron raconte qu'il a rencontré un jour un devin questionné par tant de clients en même temps que, pour trouver le moyen de répondre à tous, il trichait vraiment sur la technique, ne prenant que quelques figurines (sans doute du *ngombo ya cisuka*) pour chaque cas (3); en fait un tel comportement chez un devin

---

(1) Point de divination signifie en pratique une décision partielle par rapport à l'ensemble du problème en question.

(2) Milheiros, 1949a, p. 33.

(3) Cameron, 1885, pp. 450-451.

est tout à fait exotique; en effet le devin restera le temps qu'il faudra pour trouver la solution la plus convenable ou pour éclairer un cas difficile.

D'après V. Turner, chez les Ndembu, le *ngombo ya mwishi* est le plus ancien des intsruments de divination (1); il serait même antérieur au panier divinatoire; celui-ci a sans doute été emprunté aux Lovale (2). Turner parle aussi de l'initiation à ce type de divination; ici il ne faudrait pas faire appel à l'indication des rêves ou à la maladie comme ce serait le cas pour être initié à l'esprit Kayong'u du panier; la seule chose importante dans ce cas sont les médecines (*jipêlu*) que le devin doit utiliser (3).

Indépendamment de toute propriété physiologique des substances proposées comme remèdes, il existe une valeur symbolique, la seule qui compte pour les clients. Turner a trouvé quelques renseignements à propos de ces substances que prépare le spécialiste du *ngombo ya mwishi*:

— le sel (*ibanda*) signifiant que le devin doit être écouté parce qu'il a le sens des choses;

— un morceau de sangsue — parce que, comme la sangsue adhère à quelqu'un, ainsi le *ngombo* adhère à la terre quand on touche le point de divination: impossible de le faire bouger;

— quelques feuilles de l'arbre *kapwipu* (Swartzia madagascariensis) parce que cet arbre très dur résiste aux termites et parce qu'il est recherché par beaucoup d'animaux sauvages comme le sera le devin par beaucoup de clients;

— et encore quelques feuilles de *lweng'i* (Dracena reflexa, var. nitens?) parce que cet arbre sent très fort; il aura pour conséquence que le devin sera recherché par beaucoup de monde (4).

Les médecines confèrent à l'instrument une grande puissance, à tel point qu'il devient tout à fait inamovible lorsque le nom de la personne ou de l'ancêtre concerné par la divination est prononcé. Le devin essaie en vain de le faire bouger... (5).

On utilise très rarement cette méthode pour chercher un sorcier mais d'habitude on l'utilise pour trouver le nom d'un enfant qui vient de naître,

---

(1) Turner, 1961, p. 72.

(2) Lovale, Luvale ou les correspondants Balovale ou Baluvale c'est la désignation générique de quatre ethnies: Lunda, Cokwe, Lwena et Lucazi, ensemble (White, 1948a).

(3) Turner, 1961, p. 73: *upêlu* (pl. *jipêlu*) — mélange de substances organiques et aussi éléments de personnes vivantes qu'on croit avoir été sacrifiées.

(4) Turner, 1961, p. 73.

(5) White, 1948, p. 88.

ou plus exactement pour savoir quel est l'esprit de l'ancêtre qui veut survivre dans cet enfant ([1]), ou encore pour identifier les esprits responsables des maladies ([2]).

V. Turner observe encore qu'il y a beaucoup de devins qui pratiquent le *mwishi* et très peu de devins *ku-sekula* (les praticiens du panier). Ce fait doit se rapporter à la répression anti-devin très virulente, surtout dans les anciennes colonies anglaises de l'Afrique Centrale ([3]).

C'est encore à ce type *mwishi* qu'appartient la divination par la hache et le manche de la houe, telle que Delachaux l'a trouvée chez un nomade cokwe sur les bords du fleuve Kunene (Angola). D'après cet auteur cette hache présentait les mêmes caractéristiques que d'autres signalées par Cappelo et Ivens (1879) pour le nord de l'Angola et par Ed. Berger pour la Zambie. La procédure serait quand même différente de ce qu'on a décrit:

«...la méthode consiste à planter le manche de la hache dans le sable, debout et en équilibre. Au son de la musique, les devins dansent autour de la hache qui, au bout d'un certain temps tombe en laissant sur le sable diverses empreintes dont on tire des conclusions, de même que de la direction de la chute» ([4]).

Il faut ajouter encore le fait rapporté par Ed. Berger, que les trois devins qui en faisaient usage étaient en train de chercher un sorcier (mangeur d'âme) ([5]); ce détail nous écarte encore plus de la technique *ngombo ya mwishi* qu'on utilise surtout à d'autres fins.

Selon l'opinion de Mesquitela Lima, ces techniques dites abstraites ne seraient plus employées aujourd'hui; elles subsisteraient dans le panier *cisuka* comme répliques-miniatures ([6]). *A priori* il n'y a aucune raison pour attribuer une origine spéciale à chacun des symboles du panier. C'est plutôt le prestige des techniques qui explique pourquoi certaines pratiques sont abandonnées tandis que d'autres sont de plus en plus recherchées. C'est vrai aussi qu'on trouve ces miniatures dans le panier de divination, mais d'après le témoignage d'autres auteurs, elles seraient encore actuelles de nos jours. E. Santos a observé chez les Cokwe du nord de l'Angola, près de la frontière, un cantonnier-devin qui était en train de réaliser une séance divinatoire auprès de la route avec le manche de sa houe. Le cas est typiquement une divination *mwishi* et il est intéressant de reproduire la citation complète parce que l'au-

---

([1]) White, 1948, p. 88.
([2]) Turner, 1961, p. 71; White, 1948, p. 88.
([3]) Le cas de Cikanga en est l'exemple le plus évident. Voir Redmayne, 1970.
([4]) Delachaux, 1946, p. 46.
([5]) Idem.
([6]) Lima, 1971, p. 153.

teur nous donne une description riche en détails et qu'il s'agit de plus du point de vue d'un administratif (1) face à ces pratiques traditionnel'es:

«En règle générale, dans le nord de l'Angola, le devin se sert du *ngombo* pour exercer son métier; c'est un petit plateau avec des objets des plus variés et des plus excentriques telles que la pensée africaine se plait à les imaginer. Le bon devin, en Afrique, ne s'interroge pas sur la qualité des pièces divinatoires. C'est pour cette raison et peut-être aussi parce que les autorités les controlaient, que nous avons rencontré quelques *tahi* cokwe qui cherchaient dans le manche de la houe la réponse à la cause des maladies et de la mort. Un de ces devins était un cantonnier.»

«Pendant le temps du loisir, qui était aussi le temps du travail lorsqu'il n'était plus sous les yeux du contre-maître, il pratiquait la divination. Au village, il avait son *ngombo,* religieusement caché sous le lit. Il apportait le râteau, la pelle et la houe au travail. En réalité il apportait celle-ci non pour travailler mais pour répondre à quelque consultant malheureux qui n'aurait pas osé attendre son tour au village. Et nous disons cela parce que l'autochtone n'aime pas les outils à manche trop court comme c'est le cas pour les houes indigènes. C'était au bord de la route qu'il accueillait les consultants. Il demandait la houe, il se mettait à genoux, appuyant les fesses sur les talons, il lissait le sable utilisant sa main comme un couteau, il disposait le manche par terre, le tenant par le milieu, et lui impulsait adroitement avec deux doigts, l'ndex et le pouce, un mouvement de va-et-vient dans un rayon de quelques centimètres. De sa voix basse et bien cadencée il posait les questions au manche: — «dis-moi qui a apporté la maladie de mon consultant? Est-ce que c'est la *hamba* de Mwatianvwa? Celle de Cinguri? Celle de la grande mère?».

«Question après question, le manche bouge toujours sans coller au sol. Beaucoup de questions. Beaucoup de noms. De temps en temps il observe son consultant pour étudier ses réactions et son éventuel accord à la réponse du manche. Encore quelques questions, encore de nouveaux noms, comme si la manche disait — «encore froid, déjà chaud...» — comme font les enfants quand ils s'amusent. Mais le devin doit deviner. La séance doit se terminer. Alors le manche s'arrête et la cause de la maladie est precisément celle qu'il vient de désigner en ce moment. Suit le processus bien connu: il faut payer, le consultant est content et le devin encore plus. Et le manche, l'âme de l'acte divinatoire, retourne à la houe sans autre merci que quelques coups frappés sur une pierre pour mieux le caler. Il faut ajouter que les mouve-

(1) Voir aussi Santos, p. 137.

ments et les muscles du bras du *tahi* donnent au consultant l'impression d'un effort fourni par le devin pour faire bouger le manche qui est immobilisé comme s'il était collé au sable» (1).

Il est fort probable que la vigilance et la répression exercées contre le panier aient entraîné une intensification de ces méthodes très simples et qui passaient plus facilement inaperçues des autorités. Santos admet lui aussi ce rapport mais d'après la plupart des informations, il doit s'entendre dans le sens, que j'ai signalé, de fréquence ou intensification et non dans le sens d'origine; c'est-à-dire que le *ngombo ya mwishi* étant une méthode déjà très ancienne est devenu de plus en plus fréquent suite à la répression de l'administration coloniale.

1.2.2 — Ngombo ya kalombo

Désignation: — *ngombo yakakunkundu* (White)
— *ngombo ya kalombo* ou *yitalika* (Bastin, Lima)
— *ngombo ya musengu wandala* (Turner)
— *ngombo musengu ya tengu* (Turner)
— *chilola* (Melland) (2)
— *sikunkula* (Reynolds) (3)

Une méthode qui se fait plutôt rare selon l'opinion de White (4). C'est une grande corne de l'antilope-cheval (Hippotragus equinus) tenue par un, deux ou quatre hommes qui se déplacent avec elle (Photos 22-23).

D'après les renseignements de Melland repris par White, on doit conclure que les porteurs de la corne divinatoire se laissent conduire jusqu'à l'endroit où se trouve la personne ou l'esprit cherché; lorsque cela arrive, la corne s'agite violemment dénonçant le responsable. Tout se passe comme s'il y avait une espèce de magnétisme qu'on attribue aux ingrédients et aux remèdes qui sont à l'intérieur de la corne. Turner observe qu'il y a plusieurs remèdes, mais le plus important est un morceau de serpent — *mboma,* (Python sebae) — mêlé avec *nkula* et *pemba,* signalé par Bastin comme l'élément qui donne de la «puissance» (*ya yitalika* = avoir de la force) au *ngombo.* La corne devient lourde à cause de sa puissance (5); d'après l'informateur Hamumona le *ngombo ya kalombo* se prépare avec une corne de l'antilope

(1) Santos, 1969, pp. 233-234, texte traduit du portugais.
(2) Melland, 1923.
(3) Reynolds, 1963.
(4) White, 1948a, p. 88.
(5) Bastin, 1959, p. 105.

thengo (1) à l'intérieur de laquelle on met le *nzambo* qui est un mélange de plusieurs produits (dont le principal est une relique d'un sorcier — soit un ongle ou un morceau d'os ou de coeur) cachés dans l'écorce d'un arbre.

D'après les informateurs de V. Turner, ce *ngombo* aime bien se mettre à bourger. Il cherche les esprits et les personnes. Il est tenu par quelques hommes (White) ou par le devin lui-même (Bastin) ou encore, d'après plusieurs informateurs, par les consultants qui seraient poussés par la corne dans un sens déterminé. Avant la démarche finale, c'est-à-dire, avant de se mettre en mouvement vers l'endroit où se trouve l'esprit ou la personne concernée, il faut se renseigner sur beaucoup d'éléments préalables. Ces renseignements sont doublement codés:

— en fonction des couleurs: blanc/rouge;

— en fonction du déplacement et de l'orientation dans l'espace: droite/gauche, haut/bas.

Cette orientation est en rapport avec deux éléments supplémentaires signalés par M. L. Bastin: deux sachets contenant *mukundu* (l'argile rouge) et *pemba* (le kaolin blanc); le *mukundu* est à la droite du client (2).

Extérieurement la corne serait aussi rayée de rouge et de blanc; sur la poitrine du devin il y aurait les mêmes marques (3).

Par un jeu d'oppositions binaires (la clef dichotomique de la divination), le devin avance les questions sucessives qui seront traitées en traversant ce grillage extrêmement simple:

mouvement/immobilité
blanc/rouge
haut/bas
droite/gauche.

Voilà la base du système même s'il y a quelques variations sur des points de détail: si la maladie ou le malheur viennent du côté masculin, la corne bouge; si, par contre, ils viennent du côté féminin, la corne ne bouge pas (4).

Au niveau pratique on se rend compte que cet univers opérationnel du mouvement ou du non-mouvement (immobilité) nous renvoie à un autre univers qui est déterminé par la structure même de la société:

mouvement/immobilité = patrilignage/matrilignage.

---

(1) L'antilope-cheval (Hippotragus equinus).

(2) Bastin, 1959, p. 105. D'après Lima, ce serait plutôt deux boules de *pemba* et de *mukundu*. Les réponses seraient négatives ou positives, selon que le mouvement touche le rouge ou le blanc (Lima, 1971, p. 145).

(3) Turner, 1691, p. 77.

(4) Idem.

Si dans la démarche divinatoire il faut faire allusion à un chef, la corne se lève très haut, tandis que si la question concerne une femme, la corne martèle le sol évoquant le geste de la pileuse de manioc (1).

Pour désigner un enfant, la corne pointe vers le rouge *(nkula)* tandis que pour un ancêtre c'est le blanc (*pemba*) qui sera indiqué (2);

rouge/blanc = enfant/ancêtre.

On voit se dégager de ce codage très simple les oppositions structurales de la société disharmonique:

patrilignage/matrilignage
oncle maternel/neveu
homme/femme
ancêtre/enfant.

L'analyse de chacun de ces couples d'oppositions demanderait un développement qui dépasse de loin nos ambitions; disons en passant que la plupart des paramètres qui encadrent la vie sociale et économique ne deviennent compréhensibles qu'à partir de cette analyse.

Mesquitela Lima signale encore l'accompagnement musical des acolytes du devin — *ana a tahi* — qui jouent du *lusango*. Ce même auteur présente encore un autre instrument avec la même désignation, mais tout à fait différent de celui que je viens de citer. Nous y reviendrons (3).

Cette méthode de la corne d'antilope est supposée être originaire des Cokwe et on peut observer qu'elle est en déclin dans cette ethnie, soit parce qu'elle est remplacée par la méthode du *ngombo ya maliya* (4), soit parce qu'elle tombe en désuétude pour d'autres raisons (5).

Les informateurs cokwe insistent sur le fait que, contrairement à d'autres techniques qu'ils ont empruntées aux ethnies voisines, le *ngombo ya kalombo* ou *yitalika* est vraiment cokwe: «C'est une technique à nous et pas des Lunda ou des Pende».

Reynolds signale la grande expansion que cette méthode a connu sous la forme de la grande corne de l'antilope-cheval; il signale aussi son existence

---

(1) Bastin, 1959, p. 105. D'après les observations de Turner, l'axe sémantique serait plutôt le sexe: «To designate something masculine, the horn will turn round and reach the deviner's penis; to represent something feminine it will point towards a woman's private parts - for example, to show that women's ritual *(Yidika yawambanda)* should be performed» (Turner, 1961, p. 77).

(2) Turner, 1961, p. 77.

(3) Voir p. 62.

(4) Bastin, 1961, p. 46.

(5) White, 1948, p. 88.

chez les Mbunda; d'après lui la *sikunkula* des Rotse serait une variante de cette même méthode où la grande corne serait remplacée par une plus petite, peut-être particulière aux Rotse (1).

V. Turner aussi a trouvé une autre méthode — *museng'u yantengu* — basée elle aussi sur l'utilisation de la corne d'une antilope avec du *mukundu* et de la *pemba,* mais il n'a pas trouvé d'informations concernant la pratique de cet instrument (2).

Une curieuse variante de cette technique est le *kalombo ka mutakanga:* une corne avec une plume d'oiseau, qui dirige le mouvement (qui d'ailleurs serait provoqué par les remèdes cachés à l'intérieur). L'informateur qui nous en a parlé ne l'avait plus vu depuis longtemps; d'après lui, l'instrument était tenu par le devin, mais on n'a pas de précisions ni sur le contenu ni sur la nature de la plume d'oiseau.

Une autre variante est le *ngombo ya samukana,* «comme le précédent, une corne d'antilope *thengo,* mais sur le côté de laquelle est enfoncée par la pointe une corne plus petite de l'antilope de Grimm, le *khai*» (3) de la savane que les chasseurs cokwe connaissent bien.

1.2.3 — Ngombo ya mbaci

Désignation: — *ngombo ya kapesa* (White, Reynolds)
— *ngombo ya mbaci* (Turner)

Une carapace de tortue remplie de remèdes (Photo 24) à laquelle on attache une plume soit de pintade (White) soit de vautour (Reynolds). Le devin place du rouge (*mukundu*) d'un côté (à sa droite) et du blanc (*pemba*) de l'autre côté; à mi-distance entre le blanc et le rouge, il place l'instrument de divination — la carapace de tortue, en tenant toujours la plume.

La tortue se «déplace» vers la droite ou vers la gauche et en même temps le devin prononce quelques noms de personnes. Si la tortue prend la direction de la droite (*mukundu*) la personne nommée est coupable, si c'est vers la gauche, les gens sont innocentés.

Turner signale comme «trait pertinent» de cette technique le fait que la tortue a une carapace très épaisse, et qu'elle chasse beaucoup de petits animaux qu'elle suit patiemment; c'est la même chose que doit faire le

---

(1) Reynolds, 1963, p. 110.
(2) Turner, 1961, p. 81.
(3) Bastin, 1961, p. 46.

ngombo ([1]). Les petits animaux connoteraient ici les choses cachées qui passent facilement inaperçues. Tel est l'office fondamental du devin: amener à la lumière les choses cachées.

Contrairement à la carapace, la plume qui est déjà fragile, accentue l'aspect précaire, voire même périlleux, de l'activité du devin ([2]). La fragilité de la plume est encore renforcée par l'étymologie du mot: elle s'appelle *nkang'a,* de *ku-kang'anya* (faillir) ([3]); elle met en garde le devin (et le *ngombo*) pour qu'il réalise avec sagesse le délicat métier qui consiste à découvrir les gens mal intentionnés. Le fait que la plume soit de vautour pourrait accentuer encore cet aspect négatif de la technique, mais on ne sait pas s'il s'agit exactement d'une plume de pintade, de vautour ou d'un autre oiseau.

La bipolarité culturelle blanc/rouge qui dans toute cette région de l'Afrique connote l'opposition innocence/culpabilité descend au niveau pragmatique où l'opposition carapace/plume, du modèle fonctionnel, se transforme en l'opposition qualificative solidarité/fragilité. Nous avons successivement:

carapace/plume;
solidarité/fragilité;
bien/mal.

La carapace de la tortue revient dans le panier du *ngombo ya cisuka* soit comme élément annexe, suspendu au plateau de divination, soit comme élément symbolique à l'intérieur du plateau ([4]).

1.2.4 — Ngombo ya cisalo

Désignation: — *ngombo ya cisalo* ou *cisese* (Bastin, Lima)
— *kashasha* (Reynolds)
— *ingere* (Gelfand)

Une sorte de hampe en bois à laquelle s'attache une bande en vannerie constitué de lamelles de bambou réunies par des cordelettes (Photos 25-27). Bastin voit dans cette petite bande la miniaturisation de la natte servant à

([1]) Turner, 1961, p. 82.

([2]) En certains cas, d'ailleurs très rares chez les Cokwe, le verdict du devin peut déclencher l'opposition de tout le groupe auquel appartient le membre frappé par sa sentence.

([3]) Turner, 1961, p. 82.

([4]) Voir p. 313.

sécher le manioc; en effet cette natte s'appelle elle aussi *cisalo* ou *cisese* (1).

La bande de vannerie est ourdie par un fruit globuleux qui est actionné par un mouvement de pendule et frappe la bande alternativement de chaque côté. Le fruit et la natte sont peints moitié rouge, moitié blanc (la partie gauche: blanc; la partie droite: rouge).

La hampe prend souvent la forme d'une petite figurine dans sa partie supérieure, tandis que la partie inférieure sert de poignée (2). Mesquitela Lima observe aussi que le bois de la poignée vient du même arbre que celui avec lequel les Cokwe préparent les cercueils (3). Les réponses, positives ou négatives, sont obtenues selon que le fruit frappe du côté blanc («oui») ou du côté rouge («non»).

Le *kashasha* étudié par Reynolds est essentiellement le même objet, bien que l'interprétation divinatoire soit différente. D'après cet auteur, la natte, qui serait pliée en position de repos, établit le point de divination quand, après avoir été étendue et flottant librement en l'air, elle s'arrête et que ses extrémités deviennent rigides (4). Pour Gelfand, chez les Shona, cette technique s'accompagne d'une corne que le devin tient dans la main gauche et l'arrêt de la natte est une réponse favorable: le client malade retrouvera la santé; si la natte se plie, c'est la mort qui viendra (5).

Les Cokwe disent que la *kaponya* (figurine) n'est là que pour l'apparence; l'important, c'est le fruit parce qu'il contient des remèdes qui lui impriment son mouvement; avec les remèdes (qu'on ne connait pas) il y a aussi les graines moitié rouges moitié noires de *kenyenge* qui servent à dénoncer le sorcier.

D'après le devin Hamumona, cette technique est venue des Kongo (Kongo orientaux); il s'explique ainsi: «Si chez nous il y a des praticiens du *ngombo ya cisalo*, c'est parce qu'ils sont originaires des Kongo. Souvent les Cokwe allaient chercher des esclaves chez les Kongo; ils les ramenaient jeunes; plus tard, quand ces esclaves sont devenus adultes, ils se croient Cokwe mais en fait ils sont Kongo. Or il arrive qu'un de ces hommes tombe malade; il consulte le devin qui lui explique: ''Tu a la maladie du *Ngombo*

---

(1) Bastin, 1959, p. 105.

(2) Bastin, 1959; Lima, 1971, p. 148.

(3) Lima, 1971, p. 148. En fait, les Cokwe préparent les cercueils avec le bois de l'arbre *muhanga* (*muhanga wa mufu*); la rareté de l'objet empêche de savoir si l'observation de Lima est tout à fait exacte. Le *cisese* observé dans les collections du Musée de Dundo est fabriqué à l'aide de *kajika mutunda*, et non de *muhanga*.

(4) Reynolds, 1963, p. 108.

(5) Gelfand, 1956, p. 73; in: Reynolds, 1963, p. 110.

de ton ancêtre"; c'était le *ngombo cisese*; alors il va chercher chez les Kongo un *cisese* et il devient devin. Cette technique n'appartient ni aux Cokwe ni aux Lunda».

1.2.5 — Ngombo ya mbinga

Désignation: — *ngombo ya mbinga* (White, Reynolds)
— *kamengeni* (Melland)
— *ombambi* (Hauenstein)
— «la pendule» (Delachaux)

Cet instrument de divination semble avoir eu une expansion énorme. En effet Delachaux, qui donne des renseignements détaillés sur cet objet divinatoire, le rapporte à l'ancienne Rhodésie du Nord (Zambie) tandis que Hauenstein l'a trouvé chez les Ngangela de l'Angola. White dit qu'il appartient aux Lovale.

Delachaux décrit un exemplaire trouvé par le pasteur Ed. Berger en Zambie: «Il se compose d'un manche, simple baguette de 27 cm, prolongée par une cordelette de fibres végétales de 35 cm, au bout de laquelle est suspendue une sorte de corne conique en bois, de 10 cm. Elle est attachée par le gros bout, la pointe restant libre. Le gros bout est garni de cire noire ornée de perles blanches et de quatre petits fruits rouges. Aux dires de son propriétaire, l'intérieur de la corne contient des charmes et parmi ceux-ci des restes de sa belle-mère (1).

La cire noire, cette fois, élargit l'opposition classique en Afrique Centrale blanc/rouge à la trilogie des couleurs fondamentales. Malheureusement dans le contexte du symbolisme de la divination, on ne sait presque rien de la couleur noire qui semble plutôt négative. Toutefois chez les Ndembu, on sait que le noir est en rapport avec «la sorcellerie, la mort, le désordre», etc. (2); mais comme on l'a vu déjà à plusieurs reprises dans ces techniques divinatoires, le rouge intervient pour reprendre en charge le noir.

D'après White le devin met la petite corne par terre et en même temps il frappe un morceau de bois; alors la corne s'anime et avance doucement; au moment où le nom exact est prononcé, le mouvement prend une grande vitesse. Le passage de l'inconnu au connu se réalise par le biais de cette discontinuité dans le mouvement. C'est ce détail qui amène Delachaux à dire

---

(1) Delachaux, 1946, p. 46.

(2) Voir: «La classification des couleurs dans le rituel Ndembu», Turner, 1972a, pp. 55-82.

que le devin se sert de cet instrument à la manière des radiesthésistes européens ([1]). Cet auteur avance même l'hypothèse d'une initiation du pendule européen, mais à notre avis, il ne faut y voir qu'une ressemblance toute fortuite.

Hauenstein explique que ce «pendule»se prépare avec une corne d'antilope *ombambi* (Cephalopus Grimmi) et que la ficelle est une fibre végétale — *olundovi* (pl. *olondovi*) — la corde par excellence des angolais du haut-plateau, qu'on trouve entre l'écorce et le bois de quelques arbres de l'Angola ([2]).

Il semble que la corne puisse être remplacée par certains objets. Reynolds parle d'une variante de cette technique où la corne est remplacée par une petite carapace de tortue, remplie elle aussi de médecines magiques. Le mouvement circulaire, dans ce cas, est déterminé par un morceau de bois inséré dans un orifice de la carapace ([3]).

1.2.6 — Ngombo ya kakuka

Technique originaire des Lunda. C'est une méthode très ancienne et probablement la première que les Cokwe ont connue ([4]). Aujourd'hui on ne la voit plus, à moins qu'elle ne soit associée au *ngombo ya cisuka*, comme c'était le cas du devin Mwafima. D'après ce devin, le petit *ngombo kakuka* peut aider le plateau *cisuka* parce que c'est le même esprit qui les fait bouger. En fait, Mwafima est un praticien du *ngombo ya cisuka* qu'il fait accompagner d'une statuette du *ngombo kakuka* utilisée uniquement comme témoin.

La séance avec un *ngombo kakuka* est très simple; en principe, la réponse positive vient après quelques questions introductives par lesquelles le devin situe le problème par rapport à quelques paramètres fondamenteaux de la société. Vu l'impossibilité d'observer une séance réalisée avec un objet qu'on n'utilise que très rarement, je prends comme exemple le texte de M. L. Bastin récolté dans la même région en 1956:

«Le devin: le premier *ngombo* est *kakuka*. Nous demandons à notre ami pourquoi il est venu. Est-ce pour une maladie ou un autre ennui? Non, une maladie; il a vu un esprit maléfique. Quel esprit maléfique a-t-il vu? Il a vu un tourbillon.

Le consultant: c'est la vérité, j'ai vu un tourbillon qui m'a battu. Cet ennui m'a pris et, pour cela, je suis venu auprès de vous, devin.

([1]) Delachaux, 1946, p. 46.
([2]) Hauenstein, 1961, p. 121.
([3]) Reynolds, 1963, p. 114.
([4]) Bastin, 1961, p. 100.

Le devin: donnez-moi une gratification.

Le consultant lui fait un don.

Le devin: les maux sont bénins. Mourra ou ne mourra pas? Non, ne mourra pas. Que faudra-t-il faire? Va payer (rembourser le bien d'autrui) pour que tu guérisses» (1).

Le *ngombo ya kakuka* est composé de deux parties séparables, l'une supérieure, l'autre inférieure, celle-là glissant sur celle-ci (Photos 28-30).

On a parfois donné une interprétation sexuelle à ce mécanisme divinatoire. Aucun des devins consultés ne nous a confirmé une telle hypothèse. En s'appuyant sur le texte de M. L. Bastin (2) qui a observé dans un cas concret que la partie supérieure était un buste féminin, Retel-Laurentin en a conclu cette interprétation sexuelle (3); si cela a peut-être été vrai dans le passé, les devins actuels n'en ont aucune idée. Ils sont même convaincus du contraire. Pour eux une partie sculptée (normalement la partie supérieur) n'a pas d'autre sens qu'un effet d'ornement.

Normalement donc c'est la partie supérieure qui est sculptée (*kaponya*) par opposition à la partie inférieure qui a une apparence très simple; ce serait la principale transformation opérée dans cette technique par les Cokwe quand ils l'ont empruntée aux Lunda, ce qui correspond non seulement au tempérament artistique des Cokwe mais aussi aux informations ethnographiques selon lesquelles les formes ayant la partie supérienre sculptée sont plus récentes que les autres (4).

En plus de la division selon l'axe horizontal en deux parties *(kaponya/cula),* la première glissante, la deuxième immobilisée, le *ngombo kakuka* est structuré selon une deuxième division, celle-ci réalisée le long d'un axe vertical et dont la valeur symbolique est determinée par les deux couleurs fondamentales: blanc/rouge, qui correspondent respectivement à la main droite et à la main gauche du consultant.

L'application des couleurs traditionnellement représentatives de l'opposition bien/mal semble avoir ici une fonction uniquement allusive étant donné que la partie supérieure du *ngombo kakuka,* glissant parallèlement à l'axe de

---

(1) Bastin, 1961, p. 101.

(2) Idem.

(3) ... «frottoir à glissière mâle dans lequel glisse un buste de femme», Retel-Laurentin, 1968, p. 168.

(4) Lima, 1971, p. 144. En admettant que ce *ngombo* est le plus ancien utilisé par les Cokwe, rien n'autorise à conclure qu'il est le plus ancien dans la culture cokwe; en fait les Cokwe distinguent clairement quels sont les *ngombo* qu'ils ont reçu des Lunda et les autres qui appartiennent en propre aux Cokwe même si d'autres ethnies les connaissent et les utilisent aussi. Le *ngombo ya kakuka,* maintenant tout à fait inusité, est toujours consideré comme une technique qui vient des Lunda.

l'appareil, couvre nécessairement une région où les deux couleurs sont représentées; il n'y a donc aucune disjonction au niveau des couleurs qui puisse donner la clé pour la réponse. Malgré cela, les Cokwe n'oublient jamais de mettre ces couleurs symboliques dans ce petit instrument. Pour eux, toute technique divinatoire doit aboutir à une classification de deux mondes qui se mélangent constamment, celui du bien et celui du mal, que les couleurs blanc/rouge traduisent et séparent de façon symbolique.

Avant la séance, le devin peut se servir du hochet *(lusango)* (1) pour stimuler le *ngombo kakuka,* mais cette précaution n'est pas obligatoire.

Hauenstein qui a repéré chez les Ovimbundu ce même instrument de divination sous la désignation de *olumeta* dit que le nom *olumeta* signifie arbre ou plutôt l'écorce d'un arbre et le nom de cette technique provient du fait que la partie inférieure est un morceau d'écorce ou bien un morceau de bois creusé en forme d'écorce (2). Le devin Hamumona m'a confirmé ce même point de vue en disant que normalement le *ngombo ya kakuka* est une petite statuette qui glisse dans un morceau d'écorce. Il suffit au devin de trouver un sculpteur qui fabrique pour lui la petite statuette à partir du bois de *mutete* (Swartzia madagascariensis Desv.); il lui fait un trou dans la poitrine pour y mettre des remèdes extraits de plusieurs plantes. Pour sa part, Mesquitela Lima semble avoir repéré le cas d'une statuette *kakuka* en bois de *musole* (Bombax reflexum, Sprague) (3). Il semble que au moins pour les Ovimbundu, l'arbre d'où provient le bois n'a pas beaucoup d'importance, mais le morceau de bois devrait avoir eu un usage bien determiné:

«... il (le morceau de bois) doit provenir en principe d'une perche ayant servi à porter un cadavre lors de la cérémonie de consultation du mort» (4).

C'est une technique démodée qui a perdu le prestige d'autrefois, au moins chez les Cokwe, en faveur d'autres techniques plus modernes:

«*Kakuka* était le *ngombo* que je connaissais autrefois. Mon oncle Samaika me l'avait appris. Pour deviner avec le *ngombo kakuka,* on n'a pas besoin d'être malade d'abord (c'est-à-dire, possédé par un esprit); il suffit d'être initié.

J'ai abandonné *kakuka* parce que c'est trop démodé, c'est vraiment d'antan et d'ailleurs il n'est pas assez exact. Après, j'ai commencé avec le *ngombo*

---

(1) Voir les annexes des *ngombo,* pp. 119-120.

(2) Hauenstein, 1961, p. 118.

(3) Lima, 1971, p. 142.

(4) C'est une coloration locale que les Ovimbundu ont introduite. Chez les Cokwe, on ne connait pas de recours à ce type de cérémonie. Par contre, dans le centre et le sud de l'Angola il était fréquent de questionner le défunt à propos de la cause du décès; à chaque question, on croit voir des mouvements du cadavre qu'on interprète comme la réponse du mort (Voir Estermann, 1939, p. 81).

ya maliya. Avec *maliya*, on voit plus clairement; c'est un devin de Kakolo qui me l'a appris; mais je ne l'ai jamais utilisé pour découvrir un *nganga* (sorcier), cela a été toujours pour les maladies» (João Manuel).

João Manuel a encore expliqué comment, plus tard, il a été possédé par un esprit; c'était une invitation à pratiquer la divination par le *ngombo ya cisuka* qui d'ailleurs est le seul à exiger la possession par l'esprit Ngombo.

La technique *ngombo ya kakuka* est attestée dans un vaste contexte ethnographique, surtout en Afrique Centrale; les différentes variations géographiques ont été classifiées par Retel-Laurentin comme technique de divination par frottement ([1]).

Par son ancienneté, cette technique, plus que toute autre, «pose ainsi le problème des apports culturels en fonction de l'importance des flux migratoires et des modes de rapports entre les sociétés» ([2]).

En rapport avec les techniques par frottement, et peut-être le prototype de tout le groupe, il existe un procédé encore plus simple où «le devin frotte l'une contre l'autre les paumes des deux mains après avoir fait préalablement un signe de croix sur le dos de la main avec de la cendre» ([3]). C'est une technique toujours pratiquée par les Bochimans de l'Angola ainsi que par les Ovimbundu qui l'ont désignée comme *okulilombula*. On n'a pas encore établi les points de repère éventuels.

1.2.7 — Ngombo ya lusango

— *Ngombo ya lusango* (White, Reynolds)
— *Ng'ombu yanzenzo* (Turner)
— *Tyimba tya mukusi* (Delachaux)

On n'observe plus cette pratique chez les Cokwe de l'Angola; les plus anciens qui en parlent disent que c'est une technique abandonnée depuis longtemps. Par contre, Turner la décrit comme étant encore actuelle chez les Ndembu et d'origine Lunda ([4]) tandis que pour White, elle a été plutôt empruntée aux Lwena ([5]).

Le support matériel de cette technique est le hochet *(lusango)* (Photo 31) qu'on attache à une cordelette le long de laquelle il peut glisser. Delachaux décrit un de ces instruments qu'il a trouvé en pays nyemba:

---

(1) Retel-Laurentin, 1968, pp. 138-172.
(2) Retel-Laurentin, 1968, p. 138.
(3) Hauenstein, 1961, p. 118.
(4) Turner, 1961, p. 82
(5) White, 1948, p. 88.

«L'instrument dont se servent les devins ngangela et nyemba consiste en une coque de fruit dure, la même dont ils confectionnent leurs hochets qui accompagnent les corbeilles à deviner» ([1]).

Les fruits sont bien attachés à la cordelette fixée en bas à l'orteil du pied gauche, en haut à la main gauche; certaines variations se présentent, mais on retrouve toujours le mouvement vertical de bas en haut; l'arrêt en haut est indice de la culpabilité, tandis que le retour du hochet est une preuve d'innocence.

D'après Delachaux, l'arrêt en haut ou le retour du *lusango* en bas serait déterminé par des mouvements inconscients de la main ou du pied qui tiennent les extremités de la cordelette.

C'est une technique extrêmement simple et de grand souplesse. Reynolds a observé que les Rotse remplacent facilement le *lusango* par n'importe quel objet cylindriforme ou même par un petit mortier, ou encore par une petite calebasse ([2]).

1.2.8 — Ngombo ya maliya

— *ngombo ya maliya* (Bastin, Lima)
— *licalaxe* (Milheiros)
— «mirror» (Reynolds)

Cette méthode divinatoire, comme d'ailleurs toutes les autres que j'ai mentionnées jusqu'à présent, n'exige aucune initiation spéciale, c'est-à-dire une intervention des dieux qui déterminerait la vocation de devin; la seule chose à faire, c'est de trouver un praticien expérimenté qui accepte d'apprendre le métier moyennant un prix assez élevé. Contrairement à toutes les techniques rapportées jusqu'à présent, le *ngombo ya maliya* est très répandu, encore bien actuel, le seul concurrent du *ngombo ya cisuka*. Malgré sa fréquence chez les populations cokwe, les praticiens de cette technique perdent de plus en plus de terrain en faveur du *ngombo ya cisuka* toujours à l'honneur.

1 — Origine et diffusion

Les Cokwe considèrent le *ngombo ya maliya* comme leur étant propre; on constate que c'est une technique assez répandue em Afrique Centrale, même si parfois les formes observées sont un peu différentes de celles des

---

([4]) Delachaux, 1946, p. 47.
([2]) Reynolds, 1963, p. 116.

Cokwe. Le miroir, en principe incrusté dans une statuette, peut se présenter comme le seul élément constitutif du *ngombo*. Dans ce cas, il sera protégé par une moulure métallique ou un cadre de cire qui prend souvent l'aspect d'une croix; on y voit une référence au soleil qui est un élément relativement fréquent dans l'art décoratif (1); parfois cette protection en métal ou en cire prend la forme d'un cercle avec deux diamètres perpendiculaires (Photo 32). Les Cokwe d'aujourd'hui ne donnent aucune signification spéciale à ces éléments qui pour eux sont purement décoratifs. On voit aussi des exemplaires de *ngombo ya maliya* où le miroir est protégé et encadré par une construction en vannerie qui ressemble à une petit assiette; dans ce cas, le cadre sera moitié rouge, moitié blanc.

La plupart des auteurs (2) estiment qu'à l'origine de cette technique, le devin recherchait l'image dans le miroir de l'eau; c'est seulement après l'arrivée des européens qu'on a utilisé l'objet miroir pour obtenir l'image-réponse. Pourtant, les Cokwe ne partagent pas ce point de vue. Pour eux, il y a toujours eu des devins spécialistes du *ngombo ya maliya* qui ont utilisé l'eau et d'autres qui ont utilisé le miroir; avant d'utiliser le miroir de fabrication européenne, ils utilisaient la surface polie des pierres ou la transparence des cristaux. On peut admettre la diversité des méthodes dès l'origine, puisque de nos jours encore on se sert de l'image apparaissant dans l'eau alors que le miroir est connu depuis longtemps et utilisé partout.

Le devin João Manuel, spécialiste lui aussi du *ngombo ya maliya* et prétendant également au *ngombo ya cisuka* exerce son métier en utilisant une bouteille remplie d'eau, qui remplace le miroir depuis que celui-ci a été cassé (Photo 33). Un morceau de filet bien serré est le seul élément ajouté à la bouteille de limonade; il explique la raison de cet aménagement:

«Le *mukishi* (filet) (3) est très serré; il est semblable à une coquille d'oeuf; ainsi personne ne peut savoir si là dedans il y a l'image de quelqu'un. Le *ngombo* est bien ainsi car on évite que la présence d'un sorcier ne vienne troubler la divination; le *ngombo* est protégé contre lui; c'est un *cijimbikilo* (4).»

João Manuel voit dans l'eau l'image-réponse, de la même façon qu'une devinesse regardait le miroir collé dans la corne ou incrusté dans le ventre d'une statuette. Dans l'eau, il y a des remèdes dont la composition n'est pas connue. L'image qu'il voit dans l'eau sert uniquement de rappel parce qu'en

---

(1) Bastin, 1959, p. 103.

(2) White, 1948, p. 88.

(3) Le filet utilisé comme vêtement du danseur de masque *(mukishi)* prend aussi le nom de *mukishi*.

(4) *Cijimbikilo* — chose cahée et qui doit rester cachée.

réalité c'est le coeur qui dicte la réponse. L'accord entre l'instrument et le spécialiste ne peut manquer de se faire; en effet, le maître lui a donné à boire les mêmes remèdes qu'il a mis dans l'eau qui fait apparaître l'image-réponse.

Une variante probable de cette même technique a été repérée par Delachaux en Angola, dans une région assez lointaine du pays cokwe; cet auteur a observé chez les Nyaneka du sud-ouest de l'Angola une classe de devins, les *ova-puli* qui «devinent en jettant une poignée de cendres dans une calebasse remplie d'eau». La technique *olumilo* des Ovimbundu faisait également appel à l' eau et aux cendres (1).

2 — Le point de vue de Madalena Augusta

Madalena Augusta, une devineresse lwena explique comment elle a eu l'idée d'exercer ce métier:

«Une femme était morte; on la conduisait au cimetière. Mais avant d'être mise dans la sépulture, elle commença à parler. Elle est devenue *kavumbu,* c'est-à-dire, quelqu'un qui est mort et ressuscité. Retournant au village, elle commença à deviner, métier qu'elle avait appris au pays des morts». Madalena Augusta, une fille lwena, a pu constater le prestige de cette femme qu'on disait *kavumbu* et les gains qui y étaient associés. Elle lui demanda de lui apprendre la technique. L'apprentissage lui a coûté un boeuf mais *kavumbu,* la femme ressuscitée, ne lui a pas appris tous les détails. Madalena Augusta reconnait que l'idée de devenir devineresse lui est venue quand elle a vu les affaires florissantes de *kavumbu*. Celle-ci possédait un remède mystérieux qu'elle mettait sur ses yeux avant de prendre le miroir divinatoire; elle l'a mis aussi sur les yeux de Madalene Augusta, mais le vrai contenu de ce remède, elle ne le connait pas.

Il faut observer que jamais une femme ne sera devin chez les Cokwe, et encore moins devin initié, c'est-à-dire, devin possédé par l'esprit Ngombo (2); mais les Lwena ont un régime exceptionnel; le régime du pouvoir chez les Lwena est un véritable matriarcat; d'ailleurs la cheffesse actuelle, la soeur de Madalena Augusta, Cisengo, est la vraie Nakatolo, cheffesse traditionnelle de tous les Lwena.

Comme on le verra pour le *ngombo ya cisuka* la technique vient de l'au-delà. La femme *kavumbu* avait, au moment de sortir du sommeil mortel, un morceau de *pemba* à la main; elle avait aussi un livre qu'elle savait déchiffrer pour deviner.

---

(1) Delachaux, 1946, p. 45.
(2) Voir p. 46, note 3.

Prenant conscience de son savoir, *kavumbu* a demandé à un sculpteur une statuette à l'intérieur de laquelle elle a mis des remèdes; elle a aussi acheté une corne de *khai* à un chasseur. Notre informatrice n'est pas en mesure de nous dire quelle est la composition de ces remèdes mais elle sait que tous ces ingrédients proviennent de la brousse. En fait, pour devenir devin du *ngombo ya maliya,* il suffit de payer; Madalena Augusta a payé un boeuf, d'autres payent deux mille Escudos (± 3 000 F. B. à l'époque). Mais ça en vaut la peine, explique Madalena Augusta, parce que les clients apportent toujours beaucoup de cadeaux et de plus, ils paient les consultations de maladies cinquante Escudos. Pour les consultations en cas de décès, qui d'ailleurs deviennent de plus en plus rares, elle perçoit mille Escudos; le même prix est payé quand on réclame ses services pour faire disparaître la sorcellerie d'un *nganga* (sorcier).

En fait, comment se prend la décision à partir d'une image qu'on voit dans un petit miroir? Madalena Augusta répond qu'il faut savoir regarder et que personne ne peut donner la réponse à une question sans regarder l'image qu'il faut voir. En fait, c'est tout ce qu'il faut apprendre. Les remèdes sur les yeux aident à y voir plus clair mais ne suffisent pas pour trouver la solution, parce que celle-ci ne vient pas des yeux mais du coeur:

«Le devin voit avec ses yeux mais il devine avec son coeur», explique Madalena Augusta.

Pour illustrer son activité, notre informatrice explique comment elle est arrivée en pays Cokwe où les devins sont tès nombreux:

«J'ai commencé à deviner quand ma mère, Nakatolo (femme-chef des Lwena) vivait encore; tout allait bien en ce temps là; après la mort de Nakatolo, ma soeur Cisengo, qui a le pouvoir, et moi nous sommes disputées; je ne voulais plus vivre dans sa maison. Et d'ailleurs, les gens sont pauvres en pays lwena; ici, il y a beaucoup de travailleurs qui gagnent pas mal d'argent; ici il y a de l'argent; c'est pourquoi les devins sont bien payés».

Et pourtant on ne trouve pas de femmes devins chez les Cokwe. Cela n'empêche pas le succès de Madalena Augusta:

«Bien qu'ici les devins soient très nombreux, beaucoup de monde vient demander mes services parce qu'ils sont convaincus que c'est moi qui parle avec le plus de certitude; il y a même eu un européen qui m'a consulté pour lui dire où se trouvaient quelques défenses d'éléphants qui lui appartenaient et qui avaient disparu depuis un certain temps».

Madalena Augusta termine son témoignage en racontant sa dernière intervention; c'était un cas de sorcellerie; l'intervention de Madalena Augusta fut demandée par l'autorité coloniale:

«Un jour, une personne est morte dans le village Kaika. Le chef du village ne savait pas qui était le responsable de ce décès; mais la famille de la femme défunte avait consulté le devin pendant la maladie; il existait de

grosses suspicions à l'égard d'une vieille veuve du nom de Namutondo. Le chef de village ne put pas contenir se rage à l'égard de toute la parenté de Nama, la femme ensorcellée, qui venait de mourir; les coups de bâton commencèrent à pleuvoir et Namutondo en fut la victime. Le fils de Namutondo, impuissant devant cette agression, partit avertir l'autorité, le «chefe de posto» (autorité coloniale).» Celui-ci demanda l'intervention de Madalena Augusta. Prenant sa trousse de praticien, Madalela Augusta partit pour le village Kaika pour y exercer son métir:

«Je regardais soit dans le *mbinga* (la corne) soit dans la *kaponya* (la statuette) parce que l'image peut apparaître dans l'une ou l'autre; après quelques minutes, j'ai vu dans le *mbinga* (la corne) l'image de Namutondo; alors j'ai demandé: où est Namutondo? Le chef a mis Namutondo en prison; elle est restée lá un certain temps parce que je suis tombée malade; quand je me suis rétablie, le chef m'a demandé d'enlever la sorcellerie de Namutondo. Celle-ci a d'abord protesté de son innocence mais après avoir bu les *yitumbo* (remèdes) que je lui ai donnés à boire, elle a confessé sa sorcellerie et je l'ai enlevée de son coeur».

Trouver la réponse lors d'une consultation, comme désensorceler un présumé *nganga,* est pour le praticien du *ngombo ya maliya* une démarche intérieure, une question de coeur; par cet aspect, cette technique favorise les praticiens intelligents et pleins d'intentions, mais la plupart des Cokwe préfèrent suivre le processus pas à pas, la démarche du devin se concrétisant devant leurs yeux par la médiation des objets *(tuphele)* du *ngombo ya cisuka.*

3 — La séance

Le devin commence la séance divinatoire en préparant ses yeux pour bien voir l'image-clef de la réponse. Il oint ses yeux avec des remèdes contenus dans deux petits sacs qui accompagnent le *ngombo;* le *mananyi* et le *maka;* ces ingrédients donnent au devin un regard plus pénétrant et une plus forte capacité pour discerner le bien et le mal ([1]). En même temps, le devin utilise comme stimulant, le mouvement d'un *lusango* (hochet) pour induire le rythme convenable ou encore, il a, à côté de lui, une figurine qu'on considère comme une *hamba* favorable à la divination. Avant d'aborder les questions concernant la divination proprement dite et le problème exposé par le consultant, le devin évoque encore, en quelques mots plus ou moins stéréo-

---

([1]) Bastin, 1959, p. 103.

typés, les grandes lignes historiques de son peuple, de son origine et l'occupation de la terre; sont également nommés les grands fleuves qui sont considérés comme points de repère des plus importantes étapes du passé.

Le devin manipule adroitement le miroir ou bien la bouteille d'eau de façon à déterminer la position exacte qui lui permet d'apercevoir une image qui lui révélera la vraie identité du coupable, qui doit répondre en cas de maladie ou de décès. Normalement, c'est un cas de sorcellerie. Il ne s'agit pas d'une démarche de petits pas exploitant les différentes possibilités. Après quelques questions préalables, le devin «part» à la recherche du coupable dévoilé bientôt par l'image formée dans le miroir ou l'eau transparente.

Le point de vue du devin concorde avec l'image du miroir ou de la bouteille d'eau parce que le praticien et son instrument participent du même pouvoir; en effet ils ont absorbé les mêmes remèdes; comme disent les Cokwe: «ce qui est là dedans (dans le miroir ou dans l'eau), c'est le même qui parle dans son coeur».

1.2.9 — D'autres techniques ngombo

Il est impossible de découvrir toutes les modalités présentées sous le nom de technique *ngombo;* plusieurs ont disparu, d'autres sont en voie de disparation. Citons-en quelques-unes presque complètement disparues:

a) — *Ngombo katwa*
Ngombo katwa (Turner)
«Magnetic gourd» (Reynolds)

Il s'agit d'une calebasse coupée par le cou et qui contient des médicaments favorables à la divination; sur le devant, le devin met du *pemba,* d'un côté, et du *mukundu,* de l'autre. Il tient la calebasse et au fur et à mesure qu'il lui pose des questions, elle avance vers la droite ou vers la gauche. D'après Turner, cette disjonction droite/gauche déterminée par l'autre disjonction blanc/rouge établirait le domaine dans lequel le devin doit chercher la réponse:

le blanc —— qu'on appelle «racine de *cassava*» c'est la maladie;
le rouge —— la chasse ou une purification anti-sorcellerie.

Cette même connotation précède l'acte divinatoire proprement dit. En effet, le devin met seulement du *pemba* sur ses yeux s'il doit déterminer la

cause d'une maladie; du *pemba* et du *mukundu,* s'il doit découvrir un sorcier. Ajoutons que les Cokwe utilisent encore aujourd'hui cette technique mais ils remplacent la calebasse par une assiette européenne.

b) — *Ngombo kapyekete*
Ngombo kapyekete (Lima)
Ngombo ya mzele (Turner)
Mangaba ou *masepo* (Maes)

Il s'agit d'une technique d'origine lunda d'après Turner (1) mais qu'on ne trouve plus; pour Mesquitela Lima elle vient plutôt d'un petit groupe ethnique du nord de la Lunda qu'on désigne couramment par Fwiya (2). C'est un ensemble de petits morceaux de bois articulés qui s'éloignent ou s'accrochent selon le mouvement donné par le devin (Photo 34). L'éloignement maximal des éléments correspond à une réponse négative, tandis que les morceaux bien unis déterminent une réponse positive (Photos 35-36).

Cet instrument a déjà été décrit par Maes en 1925 sous le nom de *mangabaga* ou *masepo:*

«... formé par un faisceau de petits bâtonnets auxquels se rattachent d'autres bâtonnets reliés par des cordes, entrecroisées et formant une série de losanges mobiles autour de l'axe central» (3).

D'après les informations de l'époque, cet instrument avait été trouvé chez les Pende mais on ignorait la manière de l'utiliser.

(1) Turner, 1961, p. 82.
(2) Lima, 1971, p. 148.
(3) Maes, 1925, p. 745.

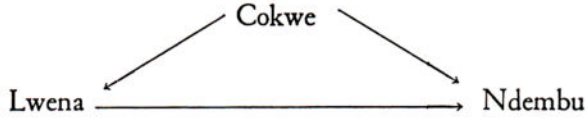
1.3 — LE NGOMBO YA CISUKA

1.3.1 — Origine et diffusion

Bastin: *ngombo ya cisuka* (Cokwe)
Lima: *ngombo wa tshisuka* (Cokwe)
White: *ngombo ya kusekula* (Lovale)
Turner: *ngombo ya kusekula* (Ndembu)
Reynolds: *ngombo ya kusekula* (Rotse)
Delachaux: *tyimpa tya zimpelo* (Ngangela)
Delachaux: *tyimpa tya ngombo* (Nyemba)
Santos: *gombo* (Cokwe)
Milheiros: *gombo* (Lwena)

L'opinion des Cokwe est que le *ngombo ya cisuka* est à eux, qu'il leur appartient en propre; il fut inventé par eux et a leur préférence par rapport aux autres moyens de divination. Elias Mwasefu, notre informateur-interprète explique le pourquoi de cette préférence: «Nous aimions mieux celui-là *(ngombo ya cisuka)* parce que dans le flacon *(ngombo ya maliya)* c'est seulement le devin qui voit; il devine dans son coeur et parle. Dans celui-ci *(ngombo ya cisuka)* moi aussi je vois ce qu'il dit. Certains, quand ils vont consulter le devin, savent tout de suite le résultat même avant que le devin leur explique, parce qu'ils voient eux-mêmes la réponse du panier, en regardant comment les *tuphele* (symboles de divination) bougent et se mélangent les uns aux autres pour donner la réponse».

Reste à délimiter clairement les frontières de diffusion de cette technique de divination. Signalée dans diverses ethnies de la zone linguistique K et encore dans quelques ethnies voisines, son extension paraît de fait limitée à des zones par où les Cokwe passèrent et se fixèrent ou au moins exercèrent leur influence. A l'est on connaît surtout les Ndembu. Turner interprète cet héritage culturel par voie rituelle (via le rite *kayong'u)* que les Ndembu auraient reçu des Cokwe et des Lwena:



Ce serait donc un aspect particulier d'une diffusion beaucoup plus ample et plus constante qui s'expliquerait non seulement par la mobilité permanente des populations cokwe mais aussi par les modalités propres de la colonisation.

Les Ndembu appelaient souvent des devins d'Angola pour leur soumettre leurs questions; nous savons même que l'un des informateurs de V. Turner était un devin angolais. Il peut y avoir des raisons de prestige (la distance en général favorise le prestige du devin) mais il y a certainement aussi le fait que la répression des autorités coloniales exercée contre le devin, bien qu'elle fût plus ou moins généralisée dans les deux territoires se soit exercée de manière différente en Angola; l'hostilité des missionaires envers les devins se traduisait seulement en prises de position occasionnelles plus ou moins fréquentes, selon le zèle plus ou moins grand des administrateurs «chefes de posto». Jamais le devin ne fut considéré officiellemente comme un «hors-la-loi», parce que la législation coloniale portugaise n'atteignit jamais un degré de sophistication lui permettant de distinguer avec rigueur le devin du sorcier ou du guérisseur. La loi anglaise au contraire proscrivait en termes absolus (1) l'activité du devin et en conséquence le simple fait de transporter un panier divinatoire suffisait pour être considéré comme un criminel. Ceci semble être aussi la raison principale d'une certaine évolution des techniques de divination pendant l'époque coloniale, surtout avec la prolifération de nouvelles méthodes, plus pratiques et plus immédiates et surtout moins faciles à détecter, telles que le bout de la hache, la calebasse avec de l'eau, le miroir, etc., autant de processus qui passaient plus facilement inaperçus que l'ingénieux et compliqué panier divinatoire.

Plus au sud le *ngombo ya cisuka* arrive chez les Rotse (Barotse) encore à travers l'influence cokwe et surtout par celle des Lwena qui marquèrent profondément tout le système magico-religieux des Rotse, comme aussi leur culture matérielle:

«In Barotseland... immigrant Lunda-Lovale have a considerable influence on almost all aspects of indigenous material culture, notably in the field of magic» (2).

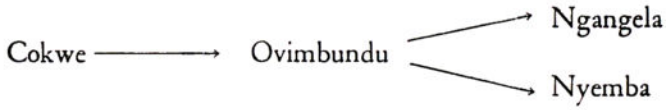
Mais le plus grand champ d'expansion de cette technique fut précisément vers le sud et le sud-ouest quand les Cokwe pénétrèrent profondément à l'intérieur de l'Angola, de petits groupes ayant pénétré même au delà de la frontière sud. De cette présence résulta l'expansion de cette technique parmi des ethnies traversées par ce mouvement migrateur, notamente les Lwimbi, Ovimbundu, Lwena, Ngangela et Nyemba. Il y a des informations

---

(1) Voir Africa, 1935, notamment Orde Browne, pp. 481-487 et Melland, pp. 495-503.

(2) Reynolds, 1963, p. 102.

concernant le panier divinatoire des Ovimbundu qui ne laissent pas de doute quant à l'influence cokwe, bien qu'on puisse noter dans ces échantillons une nette réduction de la proportion des figures anthropomorphes; à partir des Ovimbundu cette technique pourrait avoir dérivé vers les voisins Ngangela et Nyemba:



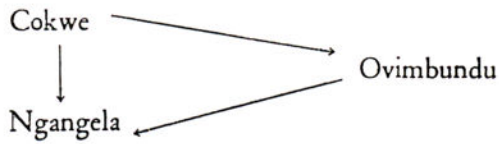
Cette hypothèse a été formulée par Delachaux qui paraît avoir tenu compte des relations et des contacts successifs entre ces peuples:

«Nous avons l'impression que les Nganguélas ont importé cette méthode des Ovimbundu de même que les Nyembas qui, au reste, sont leurs proches parents. Les Ovimbundu eux-mêmes, qui sont des voisins directs des Tyivokwe, l'ont probablement pris à ces derniers plus anciennement déjà» (1).

Selon A. Hauenstein, connaisseur également du panier divinatoire des Ovimbundu, les choses se seraient passées un peu différemment:

«Nous sommes enclins à croire qu'il s'agit d'une importation des Tchokwe ou des Ngangela». Et il avance des arguments en faveur de la première hypothèse, l'origine cokwe: «Premièrement parce que les principales figurines sont semblables à celles de la corbeille des Tchokwe, d'autre part, les statuettes sont presque toutes sculptées par ces derniers». Et surtout, l'argument de l'observation de tous les jours, dont la valeur est incontestable: le fait que les devins du panier, chez les Ovimbundu, sont préparés dans des ethnies étrangères: ... «contrairement à ce que nous verrons chez les Tchokwe, l'art de divination au moyen de la corbeille aux osselets chez les Ovimbundu n'est pas hérité d'un ancêtre, mais acquis au cours d'une initiation reçue dans un pays étranger, signe assez certain qu'il s'agit d'un emprunt à une autre tribu (2).

Nous aurions aussi, et peut-être avec plus de probabilité la diffusion immédiate a partir des Cokwe vers les populations voisines et seulement accidentellemente le passage de la technique d'une population à l'autre sans intervention des émigrants cokwe:



(1) Delachaux, 1946, p. 144.
(2) Hauenstein, 1961, p. 120.

Au-delà de la conscience immédiate et généralisée de ce que le *ngombo ya cisuka* este particulier aux Cokwe, certains spécialistes plus âgés poussent jusqu'au domaine de la mythologie cokwe et découvrent l'aspect idéal de cette technique-message qui remonterait, selon ces spécialistes, au célèbre chef Mwana Cimbundu lequel serait mort d'une maladie spécifique — la maladie Ngombo — laque le se manifeste principalement par des tremblements du patient accompagnés de respiration profonde et rythmée:

«Le chef Mwana Cimbundu mourut et son corps est resté quatre jours sans être enterré pour célébrer les funérailles. Le quatrième jour des célébrations et quand le corps se trouvait à la maison du mort, on entendit soudain un bruit: c'était Mwana Cimbundu qui revivait possédé d'une force spéciale qui se manifestait par une respiration compassée:

Hô... Hô... Hô...
Hô... Hô... Hô...

Il avait un panier *(ngombo)* dans les mains et aussi un morceau de *pemba* (kaolin blanc); il s'adressait aux gens qui dehors célébraient sa mort et leur dit: ''Je suis mort de la maladie *ngombo;* pour cette raison je fus envoyé de nouveau pour vivre par Nzambi; je viens pour deviner parce qu'on ne peut pas mourir de Ngombo'' (Sakungu).

D'accord avec cette opinion de Sakungu, la maladie ou possession par la *hamba* Ngombo ne peut être mortelle; la découverte de cette forme de possession remonterait au fondateur de la chefferie Mwana Cimbundu, sur les bords du fleuve Cikapa.

Cette liaison du devin au fondateur de chefferie est très fréquente, mais n'est pas toujours évidente; l'analyse de l'activité du devin rend évidente la place qu'il occupe dans la structure du pouvoir. Son activité conditionne et détermine en grande partie l'activité des chefs de villages.

L'accès d'un homme à la fonction de devin nous semble plus importante dans notre étude que la liaison au pouvoir traditionnel. C'est ce qui se produit, comme nous l'avons signalé, par voie de possession. De là la nécessité d'analyser en détail les circonstances concrètes qui accompagnent et expriment cette possession qui prend forme à travers le rite d'initiation.

1.3.2 — Le rite d'initiation

Dans le but d'aller aussi loin que les données nous le permettent, dans l'analyse de ce complexe rituel d'initiation nous avons cru nécessaire de faire appel à des descriptions faites par différents informateurs, devins ou pas, puisque par la force des choses, ces hommes d'âge très avancé (devins) oublient

des éléments importants. À l'aide de l'ensemble de ces descriptions, nous pouvions, nous semble-t-il, mieux dégager tous les éléments significatifs qui interviennent dans le rite.

L'analyse de ces éléments est d'importance fondamentale car ils conditionnent la séance de divination elle-même, puisque aussi bien pour le *tahi* que pour les clients ils forment le contexte immédiat dans lequel s'insère la «lecture» des *tuphele* réalisée par le *tahi*.

1.3.2.1 — L'initiation chez les Cokwe

A) — Les différentes versions des informateurs

a) — Version de Mwasefu

La fête se fait la nuit dans la *Kayanda* (1). Le maître est le *tata ya ngombo* (2). C'est lui qui arrange le pot avec les remèdes et le met sur le *kata* (3) préparé à côté du malade.

Le malade est assis sur une natte, peint avec *pemba* et *mukundu* et il est torse nu.

La fête est annoncée pour tel jour. Ce jour-là le peuple dit: «aujourd'hui il y a *ngombo*». Les femmes reviennent des champs plus tôt pour faire le repas.

Le *ngombo* ne sort pas très tôt. Les tambours sont déjà prêts et commencent à jouer. Le maître-devin *(tata ya ngombo)* entonne une chanson. Le *ngombo ya cisuka* reste par terre sur la natte. Le *mulondo* (pot de remèdes) est aussi par terre à côté du *ngombo*. Le *tata ya ngombo* chante, le peuple répond en chantant aussi; tous «donnent mouvement» (animation) en battant des mains. Seul le malade est calme, tranquille et silencieux, à côté du *ngombo* sur la natte; il y a là aussi le *cinu* (mortier); le *cinu* et le *mulondo* sont peints (4). Le *tata ya ngombo* danse et chante et agite le *musambo* (5) pour «donner du mouvement» à l'esprit. Le maître aspire l'eau dans le *mulondo* et a recrache en soufflant.

---

(1) *Kayanda* signifie «l'endroit de la souffrance». C'est la formule de serment pour ceux qui ont fréquenté le *mungonge*. Ici il signifie l'endroit où se déroule un «rituel d'affliction».

(2) *Tata ya ngombo* signifie «père du *ngombo*»; à son tour le maître d'initiation désignera le nouveau *tahi* comme son *mwana* (fils, enfant).

(3) Voir p. 283.

(4) Avec les mêmes couleurs rituelles: *pemba* et *mukundu*.

(5) Voir p. 119 la description de cet objet.

Ceci pour faire monter l'esprit à la tête du malade. Ensuite il prend le *hissope* qui est dans le *cinu* et asperge le malade; si l'esprit ne sort pas, le *tata ya ngombo* place une autre personne à côté du malade (le frère ou l'oncle); cette personne n'est pas peinte. Si l'esprit ne veut toujours pas se manifester chez le malade, il peut «sortir» chez une autre personne de la famille, mais c'est le malade qui deviendra le devin. Vers les trois ou quatre heures du matin l'esprit (Ngombo) commence à sortir; le malade tremble beaucoup et commence à parler. Il parle d'abord à voix basse, de manière imperceptible, ensuite il dit à haute voix:

«Je suis F. ... aujourd'hui, vous vous êtes souvenus de moi, c'est pour ça que je me fais connaître. Si vous ne vous étiez pas souvenus de moi, j'aurais tué beaucoup de gens. C'est moi qui empêche d'avoir de la chance à la chasse; c'est moi qui ne laisse pas cultiver les champs; c'est moi qui vous empêche d'avoir des enfants. Tout ça parce que vous m'avez oublié. Aujourd'hui je sors; tout ce que vous n'aviez pas jusqu'à présent, maintenant vous pourrez l'obtenir».

Et Mwasefu continue sa description: l'esprit était fâché parce qu'on l'avait abandonné trop longtemps et qu'on l'avait oublié dans la brousse, et c'est pour ça qu'il était furieux, plein de rancoeur et jaloux. Maintenant c'est le malade qui va découvrir et expliquer tout ce qui s'est passé jusque là.

Plein de force, le madale s'approche du feu et tout le monde s'enfuit de peur quand on le voit toucher le feu. Mais il ne se brûle pas; il écrase même les charbons brûlants devant les autres qui s'enfuient. Alors le malade ne veut pas revenir sur sa natte. Le *tata ya ngombo* lui donne de l'eau pour le calmer, mais il saute et veut s'enfuir dans la brousse.

Le *tata ya ngombo* lui donne encore de l'eau du pot des remèdes. Ceci pendant un long moment et le malade continue à crier et à s'agiter.

Au lever du jour, quand le matin s'approche, le malade s'assied de nouveau sur la natte; le *tata ya ngombo* l'emmène chez lui pour se reposer. Au lever du soleil il l'amène au fleuve pour lui laver ses peintures (de *pemba* et *mukundu*). En sortant de l'eau le malade dit au *tata ya ngombo:*

«Aujourd'hui je ne peux pas encore arranger le *ngombo*; pour l'instant attends, et quand je préparerai toutes les choses, je t'appelerai».

Le *tata ya ngombo* répond:

«C'est bien, mais tu es encore malade pour quelque temps».

Alors il lui donne une coquille de *lupashi* (1), y met un remède dedans, fait un trou pour passer un fil de rafia et le pend au cou du malade.

Alors le *tata ya ngombo* s'en va. Le malade rentre chez lui et cherche un pratiquant qui sache faire le panier pour garder les *tuphele*; il demande

(1) Voir p. 321.

aussi à un sculpteur de lui faire des statuettes (figurines). Très souvent le *tata ya ngombo* ne sait pas faire ces choses, mais quand il sait travailler les paniers, alors, il l'emporte vide pour la fête de la sortie du *ngombo*.

Quand le malade a déjà ses choses préparées qui sont: *upite* (argent ou équivalent), des poules et des objets du panier (*tuphele*), alors il appelle à nouveau le *tata ya ngombo* et il y aura encore la fête. Ce jour-là, le soir, si le *tata ya ngombo* apporte le panier (vide), le malade apporte avec lui les *tuphele* pour deviner et aussi le petit *saku* (1) pour le souvenir des morts. Le soir le malade se met sur la natte. Au coucher du soleil le *tata ya ngombo* coupe deux bâtons — *minenge ya ngombo* — qui sont deux bâtons de la brousse en souvenir de la personne qui voulait *ngombo*; on les plante à côté de la maison du malade. Encore une fois roulent les tambours. L'esprit parle comme la première fois. Tôt le matin le *tata ya ngombo* va couper la tête du coq et la met dans le *munenge*.

Alors le malade et son «père» (*tata ya ngombo*) mangent ensemble; et il procèdent de la même manière que quand une personne met le *lukanu* (2).

Le soir le malade mange avec sa femme (3) et avec le *tata ya ngombo*, et ensuite «s'amuse» avec elle (il a des relations sexuelles) et récupère la santé (4). Le contact (relations) avec la femme n'est permis qu'au malade; le *tata ya ngombo* ne peut pas faire de même car il n'est là qu'en visite; et même s'il vient avec sa femme, celle-ci ne pourra pas manger de la poule (rituelle). Au lever du jour, le *tata ya ngombo* emmène le malade au fleuve pour le laver. Quand ils reviennent au village, le *tata ya ngombo* dit:

«Voici le *ngombo*».

Et il cache quelque chose sans que l'autre le voit. C'est un objet quelconque de la maison, comme par exemple un couteau ou une houe ou de l'argent. Le malade chante et danse avec le *ngombo* dans les mains:

«*Cingwe yenga mboia*» (je ne sais pas, c'est le *ngombo* qui m'oblige...).

Ensuite il s'approche du *tata ya ngombo* et dit:

«Oui c'est vrai, vous avez caché un couteau».

---

(1) *Saku* — petit paquet contenant des remèdes préparés par le guérisseur; dans ce cas c'est un petit sac contenant des flèches qui rappelent le nom des morts (voir p. 118).

(2) Voir le rite de l'intronisation du chef, pp. 260-261.

(3) Seulement la première femme (*namwari*) de l'homme polygame participe au rituel; celui-ci se termine souvent avec un repas préparé par la femme de celui qui subit le rituel.

(4) La récuperation de la santé ne veut pas signifier la fin de la possession, mais plutôt que le dieu possesseur (*hamba*) a changé: l'état de violence et agitation est remplacé par une possession calme et favorable.

Tous, hommes et femmes, applaudissent parce qu'il a deviné. Ce que le *tata ya ngombo* a caché est la *cisweka* (1).

Alors le malade rend la *cisweka* au *tata ya ngombo*. Ensuite il présente les choses qu'il faut pour payer le *tata ya ngombo*: une poule, un chevreau, un fusil, quelques tissus.

Le nouveau devin doit toujours payer beaucoup. Maintenant certains payent en argent mille escudos (à peu près 1500 FB, à l'époque) ou deux pièces d'étoffes. Quand il a payé il est devin accompli et dès le lendemain il aura des clients, car dès qu'il découvre la *cisweka* c'est parce qu'il sait deviner.

b) — Version de Mwafima

Un homme était malade. Sa famille est allée voir le devin. Celui-ci dit: «Cette personne a Ngombo». Alors la famille offre le *mwivi* (2) au *tahi*. Les parents étaient d'accord pour la divination et alors ils ont invité le *tahi* à être le *tata ya ngombo*. Ils arrêtèrent le jour de la fête, où on ferait sortir Ngombo. Ils ont cherché des remèdes, le mortier et achetèrent aussi un morceau de tissu blanc.

Quand la nuit tomba, les gens se rassemblèrent, hommes et femmes, garçons e filles.

Les tambours battaient. Le *tata ya ngombo* battait aussi le malade avec une peau (du *ngombo*) (3); il battait pour tirer Ngombo qui était près de sortir. Le malade criait:

Hô... Hô... Hô... Hô... Hô... Hô...

et tremblait très fort.

Le *tata ya ngombo* prit un remède qu'il mit dans une assiette et le donna à boire au malade pour le calmer.

Il s'agita encore: Hô... Hô... Hô... et ainsi de suite jusqu'au matin.

Vers cinq heures du matin, le *tata ya ngombo* prit une motte de terre dans la brousse et y cacha les *tuphele kuku* et le *mwana* (4) et la *cisweka* qui était aussi une figurine.

Ensuite il appela le malade. Il alla avec lui dans la brousse et lui dit: «La *cisweka* est ici». Le malade découvrit ce qui était caché. Puis ils revinrent au village, là où *tata ya ngombo* avait déjà caché *upite* (l'argent) près des hommes et un couteau près des femmes. Il remit alors le *ngombo* au fils (candidat) pour qu'il cherche. A la fin le *ngombo* fut pour le fils (*mwana ya ngombo*); quand le *tata ya ngombo* est d'un autre village, alors

---

(1) *Cisweka*: object caché par quelqu'un pour être trouvé par un autre.

(2) Voir p. 264.

(3) Une des peaux d'animaux sauvages qui protègent le *ngombo*, voir p. 102.

(4) Voir les figurines anthropomorphes, p. 185, p. 197.

le *mwana* fait faire un panier *cisuka* et le *tata ya ngombo* ne lui donne qu'une partie des objets (*tuphele*). Le «fils» commence à travailler pour trouver les autres.

Quand le *ngombo* est prêt avec tous les *tuphele* et tout ce qu'il faut pour la fête, alors le *mwana* prend un grand coq, une chèvre et de l'argent (*upite*). Il fait appeler le devin-maître. Tout le village rassemble du petit bois et le peuple se reunit; les tambours résonnent autour du feut et quand arrive le matin Ngombo sort du malade. Dès que le Ngombo sort, le malade court au poulailler et coupe le cou du coq avec les dents. Il met la tête (du coq) dans le *munenge* que le *tata y ngombo* avait trouvé (qu'il avait coupé dans la brousse pendant la journée). Le matin il fait préparer le coeur du coq avec les remèdes et du manioc, et avale le tout. C'est alors qu'on tue la chèvre pour la fête qui se déroulera avec les personnes qui ont été présentes et qui ont souffert avec lui toute la nuit.

Ensuite il tire *upite* (argent) et le donne au *tata ya ngombo* qui s'en va.

De ce coq tué il garde une patte (os) et de la chèvre il garde aussi une patte (sabot) qui restent dans le *ngombo*.

Pendant la journée le *tata ya ngombo* est allé chercher dans la forêt un arbre pour faire le *munenge*. Il trouve un bon arbre, arrache du foin (de la brousse) qu'il attache autour du tronc et ne le laisse pas tomber quand il le coupe. Ensuite il en coupe les branches et affine la pointe du tronc; il revient avec tout ça au village et le plante dans de sol; c'est pour enfiler la tête du coq.

Dès que la tête du coq est sur le *munenge*, les *thewa* (clients) peuvent commencer à venir le consulter. S'il est du même village (que le maître) alors le *tata ya ngombo* enverra ses clientes au nouveau devin pour le faire deviner. Quand il devine, celui qui parle c'est le *munanyi* (1) qu'il a avalé (coeur du coq). Il parle avec la bouche mais c'est le *munanyi* qui est en lui qui se souvient des mots.

En terminant son récit, le vieux Mwafima ajoute qu'il a déjà fait beaucoup d'initiations de *tahi*. Il ne sait plus très bien combien mais il se souvient des noms des devins initiés: il en trouve au moins six. La dernière initiation fut celle de Mwacimbau, le devin qu'il a créé il y a des années près de Karimbula, de l'autre côté de la frontière, et qu'il évoque en ces termes:

«Mwacimbau tomba malade. Il mourut (fut à l'article de la mort) par quatre fois, et quatre fois ressuscita.

Il ne mangeait pas, tombait par terre».

La famille appela Mwafima qui diagnostiqua: «Cette personne n'a pas une maladie normale. Il a Ngombo. Préparez le bois pour faire battre les

---

(1) *Munanyi*: qualité ou capacité pour deviner.

tambours.» Mwafima s'en alla dans la brousse chercher des feuilles de *mukhumbi* (1). Il les écrasa dans le mortier et en frictionna le corps du malade. Le soir, il prépara tout: la natte, les tambours, *mulondo*, *ngombo* et le *cinu*.

C'est lui Mwafima qui prépara tout. Au soir il tira le goupillon du *cinu* et aspergea le malade pour faire monter l'esprit à la tête, et avec de l'eau et des remèdes arrosa le malade. Alors il fit sortir (se présenter dans la danse) le *Samukishi* et le *Tusando* (2) et les autres *mahamba* du village. Finalement Ngombo sortit.

Alors il fit un monticule dans la brousse et y cacha le *kuku* et le *mwana* et la *cisweka*. Ce fils (figurine *mwana*) représente le fils du *ngombo*. Alors le malade (Mwacimbau) vint et trouva tout ce qui était caché. Le *tata ya ngombo* (Mwafima) reçut de Mwacimbau comme prix de cette initiation: deux boîtes de poudre (*djaja*), un chevreau, une couverture.

Mwafima n'a pas reçu d'argent parce que l'argent du Congo (Zaïre), ne valait rien ici (en Angola).

c) — Version de Sakungu

L'oncle de Sakungu avait le *ngombo*. Il s'appelait Mwacimika. Mais Mwacimika est mort et Sakungu ne donna pas d'importance au *ngombo*. Un jour, Sakungu alla à la chasse et tua un sanglier; mais quand il mangea de cette viande il tomba malade. Sakungu pensait que c'était une maladie quelconque (3) mais ensuite il s'aperçut que c'était Ngombo. Sakungu s'en alla alors chercher un autre oncle, Citapande, qui lui dit: «Ce que tu as c'est à cause du *ngombo* de ton oncle; prépare le bois et les tambours, et moi je te prépare le remède pour voir si Ngombo se manifeste ou non». Le soir Sakungu resta sur la natte; le maître (Citapande) prépara le petit mortier avec les remèdes. Les tambours commencèrent à jouer. Vers les deux heures du matin Ngombo se manifesta pour la première fois; ensuite, il se calma. De nouveau il se manifesta avec force vers les cinq heures du matin, avec des cris et de l'agitation:

Hô... Hô... Hô..... Hô... Hô... Hô...

---

(1) Voir p. 394.

(2) Des danseurs de masques présents dans la circoncision.

(3) Dans l'expression Cokwe: maladie *moko-moko*, ce qui signifie maladie vulgaire, qui arrive fréquemment, ce que notre interprète traduit par «maladie de Dieu» en opposition à la maladie venue par la sorcellerie.

Quand Ngombo lui monta à la tête, il attrapa le coq avec les dents et le tua. Le *tata ya ngombo* a retiré le coeur et les testicules du coq pour les donner à manger au *mwana ya ngombo*. Le reste, il le donna à la femme du candidat pour qu'elle le prépare mais le coeur et les testicules il les emporta au *hungu* (1) pour que le *mwana* les mange. Il les mangea sans les cuire d'abord, avec du sel et *pemba*.

Quand il mangeait cela Ngombo revint encore une fois: Hô... Hô... Hô...

Le matin, au lever du soleil, le *tata ya ngombo* alla à nouveau au *hungu* préparer le monticule de terre. Lui (Sakungu) resta au village. C'est le *tata ya ngombo* qui alla au *hungu* et y planta une corne (*mbinga*) bien cachée dans le monticule. Les tambours commencèrent à battre et le *mwana* (Sakungu) sortit avec le *ngombo* dans les mains et commença à deviner:

«Ici est caché le *mbinga*;
mbinga de *khai;*
mbinga, mbinga, mbinga!».

Il avait deviné!

Ensuite, il mangea entièrement ce coq qui avait été préparé.

Tout cela se passa dans la brousse. Puis ils allèrent, tous, près de la *cota* (2) et Sakungu chercha la *cisweka* cachée. Une de ses femmes qui était la *namwari* avait caché un fer plié (*lukhoka*) (3). Alors il devina: «Ma femme a caché ici *lukhoka*». Et ce fut tout.

B) — Exégèse des textes

Dans les trois descriptions présentées, il y a des éléments communs et des éléments particuliers à chaque narration. Nous avons choisi exprès une narration d'un informateur qui n'est pas devin pour la confronter avec celle des devins eux-mêmes. Mwasefu décrit l'initiation vue par un spectateur, alors que Sakungu et Mwafima furent initiés et à leur tour eux-mêmes maîtres d'initiation. Il nous semble que ces perspectives complémentaires faciliteraient la tâche de déterminer les éléments essentiels de la structure du rite d'initiation du devin chez les Cokwe.

Mwafima distingue expressément les trois moments physiquement distincts de l'initiation, à savoir:

— manifestation de la *hamba* Ngombo dans le village;
— l'épreuve du tas de terre, dans la brousse;
— une nouvelle épreuve (*cisweka*) dans le village.

---

(1) *Hungu*, l'endroit où on prépare la *hanga* (petite motte de terre aménagée pour un acte important d'un rituel).

(2) Voir p. 325.

(3) Voir p. 286.

La description de Mwasefu distingue deux phases, séparées dans le temps, qui se passent normalement dans l'initiation du devin. En principe, il y a d'abord l'identification de la *hamba* et son apaisement consécutif. Ce n'est que plus tard que le candidat devin est réellement initié, après avoir (avec beaucoup d'efforts) accumulé les biens nécessaires aux dépenses qu'une telle fête implique. En fait, c'est ainsi que procèdent a plupart des candidats. Dans certains cas d'initiation, cela se fait en une seule fois; principalement dans les cas où le maître devin initie le fils de sa soeur.

La description de Sakungu, moins riche en détails, distingue également ce qui se passe au village (phase initiale et finale) et l'épreuve ou découverte de la *cisweka* dans le *hungu* (brousse).

De cet ensemble d'informations il ressort que le rite d'initiation se développe en trois phases distinctes que l'on peut désigner ainsi:

1. phase préparatoire: induction de la *hamba* Ngombo;
2. l'épreuve dans la brousse;
3. l'épreuve dans le village.

1. *Induction de la hamba Ngombo.* Dans cette première phase, l'objectif est uniquement de faire entrer le malade en transe pour que l'esprit Ngombo se manifeste et que l'on puisse identifier l'ancêtre dont le malade hérite Ngombo. Cette induction est provoquée par la danse et par tous les préparatifs qui l'encadrent, y compris les remèdes (boissons), mais le maître cherche à contrôler cette «montée» de l'esprit à la tête du malade pour épargner au malade et aux personnes présentes un éventuel accident. Le climat d'exaltation est atteint quand la violence de Ngombo est apaisée avec le sang du coq sacrifié violemment par le malade avec ses propres dents. La tête de l'animal sacrifié est enfilée sur un bois pointu (*munenge ya ngombo*). C'est alors le grand moment du sacrifice qui à partir de là devient présent dans tout le déroulement du rite et que le nouveau devin va raviver de temps en temps en enfilant sur cette fourche une nouvelle tête de coq pour ranimer la force de son *ngombo* (Photo 37).

2. *L'épreuve (cisweka) dans la brousse.* La seconde phase se passe hors du village et uniquement entre le maître initiateur et le candidat. Le premier fait le monticule de terre, qui semble n'avoir pas de forme définie, dans lequel il cache quelque chose (normalement un ou plusieurs objets du *ngombo*) que le nouveau devin va découvrir en disant d'abord leurs noms. Sakungu associe cette deuxième phase, d'une manière très directe, au sacrifice du coq. En effet selon ce maître, le candidat avant de deviner ce qu'il y a dans le *hungu*, devrait avaler (sans mastiquer) une partie du cou et testicules de l'oiseau sacrifié (*munanyi*).

3. Enfin la compétence de la nouvelle recrue doit devenir publique et pour cela, le candidat va deviner quel est l'objet caché du côté des femmes, et du côté des hommes. Non seulement il doit dire ce que c'est, mais il doit aller lui-même chercher les objets cachés au milieu des applaudissements des spectateurs; pour cette découverte il se sert du *ngombo* de son maître qui démontre ainsi au public la compétence du nouveau devin. On dit que pour le public, cette compétence s'entend exclusivement en termes d'avoir ou non Ngombo, c'est-à-dire de savoir si le devin est ou non possédé par cette force; qu'i y ait eu ou non un temps d'apprentissage avec le maître n'est pas déterminant pour la confiance du client en l'aptitude du devin.

La forme de paiement au maître n'est pas convenue en termes fixes; elle résulte d'un accord établi entre le maître et le disciple, mais c'est toujours lourd, et tous reconnaissent que ce n'est pas facile pour un homme de devenir devin, car il faut amasser beaucoup de choses avant que l'initiation soit possible. Ceci explique pourquoi il y a en général une longue période entre l'identification de la *hamba* Ngombo qui possède le malade et le déroulement complet de l'initiation. Dans ces cas, même si l'esprit Ngombo est identifié, on commence par la première phase car on ne peut pas accomplir le rite entier sans que d'abord l'esprit soit monté à la tête du malade.

1.3.2.2 — L'initiation dans d'autres ethnies.

Le fait que le *ngombo ya cisuka* se soit étendu des Cokwe à d'autres peuples pose le problème de savoir quelles sont les transformations locales que cette pratique divinatoire a pu subir à mesure qu'elle gagnait de nouveaux adeptes d'ethnies différentes. Cet aspect a toujours été présent dans la recherche des valeurs ou contenus symboliques attribués aux objets du panier divinatoire. Il serait judicieux de se demander si le rite même d'initiation n'a pas subi d'adaptation en s'insérant dans des contextes divers. À ce sujet, les informations de L. Tucker et V. Turner relatives respectivement aux Ovimbundu et Ndembu, sont particulièrement importantes. Les différents aspects du rite d'initiation dans ces deux ethnies peuvent être des adaptations locales. Cependant, si nous considérons que le rituel est, malgré ses aspects «figés», une réalité dynamique, rien ne nous empêche de voir dans les différences rencontrées dans ces ethnies, des aspects du même rituel cokwe dans une phase antérieure à l'actuelle. C'est surtout cette perspective qui nous amena à rapprocher du rituel des Cokwe celui des Ndembu et des Ovimbundu. Une structure bien définie du rite d'initiation du devin semble résulter de façon évidente de l'ensemble des observations.

A) — *L'initiation chez les Ovimbundu: initiation de Kasehwa.* (Version de L. Tucker, 1940)

L'initiation du devin Kasehwa est décrite avec suffisamment de détails par L. Tucker ([1]). Il est important de reprendre les grandes lignes de cette description en tenant compte de ce qui se passe chez les Cokwe. Pour faciliter la compréhension et pour des raisons de synthèse, détachons les principaux points:

1) — Antécédents: un jour, Kasehwa traversa un pont rudimentaire portant une charge sur le dos; une planche du pont se rompit et il tomba dans la rivière; il fut gravement blassé parce que la charge lui tomba sur la poitrine. Plus tard, alors qu'il défrichait un champ avec sa femme, il fut atteint par la chute d'un arbre. Quand il fut remis, il intreprit un long voyage pendant lequel il tomba malade. Il consulta immédiatement le devin pour savoir ce qui le poursuivait. La réponse fut la suivante:

> «Ton grand-père (le frère de la mère de la mère) veut de la viande et Sanduku (frère de la mère) veut un panier divinatoire».

Aussitôt Kasehwa partit à la chasse et tua une chèvre sauvage. Il sécha un tiers de l'animal qu'il garda avec les cornes et l'emporta au village de Ondulu. Lorsqu'il raconta à la famille ce qui s'était passé pendant le voyage, celle-ci décida d'appeler le devin, lui envoyant en même temps deux poules pour le «persuader» de venir et ils préparèrent de la bière pour son arrivée.

2) — Premier jour: Kasehwa remit au devin une corne de la chèvre sauvage que celui-ci destina à être la première pièce du *ngombo*, dans le cas où il deviendrait devin.

Le peuple se réunit et les tambours commencèrent à jouer.

Le devin dessina par terre une énorme croix avec de l'argile blanche (*omemba*) et étendit par-dessus une natte. Il fit cela afin que l'esprit puisse voir rapidement la place puisque: «The *omemba* represents the eyes of the spirits».

Kasehwa paya alors au devin, comme premier versement, une boule de caoutchouc. Puis le maître conduisit Kasehwa en le tenant par le petit doigt et lui fit faire quatre tours autour du tapis pendant que le peuple chantait:

([1]) Tucker, 1940, pp. 775-778.

«*waya waya kochisangu;*
kuka ndongisa olondunge;
ame muele nda tela ale»:

(Toi qui parles dans les champs de maïs ne veux-tu pas m'enseigner la sagesse, je connais déjà tout) (1).

Ensuite il y eut des cantiques et des battements de tambours jusqu'à ce que Kasehwa fût possédé par l'esprit de Sanduku. Son corps était secoué et sa voix se transforma en celle de l'esprit qui était dans sa tête.

3) — Deuxième jour: Purification.

Mais avec l'esprit de Sanduku, d'autres vinrent, et il fallut les séparer. Pour cela, le deuxième jour, ils allèrent jusqu'à une petite rivière et là, i's ont construit un petit barrage. Sur la rive, ils creusèrent un petit fossé en forme de crocodile, avec la tête, le corps, les pattes et la queue et le marquèrent à l'argile blanche (*omemba*). Kasehwa fut déshabillé (ses vêtements extérieurs devant rester en possession du maître-devin). Ils lui mirent sur la tête le casque du devin (*osala*) et l'oignirent de vase noire. Kasehwa s'assit dans le petit fossé en forme de crocodile qui avait été rempli d'eau et les danses et les chants continuèrent. Kasehwa fut de nouveau attaqué par l'esprit, se lança dans la rivière et fit tant de soubresauts qu'il intimida les assistants.

Alors, le devin coupa la ceinture de Kasehwa sous l'eau, laissant les vêtements suivre le courant de l'eau. Le corps de Kasehwa fut lavé et après être sorti de l'eau, ils l'oignirent de nouveau mais cette fois avec une huile et une poudre rouge (*elukundu*) et en même temps le frottèrent avec le contenu de l'estomac d'un bouc sacrifié le même jour. Maintenant, seul l'esprit de Sanduku le possédait, tous les autres furent entraînés par l'eau. Ils couvrirent Kasehwa de vêtements nouveaux (2), tuèrent cinq poules et une chèvre, qui furent préparées et mangées là au bord de la rivière car en cette occasion, il est défendu de faire à manger au village, comme sont également interdites les relations sexuelles (3).

4) *Cisweka*: à la sortie du village, ils préparèrent un monticule de terre et y cachèrent une houe. Kasehwa, qui n'avait pas vu ces préparatifs,

---

(1) Tucker, 1940, p. 176.

(2) Formalité qui marque le nouveau statut de celui qui subit un rituel.

(3) L'interdiction du feu et des relations sexuelles rapproche le rite d'initiation du devin de celui de l'intronisation du chef de village.

fut appelé et s'assit sur un banc placé au sommet du monticule. Il reçut alors le casque du devin, le sifflet pour appeler les esprits et le double hochet. Devant lui, il y avait le *angombo (ngombo)* du maître qui lui dit: «si tu as vraiment l'esprit, dis-nous ce qui est caché». Kasehwa appela l'esprit de Sanduku en sifflant et en agitant le hochet. Le maître secoua le panier en demandant ce qui était caché.

Quand apparut au-dessus du panier une pièce métallique, le maître demanda: «Quelque chose en métal...» Kasehwa répondit en énumérant les différents objets métal iques jusqu'à ce qu'il dise la houe, ce qui provoqua les applaudissements de tous. Après une nouvelle secousse apparut une corne d'antilope qui représente la bouche. Le maître demanda: «dis-nous maintenant où est caché l'objet de métal!» Kasehwa dit: «Peut-être dans le village, peut--être dans la brousse...».

— Trouve-le! dit le maître.

Kasehwa se leva et déterra la houe montrant ainsi sa capacité de deviner. Parfois, c'est un autre objet, couteau ou autres. Mais si le candidat ne dit pas ce qui est caché et où cet objet est caché, il ne peut pas continuer le rite.

5) Retour au village: Kasehwa a son *ngombo* à la main. C'est le maître initiateur qui l'a préparé ainsi que tous les objets qu'il contient; celui-ci les lui explique maintenant en particulier, un à un, acte que Kasehwa paiera à mesure qu'il progressera dans ses connaissances. Il a cependant dejà effectué p'usieurs paiements au maître:

— dix poules pour formuler l'invitation;

— quatre pièces de tissu pour que le *tahi* quitte le village;

— un porc pour le presser (pour ne pas retarder le rituel);

— le panier coûte un boeuf;

— les pièces du panier (*tuphele*) coûtent une chèvre;

— l'aplication des remèdes (onctions du *ngombo*) qui donne de la force au panier coûte huit mesures de tissus.

6) — Épouse du *ngombo*. L'apprentissage de la préparation et de l'usage des plantes prend deux ans. Passé ce temps, le spécialiste invite une fille à passer la nuit avec lui; le lendemain matin il lui donne une robe empoisonnée qui la rendrait malade et causerait sa mort; l'esprit de cette femme continuerait à collaborer avec lui; elle deviendrait ainsi l'épouse du *ngombo*.

7) — Critique — Sur les points fondamentaux, cette initiation du devin chez les Ovimbundu coincide avec celle des Cokwe, étant même plus détaillée sous plusieurs aspects que les Cokwe semblent avoir simplifiés avec le temps.

L'élément nouveau, c'est la purification qui prétend clarifier la possession initialement ambigüe et confuse à cause de la multiplicité des esprits présents. Ce type de possession multiple est normal dans les populations du centre et du sud d'Angola et semble exprimer une plus grande interpénétration des ethnies ([1]), ce qui ne se vérifie pas chez les Cokwe.

Un autre élément relativement nouveau, c'est la valeur exagérée des prestations à verser au maître et la multiplication de celles-ci au cours du rituel. Cette exagération doit remonter à l'époque où le devin était initié par un étranger à l'ethnie (un maître cokwe, sans doute); les Cokwe éxigent des prix élevés pour une initiation, mais ce qui se pratique chez les Ovimbundu va au-delà de tout ce que les vieux maîtres cokwe considèrent comme acceptable.

Un autre élément étrange et certainement à repousser, est ce qui se réfère à «l'épouse du *ngombo*» qui est, en fait, un acte de pure sorcellerie. Ceci est catégoriquement rejeté par tous les devins, et doit s'entendre comme une justification du rejet, par des informateurs convertis au Christianisme, des pratiques de divination ([2]).

B) — *L'initiation chez les Ndembu: initiation de Muchona.*

(Version de V. Turner, 1961).

1) — Antécédents: «Mon *Kayong'u,* dit Muchona, m'est venu de trois esprits, deux des frères de ma mère et un de mon père. Quand je suis tombé malade, tout le monde disait que j'allais mourir. Certains étaient convaincus que j'avais été victime d'une attaque de la *wuta wawufuku* (semblable au fusil du sorcier, *uta wa mbomba*) ([3]). Certains disaient: tu dois trouver une chèvre et une poule pour célébrer la *kaneng'a* (rituel pour soigner une maladie causée par sorcellerie). D'autres allèrent voir le devin qui diagnostiqua: Muchona a *kayong'u*. J'était d'accord avec ces derniers parce que j'avais rêvé du frère de ma mère et de son *ngombo ya katwa* ([4]). Mon oncle me disait de trembler (se soumettre au rituel *kayong'u*); déjà auparavant, il m'avait envoyé «mouvementer» le *ngomb'u ya mwishi* (deviner avec

---

([1]) Voir Estermann, 1970.

([2]) Il faut tenir compte du fait que les paniers de divination étudiés par L. Tucker appartenaient à des convertis:

«... the divining baskets... were sold to Europeans by diviners who had given up their practice when they made profession of Christianity» (Tucker, 1940, p. 183).

([3]) Voir p. 252.

([4]) Voir p. 74.

ce *ngombo*) (1); j'ai tremblé, en rêve. Quand je me réveillai, je me demandai pourquoi j'avais rêvé ainsi, et peu après je m'en fus voir mes pièges: il y avait un *kakuyu* (2); et ainsi commença mon *kayong'u*. Plus tard la maladie est venue, une maladie terrible. Mes familiers allèrent voir le devin, qui devina le *kayong'u*. Il dit que j'avais trois *tuyong'u*. Alors mes parents me peignirent avec *mpeza* et je leur donnai de l'argent pour payer le devin».

2) — *Préparatifs:* «J'ai donné aussi de l'argent pour acheter un coq et un bouc. Alors, j'ai envoyé chercher ma «mère de chasse» (*mama da wuyang'a*) (3) Sanyiwangu Chingungu pour faire *kanyong'u;* j'étais âgé de trente ans. *Kayong'u* est un esprit fort parce qu'il connaît tout, il donne la force pour deviner. On prépara beaucoup de calebasses de bière. Quand Sannyiwangu Chingungu arriva, il demanda à mes parents d'apporter le feu. Il al a avec sa femme et ses guérisseurs (*ayimbuki*) chercher les rémèdes; en sortant, ils firent le tour de ma paillote en chantant. Avec les remèdes ils rapportèrent une pousse de *muyombo*, qui s'appelle *muneng'a*; ils avaient aussi dans le *ngombo* des feuilles écrasées. Le *muneng'a* fut décoré avec des lignes d'argile blanche (*pemba* ou *mpeza*) et d'argile rouge (*mukundu* ou *ng'ula*). Ceci se passa au coucher du soleil.»

3) — *Possession*: «A la nuit tombante, ils apportèrent les tambours. La 'mère de chasse' coupa les remèdes végétaux et les plaça dans un pot (*izawo*). On alluma le feu. Sanywangu apporta de la boue noire (*malowa*) et la plaça à la base du *muneng'a*. La boue, parce qu'elle est froide, signifie la paix.

Muneng'a remplace l'esprit *kayong'u* afin d'apaiser l'esprit. Il a couvert le *muneng'a* avec une natte. Quand vint la nuit, Sanywangu plaça les plantes médicinales dans le mortier et sa femme les pila. Les différents *mbuki* les entouraient comme témoins.

Sanywangu me fit enlever tous mes vêtements, sauf ce que j'avais à la ceinture. J'avais aussi une ceinture autour de la poitrine. Il me dit de m'asseoir sur un banc près du feu. Il commença à me laver avec de l'eau et des remèdes. Il prit des remèdes écrasés et les mit dans ma bouche; je crachai le remède à droite et à gauche pour éloigner les esprits perturbateurs, les sorciers et le peuple mauvais. Ensuite je bus deux ou trois fois. Il me mit de ce remède sur la tête, sur la poitrine, sur les bras et enfin sur tout le corps. Il

---

(1) Voir p. 54.

(2) *Kakuyu,* le lièvre africain: «Spring hare» (Turner, 1961, p. 25).

(3) *Mama da wuyang'a* is the title applied not only to a great hunter who instructs apprendice-hunters... but also to the senior adept or practitioner at any performance on hunting ritual... (Turner, 1961, p. 26).

me donna le *musambo* (1). Il me transporta du banc et me déposa sur la natte, par terre. J'étais secoué de violents tremblements (*kazakuka*). J'eus des accès de tremblements plusieurs fois. La troisième fois, ils me donnèrent un *kalema* (*mpashi*, la coque du cauri) qu'ils me mirent autour du cou. Ils apportèrent une calebasse de bière et tous burent.

Plus tard, Sanywangu, me donna un remède en poudre. Il me marqua aux yeux avec *mukundu* (*nkung'u*). Il me mit ensuite un remède sur le foie, au-dessus du nombril et sur le front.

De nouveau, ils jouèrent du tambour. Je recommençai à trembler, ainsi que Sanywangu. Celui-ci tapait avec le hochet sur ma tête et mon foie pour m'empêcher de tomber dans le feu quand les tremblements étaient plus forts.

Sanyiwangu présenta un coq rouge sur lequel je me jetai pour lui tordre le cou et lui séparer la tête du corps avec mes dents. Le sang jaillit et je le suçai, ce qui me rendit le calme. Sanyiwangu ordonna de tuer le bouc, le sang coula par terre, j'en bus un peu.

La tête du coq fut accrochée en haut du *muneng'a* et ma femme alla préparer le coq.

Sanyiwangu apporta une houe et le sang du bouc qu'il recueillit dans une coupe et partit avec les autres «docteurs» le long du chemin du village. Dans la coupe, il y avait aussi les coeurs du coq et du bouc».

4) — *L'épreuve en dehors du village*

a) — «Ils s'approchèrent des arbres des salutations (2) qu'ils rencontrèrent près d'un croisement (*makenu*); puis ils marchèrent en ligne droite jusqu'à un arbre *kapwipu* (Swartzia madagascariensis) (3). Là, ils firent un tas de terre en forme de crocodile, avec une queue et des pattes et ils y mirent un bracelet, un conteau et une chaîne avec des graines; ils cachèrent des objets dans la tête et dans la queue du crocodile. Ils y mirent aussi le coeur du coq planté sur une épingle et celui du bouc fiché sur la pointe du couteau. Ils cachèrent encore un peu d'argile rouge (*nkung'u*).

Les tambours rèsonnèrent à nouveau.

Ils m'appelèrent et je m'assis sur le crocodile tourné vers la tête. Alors je mangeai le coeur du coq et du bouc.

Sanyiwangu dit:

— Pourquoi est-tu venu ici?

— Je suis malade, répondis-je.

— De quoi es-tu malade?

---

(1) Voir p. 119.

(2) Chez les Cokwe *mulemba* et *mukhumbi*, voir p. 394, p. 395.

(3) *Mutete* pour les Cokwe.

— C'est *Kayong'u* qui m'a presque tué.
— Comment tué?
— Il ne me laisse pas dormir.
— Tu dois laisser *kayong'u* t'aider.
— Oui, *kayong'u* peut m'aider.
Alors les tambours du *mungonge* jouèrent (1).
— Montre que tu es capable de deviner le mal.
Je dansai et je trouvai de l'argile rouge et je la montrai au peuple.
— Où avons-nous caché les autres objets?
Je tapai dans les mains, le peuple répondit (en tapant aussi) et je dis: «un objet est ici près de la tête, un autre dans la queue (du crocodile) et le reste près des femmes.
Sanyiwangu continua:
— Dis-moi le nom de ces choses.
Les tambours continuèrent. Je commençai à trembler et à deviner:
— *Kayong'u* est près du cou.
— Qu'y a-t-il dans la queue?
— Il y a un bracelet.
Je dis alors aux femmes: vous avez caché une houe.
— Quelle est la femme qui l'a?
— La houe est près de cet enfant qui est à côté de ma femme.
Il y eût de grandes acclamations!

5) — *Épreuve au village*. «Nous revînmes au village et ils se placèrent près du *muneng'a*. Les tambours battirent à nouveau. Je commençai à chercher autour du *muneng'a* quelque chose qui y était caché.
— Les cornes de la chèvre sauvage sont cachées ici, dis-je.
— Tu as raison.
Et ils me firent de grands éloges. Je dis ainsi:
— *Khai* (qui est la chèvre sauvage), c'est le nom du mort (2).

1.3.2.3 — Exégèse des différentes versions

a) — Exégèse de la version cokwe

Les quatre versions du rite d'initiation du devin se présentent très fragmentaires. On a l'impression qu'il y a eu dans le temps une progressive simplification du rituel; de la superposition des différentes versions, il devient

(1) Surtout le grand tambour *cinguvu*, voir, p. 240.
(2) Sur le *khai* en tant que personnification du mort, voir p. 329.

évident que les grandes lignes du rituel subsistent dans toutes les versions et que chacun des informateurs exprime seulement ce qu'il croit le plus important. Il faut vérifier aussi qu'en plus des différences de détail, les quatre descriptions maintiennent la même structure rituelle, à savoir:

— l'initiation commence dans le village, se poursuit ensuite dans la brousse pour se terminer de nouveau dans le village;

— le nouveau devin doit subir une épreuve (test) de divination dans le carrefour des chemins qui conduisent au village;

— sa capacité à deviner doit être testée aussi à l'intérieur du village.

Le rapport entre la «vocation» pour deviner et pour chasser est notée par Sakungu, chasseur d'abord et ensuite devin.

Comme détail d'une certaine importance il faut souligner la référence de Mwasefu au pot de remèdes *(mulondo)* sur le *kata,* objet qui signifie plus qu'un simple appui si on tient compte de sa signification à l'entrée du campement de la circoncision (1).

Mwafima observe qu'un tissu de couleur blanche est utilisé comme support du panier, remplaçant la natte traditionnelle; c'est un détail important d'autant plus que les Ovimbundu marquent aussi l'endroit de l'initiation du devin avec de l'argile blanche «pour que l'esprit trouve bien la place du malade» (2). Dans l'initiation de Mwacimbau (dont Mwafima a été le maître-initiateur) il y a un détail de grande importance rituelle: la manifestation de l'esprit lors de la transe est facilitée par la présence des masques qui protègent le village; ce détail qui semble lié à une pratique locale était néanmoins très important pour Mwafima.

L'interruption du rite (se limitant uniquement à la transe et consécutive identification de l'esprit de l'ancêtre possesseur) et le fait de laisser pour plus tard l'initiation proprement dite est référée par Mwasefu et Mwafima, mais seulement le premier signale le recours au cauri *(lupashi)* en tant que symbole d'un compromis du malade avec l'esprit de l'ancêtre.

Sakungu prétend que lors de son initiation de devin il a mangé les testicules et le cou du coq sacrifié pendant que tous les autres croient que c'est le coeur qui est avalé par le candidat-devin.

D'après Mwasefu les relations sexuelles du nouveau *tahi* avec sa femme principale *(namwari)* font partie du rituel au même titre que dans le rite d'intronisation du nouveau chef de village. Cependant d'après les informations des devins, ici il est surtout question de mettre fin à l'interdit sexuel qui s'étend sur tous les participants à la fête d'initiation du devin. En faisant l'amour avec sa femme le nouveau devin met fin à cette interdiction.

---

(1) Voir la signification du symbole *kata*-miniature, p. 283.

(2) Tucker, 1940, p. 176.

Si on compare la description de l'initiation des devins cokwe avec celle des Ovimbundu et des Ndembu, nous avons tout de suite l'impression que dans ces ethnies on garde aujourd'hui encore une forme plus ancienne de l'initiation cokwe. On dirait même que la description de l'initiation du devin présentée par V. Turner (1961) et celle de L. Tucker (1940) correspondent à une version antérieure (mais la même en ce qui concerne les points fondamentaux) du rituel d'initiation du devin chez les Cokwe, à laquelle quelques éléments à caractère local se sont ajoutés.

b) — Exégèse de la version ovimbundu

Si nous admettons le rituel d'initiation du devin chez les Cokwe comme prototype qui, à partir d'une certaine époque, passe chez les Ovimbundu et les Ndembu, il faut alors tenir compte de quelques remarques importantes.

Tout d'abord, l'introduction d'une séquence de purification par l'eau dont l'intention est d'isoler l'esprit favorable. Chez les Ovimbundu sont fréquentes les possessions multiples; le même phénomène se vérifie en plusieurs ethnies du centre et du sud de l'Angola. Estermann note que très rarement quelqu'un est possédé par un seul esprit ([1]). Ce serait donc normal chez les Ovimbundu, mais étant donné qu'il s'agit d'esprits non favorables à la divination, il faut observer que c'est de nouveau par une technique importée de l'extérieur. En fait les Cokwe et aussi les Ndembu connaissent la possession multiple, chez le même *tahi,* mais à condition que les différents esprits possesseurs proviennent d'anciens devins. Parmi d'autres, c'est le cas de Muchona qui a reçu les esprits de divination provenant de deux frères de sa mère et aussi de son père. L'impossibilité pour le devin de posséder d'autres esprits qui n'appartenaient pas à des devins d'autrefois est bien soulignée par le fait que le nouveau professionnel doit se soumettre au rituel de libération des esprits non souhaitables. Les Ovimbundu semblent être encore plus exigeants dans l'identification de l'ancêtre possesseur étant donné que cet esprit doit se manifester non seulement dans les mouvements qui accompagnent la transe mais aussi dans le détail de la voix que le malade doit mimer; tout ça suppose une étroite relation entre l'ancien et le nouveau devin.

La signification spatiale du carrefour est aussi présente dès la première phase de la cérémonie: les Ovimbundu placent le candidat dans un local aménagé en forme de croix ([2]) pour faciliter, d'après eux, l'approche de l'esprit, surtout parce que ce point de repère est renforcé avec du kaolin blanc (*pemba*).

([1]) Estermann, 1970.

([2]) La croix en tant que manifestation de l'organisation de l'espace rituel est fréquente surtout chez les Ovimbundu. Voir Hauenstein, 1966-1967.

Le détail de conduire le candidat en le tenant par le petit doigt rapproche d'une façon étrange le devin et le sorcier. En effet dans l'acte divinatoire on voit parfois que le devin ayant détecté le sorcier parmi les assistants se lève et va lui-même le dénoncer en le tenant par le petit doigt. La présence du sifflet est aussi un élément, apparement nouveau, qui renforce l'action du double hochet.

L'introduction d'une séquence purificatrice par l'eau, dans l'ensemble de ce rituel d'initiation, déplace pour cet élément la manifestation maximale de l'esprit qui, dans le paroxysme de la transe, se manifeste par des mouvements de grande violence; chez les Cokwe le malade en plein accès de transe peut se jeter sur le feu; ici il tourne dans l'eau. L'enlèvement des costumes devient total avec l'introduction de nouveaux vêtements à la fin de la cérémonie, ce qui renforce le caractère initiatique du rituel; les onctions avec l'huile et aussi avec le contenu de l'estomac de l'animal sacrifié sont d'autres éléments à caractère local qui interviennent dans le même sens que la purification.

À noter aussi le prix payé par le nouveau devin à son maître; il dépasse tout ce qu'on connaît concernant les autres ethnies, soit dans le prix global, soit dans les différentes prestations qui commencent à s'effectuer même avant le rituel. Kasehwa a payé une boule de caoutchouc; cet élément était un des principaux produits cherchés par les commerçants ovimbundu chez les Cokwe; il est bien possible qu'une certaine quantité de caoutchouc soit standardisée comme prix d' initiation du devin.

Dans l'ensemble, et si on met de côté la séquence purificatrice du rituel ovimbundu qui s'explique d'ailleurs par une certaine évolution locale, le rite d'initiation du devin est le même chez les Cokwe et les Ovimbundu.

c) — Exégèse de la version ndembu

Les points de contact sont bien nombreux dans le déroulement du rituel ndembu et ovimbundu. Les Ovimbundu organisent l'espace en peignant une énorme croix dans le local aménagé pour le rituel; par contre le maître-initiateur ndembu crache en l'air dans les directions privilégiées de la liturgie initiatique [1]. Dans les deux cas on prépare la motte de terre (*hanga*) pour cacher les objets que le nouveau devin doit trouver, en forme de crocodile. Les Ndembu de même que les Ovimbundu cherchent à apaiser le malade au moment de la grande excitation de la transe, en lui mettant de la terre humide *(malowa)* sur la tête.

---

(1) Dans la *mukanda,* tous les matins, les jeunes saluent le soleil qui vient de l'est, le côté de la vie.

L'utilisation du cauri, en tant que gage d'initiation définitive, et les relations sexuelles avec la première femme, en tant qu'éléments du rituel, sont présents aussi dans la version cokwe de Mwasefu.

d) — Conclusion

Toute sorte d'analyse, même sans entrer dans les détails, montre de toute évidence la parenté des rituels d'initiation du devin chez les Ndembu et les Ovimbundu; dans les deux cas les points fondamentaux de l'initiation cokwe sont maintenus.

Sans pousser trop loin l'analyse des détails à caractère local, on peut fixer déjà les conclusions suivantes:

1. La structure du rite d'initiation du devin est la même dans les trois ethnies référées.

2. Le déroulement des rituels ndembu et ovimbundu, très ressemblants et presque coïncidants point par point, s'éloigne en quelques détails du rituel cokwe.

3. Si nous tenons comme acquis (et sur cet aspect tous les informateurs sont d'accord), que le *ngombo ya cisuka* est une invention des Cokwe, l'existence de cette technique divinatoire dans d'autres ethnies doit s'expliquer comme un emprunt.

4. L'approche des rituels ndembu et ovimbundu nous renvoit à une phase antérieure du rituel cokwe tel qu'il a existé avant sa diffusion.

5. Les détails qui résultent d'adaptations à caractère local sont d'importance mineure.

1.3.3 — LA SÉANCE DIVINATOIRE

1.3.3.1 — La préparation rituelle

Le devin peut être consulté en toute occasion. Cependant, avant de commencer la séance, il aura le soin de soumettre son panier divinatoire à un ensemble de pratiques qui rendront l'instrument apte à transmettre au devin les réponses données par la *hamba Ngombo* au travers des objets qui se déplacent dans le panier. Il s'agit d'un ensemble important de «démarches» qui préparent l'acte de divination proprement dit.

A) — Salutation *(Kumeneka)*

Assis, le devin reçoit les salutations des clients. Quant au malade, si son état n'est pas très grave, il se trouve dans le groupe des consultants mais le

plus souvent le malade reste à la maison et ce sont ses familiers qui vont voir le *tabi*. Le devin est assis sur une natte. Quand il voit les clients, il sait déjà de quoi il s'agit. Les clients le saluent:

— moyo!
— ewa!
— moyo!
— ewa!
— moyo!
— ewa!

Si le devin est plus âgé que le chef du groupe qui vient demander la consultation, alors la salutation est plus cérémonieuse; le consultant s'exclame: *tunameneka* et, à genoux, il se frictionne la poitrine avec de la terre. Ceci est la forme traditionnelle et plus respectueuse de présenter des salutations au chef d'un village (1).

Ce geste est répété trois fois, entrecoupé d'applaudissements auxquels la personne saluée répond. Les salutations une fois faites, le devin va chercher (ou envoie chercher) le tabac et la pipe d'eau *(mutopa)*. Parfois il apporte aussi une pipe sèche, utilisée par les chefs, et dont il se sert, offrant la *mutopa* aux clients. Le chef fume et envoie chercher le *ngombo* sur lequel il lance quelques bouffées de fumée, puisque «les *tuphele* aussi aiment la fumée»; ça les met en bonne condition pour la divination. Ensuite, le devin crache sur les *tuphele*, ce qui les unit à sa bouche, ou, pour reprendre l'expression de l'informateur, «fait en sorte que les *tuphele* parlent par la bouche du devin».

Un accueil de ce type se vérifie seulement quand les clients viennent chercher le spécialiste chez lui, ce qui ne se produit pas toujours. En effet, assez souvent, c'est le devin qui est appelé à intervenir dans un village lointain.

Dans ce cas, le chef du village lui réserve l'accueil normal fait à un visiteur de marque.

B) — L'endroit de la séance

Aujourd'hui, la plupart des séances divinatoires se déroulent dans le village du devin ou dans le village de la famille du client qui l'a envoyé chercher, même dans les cas les plus graves (de sorcellerie), contrairement à ce qui se passait autrefois.

En fait, l'application de la législation coloniale a assez perturbé la signification de ces réalités quotidiennes. Autrefois la divination pour motifs graves, principalement pour les motifs de sorcellerie, se faisait toujours en dehors des

(1) Même si ce n'est pas la situation normale, il peut arriver que le chef du village exerce aussi les fonctions du *tabi*.

villages; ceci était de règle chaque fois qu'il y avait mort d'une personne dans l'affaire. Selon Hauenstein, dans de telles circonstances, les clients venaient même armés de gourdins pour faire justice dès que le devin aurait éclairci la situation:

«Autrefois, lorsqu'il s'agissait d'un décès, les hommes venaient armés à la consultation. Et souvent, lorsque le coupable avait été désigné, ils le tuaient sans autre forme de procès» (1).

Il semble qu'il soit constant dans la pratique de la divination par le *ngombo ya cisuka* que les cas de maladie (au sens large du mot) soient résolus par une consultation à l'intérieur du village, et les cas mortels en dehors du village. Aujourd'hui, ce principe ne s'applique plus, parce que les cas mortels (liés aux actes de sorcellerie) ne peuvent plus avoir le dénouement qu'ils avaient autrefois. Outre les devins qui exercent leur activité dans le village même armés de gourdins pour faire justice dès que le devin aurait éclairci la considérés comme itinérants, puisqu'ils se déplacent de manière permanente en offrant leurs services à qui y prétend. Ils font quelquefois d'énormes trajets, vu que le facteur distance fonctionne presque toujours comme élément de prestige (2).

C) — Les «vêtements» du panier

Le panier divinatoire est enveloppé d'un ensemble de trois ou quatre peaux de bêtes qui (apparement) protègent les objets, les recouvrant quand le panier n'est pas en fonction. Les informations fournies par les actuels devins sur cette protection sont assez imprécises, mais le choix de peaux d'animaux bien déterminées, à l'exclusion de toutes autres trahit une valeur symbolique à l'origine, bien qu'elle soit partiellement oubliée aujourd'hui.

Il s'agit de peaux de petits animaux sauvages, tous considérés comme très «intelligents» par les devins. Le panier de Sakungu présentait trois peaux qui appartenaient aux animaux suivants:

— *cikanvu,* une espèce très répandue, de rat géant;

— *shimba,* la vulgaire genette connue dans toute l'Afrique Centrale;

— *muliji,* petit animal ressemblant au chien sauvage.

Cette peau peut être remplacée par celle du rat des rivières *(kairi).*

D'après Sakungu, ces peaux embellissent les *ngombo* et en même temps «lui donnent de la force». En réalité, la conviction de Sakungu est que ces peaux empêchent le *ngombo* de perdre la force de deviner; s'ils ne les avaient pas, les *tuphele* s'affaibliraient peu à peu et deviendraient incapables de deviner correctement.

---

(1) Hauenstein, 1961, p. 127.

(2) Turner, 1952, p. 52.

Il est intéressant de comparer les animaux auxquels recourent les différents devins pour revêtir leurs paniers. La plupart de ces animaux réapparaissent dans l'étude des *tuphele* vu qu'ils fournissent quelques fragments de nature animale inclus dans le groupe significatif des *tuphele*. C'est pour cela que le revêtement du *ngombo* ne nous paraît pas être un accessoire purement décoratif, et l'étude du comportement des animaux choisis révèle des éléments significatifs pour comprendre le mécanisme de la symbolique divinatoire. Comparant les éléments relevés lors de l'observation des *ngombo* de nos informateurs, nous constatons qu'il est fait usage des peaux des animaux suivants pour la protection du *ngombo*:

Sakungu	Riasendala	Hamumona	Mwafima
cikanvu	*cikanvu*	*kangamba*	*kangamba*
shimba	*shimba*	*shimba*	*shimba*
muliji (*kairi*)	*ngondo*	*muswe*	*muswe*

La correspondance certaine dans le recours à des animaux déterminés pour revêtir le *ngombo* pourrait être encore mieux mise en évidence si les différents auteurs qui ont fait attention à ce détail avaient mieux précisé les noms des animaux.

Même ainsi, il est intéressant de rapprocher les différentes observations:

White	Delachaux	Turner	Bastin	Hauenstein	Lima
«genet»	«mouton»	*shimba*	*ngondo*	*olusimba*	«peau de léopard»
«shunk»		«plusieurs peaux»	*kangamba*	*kavili*	
«bush-baby»	«animaux de la brousse»		*kakote*	*tchiswe*	

Exceptée l'information de Mesquitela Lima (1) qui nous semble assez marginale par rapport à ce qu'il nous fut possible d'observer, soit auprès des devins, soit dans les trente-cinq exemplaires de *ngombo* des collections du musée de Dundo, tous les auteurs désignent une certaine catégorie de petits

(1) Lima, 1971, p. 153.

animaux de la brousse, connus par leur habileté et leur résistance, avec une préférence marquée pour la genette (*shimba*), animal dont la peau manque rarement dans l'enveloppe protectrice du panier divinatoire. L'exploitation systématique de la littérature orale concernant chacun de ces animaux, constitue un aspect passionant que nous ne pouvons aborder ici et qui pourrait contribuer fortement à éclaircir ce que Leach considère comme «the logical mystifications of magic» (1).

Dans l'impossibilité d'approfondir ce domaine pour l'instant (2) nous nous limitons à quelques brèves remarques sur les trois animaux les plus souvent choisis pour le «vêtement» du panier, à savoir, la genette (*shimba*), le *muswe* (le chat sauvage) et *kangamba*, une variété de belette.

a) — *Shimba* (Photo 38)

Le devin Hamumona nous dit que *shimba* est le chat de la brousse, très habile, quand vient la nuit, pour attraper des poules dans le village: «Le *shimba* sort la nuit pour chercher sa subsistance mais quand il entend chanter le coq, il vient et l'attrappe».

Ce point de vue se situe dans un ample contexte mytho'ogique: il s'agit de la fameuse querelle entre le soleil et la lune évoquée par Baumann (1935) et analysée par L. de Heusch (1972). On observera seulement que dans le contexte de l'initiation du devin, cette opposition de *shimba* au coq souligne avec force l'opposition *tahi*/*nganga* étant donné que le coq sacrifié donne au *tahi* le pouvoir d'annoncer, de chanter, de faire la lumière dans les cas obscurs de la vie, en particulier ceux qui se réfèrent à la sorcellerie. La genette, en supprimant le coq, l'empêche d'annoncer le soleil; et le sorcier s'il arrive à faire taire le *ngombo*, plongera le village dans la nuit de la sorcellerie. Dans ce raisonnement de Hamumona, les oppositions sont évidentes:

village/forêt;
jour/nuit;
devin/sorcier;
coq/genette.

L'approximation *shimba*-sorcier se justifie d'autant plus qu'il est vrai que la peau de *shimba* sert à couvrir le *ngombo* de façon provisoire seulement aussi longtemps que le *tahi* ne possède pas un morceau du pagne d'un

(1) Leach, 1976, p. 29.
(2) Voir le texte 2.3 («animaux bons à penser») et l'approche ethnozoologique y développée (p. 289).

nganga (1). En réalité, il y a peu de devins qui parviennent à la catégorie de «découvreurs de sorciers» (*kabuma*) et pour cette raison, la plupart de ces *ngombo* ne parviennent pas à remplacer la peau de *shimba* par le dit tissu du sorcier.

Soit parce qu'elle est un élément indispensable au panier divinatoire, soit parce que le *shimba* est un animal royal (2), le fait est que dans la pratique, la peau de *shimba* est très disputée parmi les chasseurs, comme on peut le voir dans l'anecdote suivante qui désigne celui à qui revient la peau du *shimba* abattu. Hamumona raconte:

«Plusieurs personnes allèrent à la chasse et détectèrent un *shimba* dans le *mushitu*. Les garçons (ceux qui rabattent le gibier) firent du bruit et le *shimba* sortit de sa cachette. En le voyant détaler, tous crièrent:

Le voilà qui s'échappe!
Nous l'avons vu!
Shimba, shimba!

Un chasseur l'abattit sans conteste (sur indication d'un témoin) et satisfait, il s'écria: la peau est pour moi!

Tandis qu'un autre réclamait:

Shimba ci mona.
Wo numona mukwa lambu:

«La peau n'est pas pour toi, elle est pour celui qui l'a vu le premier».

Depuis lors, l'animal s'appelle *shimba ci mona* et la peau revient toujours au premier qui voit l'animal».

Outre sa noblesse, le *shimba* est réputé être très intelligent. Mais le *shimba* n'est pas invincible. S'il l'était, dit Hamumona, le *nganga* aurait aussi plus de force que Ngombo, et il ne serait pas possible de vivre. Et il explique son point de vue par une autre anecdote:

«Quelqu'un avait un jour besoin d'animaux de la brousse parce qu'il n'avait plus de viande; il prépara un piège. Le *shimba* remarquant cela voulut tenter sa chance. Alors qu'il passait, le piège fonctionne et le *shimba* fut pris». Ainsi, les Cokwe disent: *'Cilondele capidji a shimba mulondji'*, proverbe que notre informateur traduit en ses termes: «Peut-être que quelqu'un, voleur ou ivrogne, se promènant la nuit, sans incident fâcheux, peut-être que

---

(1) De nos jours le *nganga,* une fois découvert, doit se soumettre à un rituel par lequel il est récupéré pour la société. Les vêtements lui sont enlevés et resteront propriété du maître *kabuma* qui préside au rituel. Un morceau de ces vêtements sur le bord du panier est la preuve de la compétence (et force) du devin.

(2) Dans la tradition kuba, au moins, *nshimbu* appartient au bestiaire royal et par conséquent la dépouille doit obligatoirement être remise au souverain (L. de Heusch, 1972, p 172, citant Vansina, 1964, p. 109).

quelqu'un faisant de fréquents voyages, contractant de nombreuses dettes, semant souvent le trouble, finira par se dire: il y en a beaucoup qui vont la nuit comme moi et à qui rien n'arrive, à moi non plus il n'arrivera rien».

La sagesse traditionnelle répond à cette tentation en disant explicitement: «ce que les autres font, tu ne peux peut-être pas le faire». On notera que des expressions telles que «aller la nuit» et «marcher beaucoup» dénotent clairement des actes de sorcellerie.

b) — *Muswe* (Photo 39)

Le *muswe* est aussi un ennemi du coq. Il vient aussi la nuit chercher les poules du village. On peut tirer un bon parti de ses qualités spéciales telles un flair exceptionnel et une grande agilité de mouvements.

C'est encore le devin Hamumona qui explique comment utiliser le *muswe:*

«Quand quelqu'un veut faire une bonne affaire, il cherche un *muswe,* il lui coupe le nez et le coeur et construit dans la forêt, avec des bouts de bois et de paille, une figure de *muswe:* munie de jambes, de bras et d'une tête. Il y met le museau et le coeur et ensuite crache dessus plusieurs fois. Cet animal-fantôme prêtera de grands services à son maître: il ira au village chercher des poules qu'il rapportera à son maître dissimulé près du *muswe*-fantôme».

Nous verrons plus loin [1] que le recours au lion-fantôme pourra servir de prétexte pour transformer en esclave quelque jeune insouciant qui s'aventurerait tout seul dans la brousse.

Nous sommes ici en présence de procédés qui s'inspirent de la sorcellerie. En utilisant le flair du *muswe* et en couvrant le *ngombo* de sa peau, on prétend donner au *tahi* et aux *tuphele* du *ngombo* la même capacité pour détecter le sorcier. Il ne suffit pas d'empêcher que le *muswe* tue le coq, on cherche à mettre au service du *tahi* les qualités mêmes et les avantages du *muswe*.

Ce recours à la forêt a toujours une contrepartie.

D'ailleurs le *muswe* offre encore d'autres possibilités: il a découvert le secret de la forge et sait travailler le fer. Le coq lui envie les objets coupants qu'il fabrique et qu'il aimerait tant utiliser pour devenir plus beau, lui et ses fils. L'avantage d'une alliance est évident, même si elle implique quelques risques: «Le coq sortit du village et alla dans la brousse parler avec le *muswe:*

— Tu es mon ami, donne-moi un couteau pour couper les cheveux de mes enfants; dans peu de temps, ma femme aura d'autres enfants et alors je t'en donnerai un.

---

(1) Voir p. 405.

— C'est bien, répondit le *muswe*.

Le coq reçut le couteau et revint au village. Il coupa les cheveux de sa femme et de ses enfants; les autres animaux quand ils les visitèrent, les envièrent de les voir aussi beaux et voulurent savoir comment le coq avait réussi à obtenir ce couteau. Le coq ne dit rien, mais il oublia sa dette envers le *muswe*.

Plus tard le *muswe* vint réclamer son dû:

— Alors, tu m'avais promis un de tes fils et maintenant tu ne paies pas?

Il revint souvent mais ne reçut jamais rien. Dès lors, le *muswe* décida d'agir pour son compte: il sortit de la forêt et attrapa les coqs. Cette dette continue toujours à courir, elle n'est pas finie» (Mwasefu) (1).

Cette petite histoire dévoile un nouvel aspect de l'opposition *tahi/nganga*. En effet, au delà de la lutte entre ces deux personages, existe aussi une curieuse alliance.

La supériorité du coq par rapport aux autres animaux du village est évidente. Il suplante tous les autres par sa beauté, mais ceci n'aurait pas été possible sans le recours à l'animal nocturne. Il s'agit d'une vieille dette qui n'est pas éteinte. Le coq en a conscience et pour cette raison il l'a cachée aux compagnons du village. Révéler cela serait doublement dangereux: il perdrait certainement la place privilégiée qu'il occupe et encourrait la condamnation qui frappe les sorciers.

La possibilité d'une attaque par surprise de la part du sorcier existe toujours et pour cela le *ngombo* a besoin d'être protégé avec les mêmes armes que celles que le sorcier a utilisées. Le projet culturel du devin est constamment menacé par l'intervention inopportune du sorcier. Dans ces cas également, le projet culturel peut progresser grâce à l'invention du piège:

«Le *muswe* est une bête de la brousse. Là, personne ne peut l'incommoder. Mais il vient au village chercher des poules. Les hommes du village inventèrent un piège et y mirent une poule morte. Le *muswe* vint aussitôt et fut attrapé. Les gens s'approchèrent et le tuèrent» (Riasendela).

c) — *Kangamba* (Photo 40)

Kangamba, il s'agit d'une espèce de belette. Il est très recherché mais sa peau ne sert qu'à couvrir le *ngombo*. Pendant la saison sèche (*lushihô*), il se cache dans un trou qu'il a lui-même creusé. Pour cela, il n'est pas facile de le rencontrer; on le tue difficilement non seulement parce qu'il est malicieux et rusé mais encore parce qu'il est doté d'une résistance peu commune:

---

(1) Pour d'autres narratteurs le protagoniste de cette histoire est *mukhondo* (le mangouste rouge).

«Quand quelqu'un voit le *kangamba,* il accourt tout de suite pour le tuer et vendre sa peau au devin; les hommes prennent leur hache et le battent, mais le manche casse et l'animal s'enfuit. D'autres fois, ils donnent un coup violent et l'animal meurt. Celui qui l'a tué va l'annoncer au village mais quand il revient, l'animal s'est enfui: il semblait mort mais en réalité était vivant. Les gens sont étonnés que cet animal si petit contre lequel se brisent tous les bâtons, ne meure pas.

D'autres l'aperçoivent et lui donnent un coup de crosse mais quand le croyant mort, ils vont le ramasser, il se relève et s'enfuit. C'est un animal qui ne meurt pas avec un bâton. C'est seulement avec la *katana* (grand couteau) ou avec la hache que l'on peut le tuer».

D) — Les *tuphele* en dehors de la séance

En plus d'une protection permanente (on enlève les peaux uniquement pour les séances de divination), le *ngombo* proprement dit (plateau avec les *tuphele*) qui se garde habituellement dans un grand panier (*cikulimba ca ngombo*) constitué de deux parties, l'une supérieure, l'autre inférieure, qui s'ajustent comme un couvercle sur une boîte. Le *ngombo ya cisuka* a aussi une p'ace qui lui est réservée: une petite maison construite spécialement pour lui (*etambo,* chez les Ovimbundu) ou dans une pièce particulière de la maison du *tahi* qui le place sur un banc. Les Ovimbundu paraissent avoir poussé encore plus loin le confort et l'attention réservés à l'esprit Ngombo qui habite les *tuphele.* Voyant en eux l'actualisation de cet esprit *(hamba),* ils prétendent que les *tuphele* ont besoin de dormir et dès lors étendent tous les soirs une peau sur laquelle ils les disposent, et les recouvrent avec le plateau qui de jour les contient, et avec un mouchoir (1). Le respect qui entoure les *tuphele* est encore souligné par le fait que les femmes ne peuvent jamais les voir en dehors des consu'tations; à la seule exception de l'épouse principale des devins (*namwari*) qui peut s'occuper d'eux, sauf pendant la période de menstruation (2).

Cette exclusion des femmes du culte voué au *ngombo ya cisuka* rend presque inutile la discussion soulevée par certains auteurs sur la possibilité qu'aurait une femme d'exercer les fonctions de devin. Si J. Redinha admet une telle hypothèse (3), celle-ci ne doit s'entendre que relativement à d'autres techniques, mais jamais en relation avec le *ngombo ya cisuka.*

---

(1) Tucker, 1940, p. 183.

(2) Idem.

(3) Voir la discussion de ce sujet p. 46; en fait aussi d'après nos observations une femme n'est jamais devin (avec *ngombo ya cisuka)* mais le fait que l'esprit Ngombo peut se manifester tant dans un homme que dans une femme explique probablement une certaine confusion.

La barrière de protection rituelle est particulièrement importante en dehors de l'acte de divination. White nous donne quelques détails. Ainsi, par exemple, si un *kaphele* tombe en dehors du panier pendant la séance, le *tahi* l'y remet sans autre formalité. Mais si la même chose survient pendant le repos du panier, tout se complique vu qu'il faut un nouveau sacrifice pour restituer au panier sa vigueur primitive:

«In such a case, it is left where it fell and no one at the village may eat or drink that day: next morning a cock is brought, its throat cut and the blood spilled on the divining apparatus. Certain roots are pouded and mixed with oil and rubbed on the neck and arms of all presents and on the *jipelu*. After this, the basket may be put away again and all may eat and drink» (1).

E) — Les onctions

La séance divinatoire ne peut jamais commencer sans que le devin et ses *tuphele* soient convenablement préparés à bien accomplir leur rôle: voir ce qui est vrai et ce qui est faux, marquer la ligne qui sépare ce qui est bien et ce qui est mal, ce qui est du côté *mukundu* et ce qui est du côté *pemba* (rouge/blanc). La première démarche du devin consiste à ritualiser une vision pénétrante et sélective qui opère la séparation de ces deux espaces; cette ritualisation prend la forme d'une onction du devin d'abord, du panier ensuite. De plus existent des onctions saisonières que le devin ne peut pas oublier.

a) — Onction du devin

Le devin frictionne le dessous de ses yeux avec le *pemba* (kaolin blanc) ou avec le *pemba* et le *mukundu*.

Dans le premier cas, c'est pour rechercher la cause d'une maladie ou d'autre chose de moindre importance; quand il ajoute *mukundu* (argile rouge), on sait que l'affaire est liée à la sorcellerie et souvent même à la mort.

Sakungu traçait toujours un grand trait d'argile blanche sur le côté gauche de sa poitrine; c'était un détail individuel auquel il attachait une grande valeur. Hamumona explique que quand le maître initiateur (*tata ya ngombo*) fit son initiation il creusa la terre et retira une racine de *mundoyo* (2) qu'il enveloppa dans une feuille: il ajouta ensuite de l'eau et avec cette infusion lui lava les yeux pour qu'il voie mieux «ce que les gens viennent demander». Maintenant chaque fois qu'il met *pemba* et *mukundu* au coin des yeux, c'est cette force qu'il suscite.

---

(1) White, 1948, p. 89.
(2) Voir p. 391.

Selon A. Hauenstein, le devin applique des médicaments mélangés avec de l'huile de ricin *(olomolo)* sur diverses parties de son corps, notamment sur le front, les tempes et sur le dos des mains (1).

D'ailleurs, encore aujourd'hui, la plupart des *tahi* cokwe expulsent les esprits indésirables au moyen de purifications et d'onctions variées, en les administrant chacun à leur manière.

b) — Onction du panier

Le devin met aussi *pemba* et *mukundu* sur les «yeux» du panier. Le bord du panier présente à certains endroits une croûtre qui s'est accumulée à la suite des onctions successives de *mukundu* et *pemba;* ce sont les yeux du *ngombo* au nombre de deux ou quatre selon la distribution spatiale choisie par le devin. Conformément aux *ngombo* observés et aux informations reçues, nous pouvons distinguer trois types de distribution de l'espace dans le *ngombo ya cisuka*. Considérant l'orientation du *ngombo* en relation avec le devin nous dirons que le bord supérieur se divise en quatre parties: une antérieure (du côté du devin), l'autre postérieure (opposée au devin) et encore les parties gauche et droite. En tenant compte de ces quatre points de référence, nous pouvons distinguer trois types de marquage du *ngombo* qui correspondent à autant de formes de distribution spatiale:

Type A: marquage simple. Le devin, ayant devant lui le client, marque deux points du bord postérieur du *ngombo* (côté du client), l'un avec *pemba* et l'autre avec *mukundu*. Ceci fait, il met à sa droite le *lembu* du *mukundu* (2) et à sa gauche le morceau de *pemba*. Ce qui renforce, en le doublant, le premier marquage. Il s'agit d'une distribution de l'espace faite uniquement en fonction du client (voir schéma 4 *a)*.

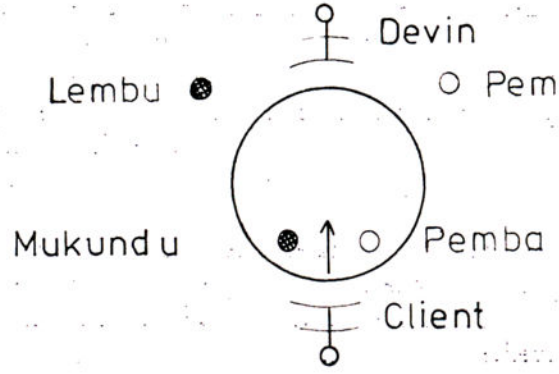


Schéma 4.a

(1) Hauenstein, 1961, p. 127.

(2) *Mukundu* (kaolin rouge) préparé avec de l'huile dans une petite calebasse (*lembu*).

Il résulte de ce marquage que le *ngombo* est divisé en deux parties observées par deux «yeux»: les marques (rouge/b'anc) figurant sur le côté postérieur. L'oeil masculin (*lisu ya ngombo kunji:* oeil mâle) et l'oeil féminin (*lisu ya ngombo ciwho:* oeil femelle) marqués respectivement avec *pemba* et *mukundu* et correspondant au côté droit et au côté gauche du client. Ainsi le client entre dans l'espace du *ngombo,* qui s'identifie à lui alors que le *tahi* reste, du moins apparemment, extérieur à ce même espace (voir schéma 4 *b).*

Type B: marquage double. Le devin fait une première marque sur le panier en fonction du client: *pemba* à droite, *mukundu* à gauche. Ensuite il fait une deuxième marque en fonction de lui-même: également *pemba* à droite et *mukundu* à gauche. Il en résulte donc que de part et d'autre de la ligne diamétrale qui unit le devin au client sont situés un pôle positif et un pôle négatif, aussi bien du côté du client que du côté du devin, mais en position inverse. Tout se passe comme si une ligne imaginaire, parallèle aux deux intervenants, divisait le champ d'action des *tuphele* en deux moitiés, un demi-champ pour le devin et l'autre pour le client.

Ce type de distribution spatiale intègre le client dans l'espace du *ngombo* tandis qu'il maintient le *tahi* dans ce même espace (voir schéma 4 *c).*

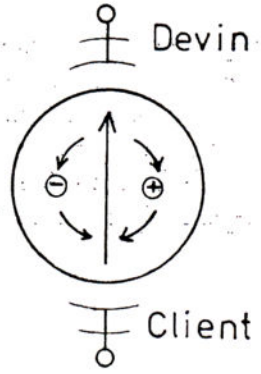


Schéma 4.b

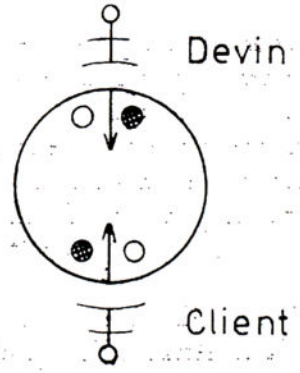


Schéma 4.c

Type C: marquage redoublé. Il s'agit d'un marquage fait uniquement en fonction du devin, mais que celui-ci signale soit sur le bord antérieur soit sur le bord postérieur du *ngombo.* Ce type de marquage est moins fréquent. Sakungu, par exemple, a opté pour cette forme que son *tata ya ngombo* lui avait conseillée et qu'il a toujours conservée.

Dans ce marquage, on tient compte uniquement de la position du devin; en fonction de celui-ci, le champ du *ngombo* se trouve divisé en deux parties; une droite positive, et une gauche, négative. Au contraire de ce qu'on observe dans le type A, c'est le client ici, qui sembe rester extérieur à l'espace du *ngombo* (voir schéma 4 *d).*

Chez les Ovimbundu, il semb'erait que ce type de marquage ait prévalu, si nous nous référons à la description de L. Tucker. Il y aurait un autre détail important, qui n'est pas observé chez les Cokwe: dans l'acte de divination, le *tahi* serait dirigé vers l'ouest, les côtés marqués bon (blanc) et mauvais (rouge) coïncidant; avec les points cardinaux nord et sud (1).

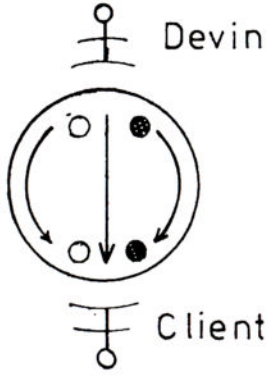


Schéma 4.d

Ces différents marquages peuvent correspondre à différentes méthodes pour déterminer les points de divination qui se produisent lors de l'approche d'un *kaphele* du point blanc ou rouge. Aujourd'hui, tous les paniers de divination, quel que soit le type de marquage adopté, présentent les deux points (yeux du panier) de contact avec les *tuphele* sur le bord postérieur du *ngombo* et ce sont ces points qui déterminent la réponse (positive ou négative) à la question formulée par le devin (2).

F) — Renouvellement périodique de la consécration du *ngombo*

La purification du *ngombo* a pour but de préserver la force ou capacité divinatrice des *tuphele* ou éventuellement de la renouveler. Lors du décès d'une personne du village où habite le devin il faut renouveler cette purifica-

---

(1) Tucker, 1940, p. 179.

(2) Chez les Ovimbundu le devin non seulement organise l'espace de son *ngombo,* mais encore il marque avec le kaolin blanc *(pemba)* le parcours du soleil: «he (the *ochimbanda)* then takes a pinch of the *omemba,* blows upon it towards the east and then towards the west» (L. Tucker, 1940, p. 179); dans cette même région le devin cokwe semble obtenir le même résultat avec un léger mouvement de son *ngombo:* «d'un léger mouvement de balancement, il (le devin) chasse les mauvais esprits qui voudraient s'opposer à la divination» (Hauenstein, 1961, p. 127).

tion; pour la nouvelle lune également. Lors d'un décès le devin doit attendre que les funérailles soient terminées (elles se prolongent normalement pendant deux ou trois jours) et alors il renouvellera les forces de ses *tuphele* pour qu'ils soient prêts lorsqu'un nouveau client arrive.

Pour s'acquitter de cette tâche le devin doit d'abord chercher dans la forêt quelques feuilles de *lwenyi* et de *muhonga* (1) qu'il prépare dans le mortier et qu'il met sur son *ngombo*; alors il entre avec le *ngombo* et les feuilles dans l'étable des bestiaux, ou s'il n'en a pas, dans le poulailler; il frictionne son corps avec les feuilles choisies, d'abord avec *lwenyi,* ensuite avec *muhonga*; il fait aussi le même traitement à son *ngombo* en prononçant contre l'esprit du mort les protestations suivantes:

«Toi, homme qui es mort, ce n'est pas moi qui t'a fait tuer; je ne sais pas qui est le sorcier qui t'a tué. C'est lui que tu dois déranger et pas moi; je suis simplement un devin. Quand mes clients viendront pour me consulter, tu ne peux pas me faire me tromper; moi je veux être à mesure de deviner et ton esprit ne peut pas s'attacher à moi ni empêcher ma bonne chance».

Après cette prière le devin jette par terre le remède (feuilles pilées) qui reste et il se croit en bons termes avec l'esprit du décédé. Hamumona explique ainsi les motifs de cette invocation à l'esprit du mort:

«Le devin fait comme le sorcier, parce que celui-ci quand il mange l'âme de quelqu'un pénètre aussi dans la bergerie ou le poulailler pour que l'esprit du mort s'attache aux animaux et pas à celui qui l'a tué; ainsi le *tabi* essaie d'empêcher que l'esprit reste attaché à son *ngombo;* ça dérangerait la divination et le devin serait confondu».

En plus de cette purification lors d'un décès, White rapporte encore une purification spéciale après les funérailles du devin lui-même. Dans ce cas le *ngombo* serait purifié par un autre devin (2). Pour les Cokwe la nouvelle lune marque le temps fort de la vie rituelle. C'est le moment des actes de culte pour toutes les catégories de personnes qui sont en contact avec les *mahamba*; le culte de la *hamba* Ngombo est à ce moment un aspect particulier d'une vie rituelle de toute la communauté:

«Quand la nouvelle lune apparaît, le devin rendra son culte à la *hamba* Ngombo; mais il ne lui donnera pas du *fuba* (manioc préparé) comme on le fait pour les autres *mahamba.* Quand les gens ont fait ça (les sacrifices) ils peuvent reposer tranquilles (sans avoir de mauvais rêves). Le devin ne doit pas offrir du manioc mais plutôt préparer (dans le mortier) des feuilles

(1) *Lwenyi,* une plante aromatique et médicinale; *muhonga,* voir p. 392.
(2) White, 1928, p. 89.

de *cilama* (1) qu'il mastique lui-même avec du *pemba* pour les recracher ensuite sur les *tuphele* du panier. C'est la façon d'éloigner l'obscurité; ainsi le *ngombo* sera capable (de deviner) parce qu'il a déjà la lune» (Hamumona).

G — La *hanga* de protection

Le *tahi* avant de commencer une séance de divination qu'il considère comme particulièrement importante, aménage un système spécial de protection qu'on appele *hanga*. Une motte de terre est préparée entre le *ngombo* et les consultants; dans cette motte sont cachés plusieurs objets qui doivent empêcher l'interférence toujours possible d'un *nganga* dans le déroulement de la séance. Dans cette motte de terre le devin cachera:

— Une aiguille: objet qu'on croit utilisé par le *nganga* comme fourchette. Les Cokwe disent que le sorcier, lorsqu'il tue quelqu'un, utilise une aiguille pour manger la viande de sa victime; on voit en effet que de cette façon le *nganga* lui-même se protège contre l'esprit de sa victime; le *tahi* utiliserait le même pouvoir pour empêcher l'accès d'un sorcier à l'acte divinatoire.

— Un oeuf — que le *tahi* uti ise parce qu'il est «complètement fermé», sans possibilité d'entrée ni sortie; il doit fermer l'entrée au *nganga*.

— La *tewla* (couteau) — Aujourd'hui on remplace facilement la *tewla* (couteau utilisé dans la *mukanda*) par une lame de rasoir ou un autre objet coupant; la *tewla* aurait le même rôle que l'aiguille.

— Tissu du *mukishi*: un morceau quelconque du vêtement de *raphia* utilisé par les danseurs de masques (*akishi*), qu'on désigne également par *mukishi*; le devin explique pourquoi: le *nganga*, quand il va chez quelqu'un pour l'ensorceler, il n'est jamais possible de le voir: il va déguisé comme le danseur (*mukishi*) derrière son masque» (Mwacimbau).

Toutes ces choses, explique encore Mwacimbau, sont des objets que le sorcier utilise dans ses pratiques de sorcellerie. Le devin peut s'en servir aussi; c'est pour ça qu'il construit la *hanga* de protection: le sorcier ne pourra pas le déranger pour lui cacher ce qu'il faut deviner. Le *tahi* prend toutes les précautions précisément parce que parmi ses clients il peut y avoir un vrai *nganga* et ainsi il faut préparer la *hanga* qui sera interposée entre les clients qui viennent pour savoir la divination et le *ngombo* qui devine. C'est une espèce de barrière anti-sorcellerie:

«D'un côté est le devin, de l'autre les consultants; entre les deux on met ces objets qui gardent la divination» (Riasendala).

---

(1) Voir p. 397.

Il faut noter aussi que les Cokwe préparent toujours des mécanismes défensifs contre la sorcellerie avant de commencer n'importe quelle activité rituelle. Quand ils célèbrent la *mukanda* (circoncision), par exemple, l'entrée du campement est toujours protégée par le *kata,* deux grands anneaux d'herbe (*kaswamo*) destinés à «fermer la *mukanda*» (1). C'était d'ailleurs exactement la même méthode utilisée autrefois aussi pour la divination et que les Ndembu maintiennent encore:

«At dawn they clear a special site (*ibulu*: airfield) in the bush. They make a framework of three poles (like a soccer goalpost) just like the one at the boys' circoncision ceremony (*mukanda*)... three headpads (*mbung'a*) of the kind used by women when they carry calabashes or baskets on their heads are placed on the crossbar of the *mukoleku* frame» (2).

La *hanga* aménagée par les Cokwe et le *kata* encore utilisé par les Ndembu, sont tous deux en relation directe avec la sorcellerie, et en conséquence avec la mort. Ainsi le devin doit prendre ces précautions défensives lorsqu'il pratique la divination pour découvrir la cause d'un décès. D'après quelques devins la protection *hanga* est plus récente que le *kata;* les Cokwe ne préparent plus le *kata* que pour protéger le campement de la circoncision.

H) — L'accord préalable

Avant le commencement de la séance proprement dite les consultants ont l'habitude de faire l'épreuve du *tahi* pour vérifier si effectivement il est possédé par la *hamba* Ngombo. C'est une espèce de divination préalable que les clients exigent lors d'une consultation pour des raisons graves et notamment quand ils cherchent à savoir la cause du décès d'un membre de leur parénté. Cette divination préalable est centrée sur le nom de la personne décédée que le *tahi* doit découvrir essayant de classer ce nom dans une des différentes catégories de noms (noms en rapport avec les animaux aquatiques, noms d'animaux terrestres, noms d'oiseaux, etc.). Cette introduction à la séance que les Cokwe désignent par la circonlocution «dire le nom du mort» est importante parce que seulement le *tahi* qui a réussi à classer correctement le nom du défunt sera invité à continuer la séance proprement dite; s'il ne réussit pas l'épreuve, on le dispensera de ses services.

Les consultants suivent avec énormément d'attention le raisonnement du devin:

«Comment ça marche chez vous?
Je sais que tout va bien.
Tout le monde est très bien.

---

(1) Voir *kata*-miniature en tant que symbole divinatoire, p. 283.
(2) Turner, 1961, p. 38.

Mais alors... pourquoi êtes-vous venus?
Je le sais; quelqu'un est décédé!
Oui, c'est vrai, quelqu'un est décédé!
Mais il est mort, comment?
Est-ce que c'est à cause de la maladie?
Ce n'est pas arrivé dans le village.
Je sais que tout s'est passé dans un voyage.
Est-ce que vous avez vu
comment il est mort?
Vous n'avez rien vu. Mais *ngombo*
va tout expliquer».

C'est alors que le *tahi* prononce un nom qui classe le nom du mort, par exemple, parmi les plantes soit du *mushitu* (forêt) soit de la *cana* (savane).

Le rapport entre le nom prononcé et le nom du décédé n'est pas toujours évident, du moins pas pour tout le monde; c'est ainsi que les clients doivent procéder à un échange d'opinions: les *thewa* (clients et ses compagnons) se réunissent derrière la maison du *tahi,* un peu à l'écart du *ngombo* qui reste seul avec son maître.

Si la divination préalable est acceptée (il y a un accord concernant le rapport entre le nom prononcé par le *tahi* et celui de la personne décédée...) les clients approchent le devin avec une première prestation *(peteko)* de valeur réduite: autrefois c'était une pointe de f èche en bois; aujourd'hui ce sera normalement un plat d'origine européenne ou encore un bil'et de 50$00 (cinquante escudos) toujours accompagnés de l'assentiment des clients:

«Nous acceptons les mots prononcés,
tu as bien deviné;
tu peux continuer».

Le devin prendra ce petit cadeau et l'apportera à sa première femme *(namwari)* en disant: «Voici le cadeau; le mot que j'ai prononcé a été bien accueilli». Pendant ce temps le *ngombo* reste sur la natte entouré des clients qui prononcent les éloges du devin qu'ils ont choisi; ils s'en félicitent eux-mêmes tandis que le devin «encouragé à continuer, peut en toute confiance s'engager à éclaircir l'affaire qui a motivé la consultation; avant il n'était peut-être pas très sûr de lui-même, parce que ce qu'il allait dire pourrait être considéré vrai ou faux par les clients; les parents (du mort) pourraient accepter ou refuser le mot du devin. Maintenant il peut poursuivre pour expliquer tout ce qu'il faut» (Mwasefu). C'est très curieux d'observer combien les Ndembu accordent d'importance à cette espèce de test du devin; on dirait même qu'après l'accueil, les clients essayent de tromper le devin en préten-

dant qu'ils ne sont pas venus pour le consulter. Mais le devin qui connait bien cette espèce de provocation à son savoir répondra non en mots mais d'un geste stéréotypé: il va chercher sur le chemin du village la pointe de flèche en bois que les clients ont laissée à l'entrée du village; l'analyse du bois dont elle a été fabriquée donnerait au *tahi* la clef pour trouver le nom de la personne décédée. Le type de raisonnement utilisé par le devin pour découvrir ce nom s'insère dans un mécanisme connu auquel on recourt aussi pour trouver le nom d'un nouveau-né:

«During the mourning cam (*chibimbi*) for the deceased, one of his relatives brought an arrow and some read beads on a string. He said: «these are for the birth-name of the dead person». This is the name which is divined for by a baby's father shortly after birth, and comes from an ancestor-spirit (*mukishi*). Arrow and beads are taken to the diviner to be discovered by him» (1).

Dans certains cas, toujours d'après Turner, le test-épreuve proposé au devin consistait à lui présenter plusieurs sortes de flèches parmi lesquelles il devait chercher celle qui correspondrait au nom de la personne décédée (2).

Les devins cokwe d'aujourd'hui ignorent complètement ce petit détail. D'un autre côté nos informateurs, même s'ils reconnaissent que l'offrande de la pointe de flèche est due à la nécessité de trouver le nom du mort, ne sont pas unanimes dans les explications du rapport entre l'objet (flèche ou bois) et le nom du décédé. L'introduction d'autres objets (surtout de provenance européenne) comme gratification semble avoir écarté la signification première de la flèche-cadeau. En fait, et d'après plusieurs informateurs, la flèche en bois serait une espèce de première prestation pour le fait du devin avoir détecté le nom («categorial name») du mort. Si le choix d'une plante déterminée (dont on a fabriqué la flèche) peut bien être la clef qui permettrait au devin de trouver le nom de la personne décédée par référence à un système classificatoire qui n'offre pas de difficulté pour un expert, par contre la remise d'un plat (européen) ou d'argent ne sont plus susceptibles, de notre point de vue, du même jeu de l'esprit. C'est ainsi que nous sommes convaincus que, au moins parmi les Cokwe, le «cadeau», point-de-départ, est devenu, à la longue, un «cadeau» tout-court à remettre au devin tout de suite après les premières interventions jugées convaincantes. D'ailleurs, pour cet aspect particulier de la séance, les informations et les explications mêmes des devins sont un peu héterogènes. Pourtant Hamumona se range exactement dans la tradition que les Ndembu gardent toujours quand il explique:

---

(1) Turner, 1961, p. 37.
(2) Idem.

«Quand une personne est décédée, ses parents doivent chercher le devin et en arrivant chez lui ils lui donnent immédiatement la flèche en bois pour lui expliquer la cause de la mort; mais s'ils se présentent chez le devin à cause d'une maladie, il ne faut pas la flèche».

Par contre Mwafima prétend que ses clients lui offrent un plat ou de l'argent lorsqu'ils arrivent, comme preuve qu'ils accepteront bien la divination qu'il va faire; la flèche viendrait seulement à la fin de la séance comme souvenir ou cadeau pour le *ngombo:*

«La flèche *(cipumba)* reste auprès des clients; seulement à la fin on en fait cadeau. Elle est destinée à purifier les *tuphele* et empêche que le mort reste accroché au *ngombo*».

Cette explication de Mwafima, qui nous semble relativement moderne, souligne également la signification fondamentale de ces flèches que les devins aiment tant exhiber. (Photo 41). Elles sont la preuve de leur compétence dans l'acte le plus fondamental de la divination, la découverte de la cause d'un décès, c'est-à-dire la découverte du sorcier sur lequel tombe la responsabilité de la disparition d'une vie. Le *tahi* met toujours ces flèches-témoins à côté de son *ngombo* et devant les clients; elles jouent le rôle d'une importante lettre de recommandation. Son rapport avec le sorcier est incontestable, bien que les auteurs qui ont observé ce détail, lui aient attribué des significations différentes. Si d'après Baumann le sac de flèches (*ypumba*) a la va eur d'une représentation des morts — «sac dans lequel les morts sont «enfilés» dans la forme de morceaux de f èche» (1), pour Mesquitela Lima ces flèches représentent plutôt les vivants (consultants) malgré que, et curieusement, ces flèches soient préparées avec du bois des «cercueils»...:

«morceaux de flèches ou de bois de cercueil qu'ils (les devins) reçoivent et qui sont à la fois des représentants des individus qui les consultent et des signes pour identifier ces mêmes individus» (2)

Encore, d'après E. Santos, les flèches en bois (*ypumba*) servent-elles uniquement comme indicateurs du nombre de sorciers découverts, c'est-à-dire, dénoncés par le devin (3).

Symbo'e des morts ou/et des sorciers qui les ont tués, souvenir des clients ou éléments pour tester la capacité du devin, prix de la divination préalable ou cadeau qu'on fait au panier pour le purifier, les *ypumba* amorcent déjà bien les nuances de la densité sémantique qui enveloppe chacun des

---

(1) Baumann, 1935, p. 164.
(2) Lima, 1971, p. 109.
(3) Santos, 1960, p. 162.

petits objets divinatoires; en même temps elles nous montrent clairement et de façon très concrète que «la richesse emmagasinée dans les symboles est le produit des conventions culturelles des acteurs rituels» ([1]).

I) — Les annexes du *ngombo*

En plus du faisceau ou petit sac des f èches-témoins, le panier divinatoire est toujours accompagné dans les séances par certains éléments qui, même s'ils ne sont pas à proprement parler des symboles divinatoires, sont souvent présents et encadrent le contexte matériel du rituel. Ces éléments sont divers: tout d'abord les deux éléments concernant les couleurs rituelles, le blanc et le rouge, préparées par le devin de façon différente: le blanc est un morceau de kaolin taillé par le devin; le *mukundu* par contre peut se présenter soit sous forme de caillou rouge (kaolin rouge) soit comme une pâte préparée avec de l'huile de palme et que le devin garde dans une petite calebasse. Ces couleurs ne manquent jamais; le devin s'en sert pour organiser l'espace du *ngombo* ([2]).

Le *tahi* utilise aussi un instrument musical avec lequel il accompagne sa cantilène d'introduction à la séance. En principe cet instrument consiste en un hochet simple — *lusango* (Photo 42) qu'on prépare avec un fruit de *munzenze* ([3]) perforé dans lequel le devin met des graines de *mundoyo* ([4]) ou des petits cai'loux; parfois c'est un hochet double *(musambo)* (Photo 43) fabriqué, en fibre végétale (*kajana*) avec 'es mêmes graines ou petits cailloux à l'intérieur. Dans des cas exceptionnels le *tahi* se fait accompagner d'un ou plusieurs acolytes qui exécutent eux-mêmes l'accompagnement musical et utilisent pour l'effet un petit xylophone qu'on nomme *luphembe* (Photo 44) à deux ou quatre touches en bois qu'on frappe avec deux petits marteaux en caoutchouc. Autrefois le *ngonge* (Photo 45) a aussi été utilisé par 'e devin pour marquer l'accompagnement musical de la séance.

Le recours à un petit tambour (semblable à celui que les sorciers utilisent) doit être mentionné également (Photo 46). On ne le connaît plus, mais les devins en parlent encore; cet objet, fabriqué exprès pour le devin, comportait toujours une figurine anthropomorphe que le devin vénérait comme *hamba* de divination:

([1]) Turner, 1972, p. 13.
([2]) Voir p. 111.
([3]) Voir p. 364.
([4]) Voir p. 391.

«Un tambour *kishika,* tambour à figurine qui préside à la divination. Le devin ou *tahi* se sert de cette statuette comme hochet lors des cérémonies de la divination. Elle est alors enduite de rouge et de b'anc» (1).

Ce petit tambour, qui subsiste chez les devins des Hanya de l'Angola, est considéré comme «la voix de l'ancêtre devin»; c'est un tambour à vibration nommé *epuita* (2).

Finalement comme annexes secondaires que les devins cokwe n'utilisent plus, mais qu'on peut encore trouver ailleurs, il faut citer:

— *Nsala,* une espèce de casque, avec un revêtement extérieur de plumes d'oiseaux (Photo 47);

— Le sifflet du devin préparé avec une corne d'antilope que le devin utilise pour appeler son esprit favorable (Photo 48);

— *Msese,* le chasse-mouches (Photo 49), symbole du pouvoir, que les devins portaient aussi autrefois.

1.3.3.2 — Récit des séances

A) — Récit de Sakungu:
divination pour une femme enceinte
(Mukuloji, 23/6/1975)

a) — Texte

Points de divination (*)

Ku Lunda maha Mwaciava kwa salie
Lukokese mwe Cibinda Katele awo kwasamba
twa mye biwu kutunda kwashi ulamba ngoma
mweza uhulu biji mwanangana nyi sona.

---

(1) Musée Royal de l'Afrique Centrale, R. G. 37/71,, Doss. 763.

(2) Hauenstein, 1967, p. 324.

(*) Le devin considère un point de divination chaque fois que, après une ou plusieurs secousses du panier, un *kaphele* venant en avant sur le bord du panier, est pris comme point de départ pour une explication.

Points de divination

Lunda vient de Mwaciava et
après aussi de Lukokese (1).
Cibinda Kateli a salué aplaudissant
avec les mains et frappant les tambours!

Bihé ngwamyé kwanga navulu kanga
mucekyenge Samaici cota cafú kusokola
camanjia kasangula kandemba
sanya kasamba sandala úalamba
kashikunya mucisambwe kunya yeny ylimo.

Il (le *ngombo*) dit: l'herbe bouche le chemin,
aussi, de la même façon les arbustes;
ils (les arbustes) sont rompus par le
uhulu (2) et aussi par l'eau qui cou'e,
mais le *uhulu* prépare un chemin
qui est étrange pour le coq.

Longeza, longeza cimbundji muúishi
mahangana Mwayacimika na muvulukanga
cipwe mbau na muvulukanga wa
yiza keshiútela wafa keshikuteta
wa yiza mujimo hawangwanda wa
yiza keshicipeka cipeka cenyi
úuyiza muthu wafa keshicipeka,
cipeka cenyi ku yiza mujimo.

Mwacimika (3) a déjà parlé;
le malade n'a pas fait un crime,
si c'était un crime, ce serait mortel.

A cihula mbunge yami hamangwanda
hi naya amuzá malunga kabwiémo
wamanga sele yuma mwanji mukwó hi nafa
lume zombaka, zombaka!

---

(1) Lukokese, sœur de Mwaciava, chef des Lunda.

(2) *Uhulu,* le porc; aussi terme péjoratif pour signifier tout ce qui est mal fait dans le sens moral ou physique.

(3) Mwacimika, devin maître initiateur de Sakungu.

Points de divination

kuku (l'ancêtre masculin)

Je demande donc à mon coeur:
cet homme-là n'est-il pas juste?
Il est mort et continue à courir, il
marche toujours, il se déplace partout (1).

Yéw mungwendanga wa kambakaki mwè
mukwá mayá hula civula awá mwena
kukambanga ashikya mavuhamutanda
tanda majiko cimbimbi mario kufa
cefuka kulyonga ce kulyonga.

Encore il invite pour la chasse celui
qui a de la viande, il veut qu'on lui
prépare le feu, il fait pleurer, mourir,
tromper. Mais il est mort depuis longtemps,
on a déjà mis de la terre sur lui (2).
Pourquoi continue-t-il vagabond dans les
chemins? Je demande à la mère: où se trouve
son père (3)? Je suis poussé à demander à
la mère: comment tout ça a-t-il commencé?

Njia yaka wenda nayo, njiá kuci
yápwa, cikula nayé jinga kunyma
kúri pwó riényi kuci wápwa táta
naye guna hula tambuka, tambuka.

---

(1) Se déplacer constamment est un comportement typique de *nganga*. Un tel comportement peut être observé aussi chez l'esprit des morts. Si l'esprit d'une personne décédée ne s'est pas accomodé du monde des morts, il devient suspect de sorcellerie; la preuve: «il fait pleurer, mourir, et dire des mensonges».

(2) Littéralement: «terre sur le dos» — expression qui signifie que les formalités du deuil ont été accomplies.

(3) Dans cette séance c'était le mari qui remplaçait sa femme malade devant le devin, mais celui-ci posait les questions à la femme comme si elle était présente.

Points de divination

Est-ce que ça a été sur la route?
(En ce moment Sakungu interpelle quelques jeunes distraits dont l'ombre tombait sur la panier: «ne fermez pas le soleil sur mon dos») (1)!
Lui (le *ngombo*) il va répondre tout de suite et, le blanc, c'est lui qui va payer (2).
Tout le monde répondra en chantant!
— Oui, nous tous, on va répondre!
— J'ai dit que tous répondent en chantant parce que tous ensemble ont été dans la photo (Photo 50) (3).
— Oui! Oui!

Hico coko, mba habi ja kwana ja
kwana ikola hi yako kwata
tambuka, zombokènu.

— Oui! C'est la mère qui est malade.
— Comment est-elle malade?
— Viens, on va voir.

Habi jeza, yayá yayá yami
ngwami ngwó kutunda kukwete
múthwe, kumwanda ku kwetz jimo
yaya yaya.

Mukwete nyima, yaya, yaya.
Mukwete nyima, yaya, yaya.
Mujimo ria kupwa muri peleta,
yaya yaya jika ajimo, yaya,
yaya kakwuiva muri peleta muri
sumana yaya, yaya.

---

(1) Allusion à l'orientation de la séance par rapport à la position du soleil; l'ombre est nuisible à l'acte divinatoire.

(2) Le devin fait appel à la gratification qui viendra après la séance et qui serait de notre responsabilité.

(3) La participation de tous les présents aux acclamations successives des points de divination trouve ici un argument occasionnel: il n'y a pas longtemps, tous ont figuré ensemble sur une photographie!

Points de divination

— Oui! Oui!
— Elle a mal au ventre ou c'est mal de tête?
— Oui! Oui!
— Oui est-elle malade? C'est bien dans le ventre!
— Oui! Oui!
— C'est comme une morsure là dedans?
— Oui! Oui!

Tumbunda (femme enceinte)

Wana muri fafumuka nwé rina
fafumuka, yaya, yaya yami
kwimba coco, yaya yaya.

— Je dis qu'il n'y a pas de morsure mais le ventre est gonflé;
— Oui! Oui!

Ciciri nakujimbi, yaya yaya
yami kwimba coco yoyo ina
pinda nayo, yaya yaya.
Amuze waya munzwó wa lota ibi nyi
ipema, ipi na lota; yaya, yaya.
Yew mungu lota, njia, yaya, yaya.

— Moi-même je réponds en chantant:
quand tu es rentrée à la maison
tu as eu de bons ou mauvais rêves?
Oui, tu as eu de mauvais rêves!
Tu as rêvé le chemin du village.
Comment était-il, ce chemin?

musau (oreiller)

Points de divination

njia (chemin)

Njia ikwete pembe, yaya, yaya yé
mwiza kwiza ikola ngwe hamba wa
twamako hamba watwama nenyi, yaya
yaya hamba wa kwyambu, yaya, yaya

Lusende (sabot)

Sur le chemin il y avait un chevreau.
J'ai rêvé le chemin où passe le chevreau
et aussi j'ai rêvé le malheur apporté par le
sorcier. Est-ce que c'est vraiment le sorcier?
Ne serait-il plutôt une *hamba?*

Hamba wa kwyambo yew wa katukile
kuri tata nyi kuri mama,
yaya, yaya.

Ah! Oui! C'est vraiment la *hamba.*
Est-ce qu'elle vient (demander) des
choses (1) ou sera-ce plutôt des mots?
La *hamba* est dans la forêt!
Elle vient du père ou de la mère?
Non, ce n'est pas comme ça!
Est-ce que c'est vraiment du père?
Non, pas du tout.

(1) Les exigences cultuelles des *mahamba* sont normalement satisfaites moyennant la présentation de certains produits (de la bière, du manioc, du sang) accompagnés d'une prière. Ici Sakungu semble séparer ces deux modalités de culte toutes les deux traditionnelles chez les Cokwe.

Points de divination

Hico coco, tweia kuw tata hico
coco, kaka yew kwasemene mama nyi
tweia kuw tata kwasemene mama wenda
nyi yanga, wa kolela citela cika
kuci kumulumba mumu tele kesa ukinduke.

J'en suis bien sûr:
la *hamba* vient de la grand-mère,
de la grand-mère qui a mis au monde
le père ou la mère?

kuku (L'ancêtre féminin)

C'est vraiment de la mère
qu'elle (la femme malade) a reçu
le chasseur (*hamba* de chasseur)
laquelle sa mère avait possedée
aussi autrefois.

yanga

Elle (la femme malade) a attrapé *yanga* (1)
pour donner de la viande;
il faut la faire cuire pour être en bonne
santé et prononcer les mots (prière)
pour être en bon état.

Yako uta muthuwyé kasa
wayé lume nyi ka coco anambe
ngwó éze amutunge hamba mwe ukwete
lemba, pembe arié, pembe hafa,
lemba te ngwari, lemba mamu
tawiza nyi keci kumu tawiza.

(1) Une dent d'animal, voir p. 304.

Quand tu pries, tu seras bien ou mal?
Cette *hamba* est des aînés (1).
Vous avez mangé un chevreau.
L'aîné était là aussi. C'est vrai ou
ce n'est pas vrai?
Je viens de parler.

Kumamu tawiza Putu! Walwa! Ngwa nenyi!

C'est bien comme ça?
— Oui!
— Oui! Du vin! (2).

b) — Analyse du texte

Cette séance du devin Sakungu présente le schéma le plus formalisé (très fréquent) de toutes les consultations du devin pour les raisons les plus courantes. Dans ce récit comme dans tant d'autres du même genre on peut dégager les séquences suivantes:

1. *Évocation des ancêtres.* Dans un type de langage que les Cokwe eux-mêmes trouvent un peu étrange (ils observent que c'est un langage d'autrefois) Sakungu prononce quelques mots qui se montrent chargés de significations pour toutes les personnes présentes: Mwaciava, Lukokese, Cibinda Kateli, Mwacimika.

La formule d'introduction peut varier, les noms aussi, mais la séance du devin commencera toujours sans exception par une évocation des ancêtres les plus insignes. Dans ce cas-ci, sont bien évidents les trois niveaux de l'évocation:

— les ancêtres fondateurs qui remontent au royaume des Lunda (Mwaciava, Lukokese; Cibinda Kateli);

— les ancêtres fondateurs des Cokwe;

— l'ancêtre plus proche dont le devin a reçu la *hamba* Ngombo, dans ce cas Mwacimika.

Par cette triple évocation Sakungu établit la continuité ethnique depuis les origines jusqu'au présent. Pour ceux qui sont présents à la séance cette continuité est importante et en plus elle attire l'attention des participants sur l'affaire dont le devin doit ensuite s'occuper.

---

(1) Le cadre le plus fréquent de transfert d'une *hamba* est d'un homme pour le fils de la fille de la soeur (voir schéma 2, p. 36).

(2) *Walwa,* bière de maïs que le devin présente comme don à l'esprit Ngombo en se félicitant en même temps de la divination qu'il vient d'effectuer.

2. *Hypothèse sur la façon d'aborder le problème.* Dans un langage plein de métaphores qui échappe dans les détails à la plupart des participants, le devin essaie d'aborder le problème à résoudre par l'étude ou l'application d'un dicton dont un ancêtre serait l'auteur (dans ce cas Cibinda Kateli). Sakungu oppose le chemin du mal (*ubulu* est surtout ce qui est mal fait, contrefaçon), à l'ornière creusée par l'eau dans le chemin du village (le chemin du coq). C'est une espèce de clef taxonomique générale qui va lui servir pour y rattacher les questions relatives au problème en question.

3. *Jeu d'oppositions binaires.* Le développement du discours proprement dit concernant le problème soulevé par le consultant est organisé en un ensemble de questions simples que le *tahi* pose à son *ngombo* et auxquelles les présents répondent généralement par des applaudissements. Ces questions sont formulées selon l'objet qui vient à la surface après une ou plusieurs secousses du *ngombo*. Cette façon de conduire l'enquête sur le problème posé est faite tout d'abord au niveau de la généralité sur le comportement des vivants et des morts:

crime/pas de crime
mourir/vivre
homme de bien/*nganga*
esprit favorable/esprit courroucé
esprit calme/esprit qui bouge

↓

viande, larmes, mensonge

Ensuite on passe à l'analyse des symptômes du malade (une femme enceinte dans ce cas):

mal au coeur/mal de tête/mal au ventre

↙

morsure/gonflement

↓

rêve

Le symptôme significatif ayant été détecté, il faut l'analyser jusque dans les détails; le point de départ ici est le sujet même du rêve, un chevreau sur le chemin:

sorcellerie/*hamba*

↓

des choses/des mots
(dons) (prières)

↓

en brousse/dans le village

4. *Diagnostic*. Après analyse détaillée d'un seul symptôme le devin a trouvé que le malheur est dû à une *hamba* dont il faut éclaircir l'origine dans le cadre de la parenté:

hamba du père/*hamba* de la mère

mère du père/mère de la mère

↓

yanga

La femme a attrapé *yanga* dans la viande d'un chevreau: la viande a été la «route» pour la *hamba*.

5. *Concaténation symbolique*. Dans cette séance de divination, la plus simple que nous ayons observée, l'appui «objectif» (dans le sens littéral du mot) du discours s'est limité à la séquence suivante d'objets fournis par le *ngombo* du devin:

Kuku (ancêtre masculin) —→ *tumbunda* (femme malade) —→ *musau* (oreiller) —→ *njia* (chemin) —→ *lusende* (sabot de chevreau) —→ *kuku* (ancêtre féminin) —→ *yanga* (une dent).

B) — Récit de Riasendala:

divination pour une femme que n'avait pas d'enfants
(Satambwé, 14/5/1975)

a) — Texte*

Points de divination

Ngombo jária matemo nyi mazembe
kufula koka kulumbiría kwiúka
tema kucaca bantu kwalula, tata
nyi mama Tumba nyi Samba hânjika
wambe-ngwé ku Lunda tuna
keza maha Mwaciava.
Cocen.

Le *ngombo* a mangé les houes et d'autres choses.
L'enclume travaille pour avoir de la chance.
Le premier sentier est marqué avec des coups
(blessures) dans les arbres;
C'est tout ça qu'il faut rappeler!
Mon père, ma mère, Tumba et Samba!
C'est vrai!

Lyakokeka! Una kakoka yinji a muze
twaiá hari Donji nyi Karimba
Oh! we! Cocen.
Hânjika wambe ngwe cocen
Nakashi mwaji mukwó kuri ma pwó
nyi kuri malunga ria zulula
una katwamako.

Lyakokeka (1) c'est lui le même
qui a attiré tant de choses
quand nous avons été à Donji
et Karimba (2)!
C'est vrai!
Parler et raconter ce qui est vrai.
Avec Nakashi (3) ça a été aussi: tant pour
les femmes que pour les hommes, il y avait
un devin qui parlait (devinait) beaucoup.

(*) Ce texte repris d'un registre magnétique a été revu par A. Barbosa qui a corrigé aussi la traduction.

(1) Lyakokeka — un nom devenu proverbial à cause de l'énorme richesse que Lyakokeka aurait gagnée.

(2) Anciens centres commerciaux importants.

(3) Nom de femme.

Points de divination

Ngombo itangu kakuka. Pwo mutangu
dumbu. Hamba mutangu Kamwári.
Yaya, ngwó, yaya.
Pwénu ny kutawiza ubi wa noko
Ho! Ho! Ho!

La première méthode pour deviner
était *kakuka,*
et la première femme, Ndumbu.
La première *hamba kamwari* (1)!
Oui, c'est vrai!
Oui, chante en choeur avec nous!
Oui, «chose vilaine de ta mère» (2)!
Hô... Hô... Hô... (3).

Anya, Anya! Anya! Thewa-mba hina mona
Musono mungu-hànjika nwo.
Cingunguca tangénu Cingungu
mutu-ri wana.
Yawa, yaya.

Me voici! Me voici! Me voici!
J'ai déjà vu les clients,
Je veux m'entretenir avec eux!
Oui! Oui!
Je viens de trouver Cingungu (Photo 51-52) (4)!

---

(1) *Hamba kamwari*: allusion à l'homme; Riasendala a expliqué plus tard: l'homme impuissant rêve qu'il fait l'amour, mais ce n'est qu'un rêve. Par contre s'il met la figurine *kamwari* dans sa ceinture ou sous son lit il arrivera en fait à faire l'amour. *Kamwari* est pour les hommes, *kapikala* pour les femmes.

(2) Insulte que les informateurs évitent autant que possible et qu'ils traduisent normalement: «Ta mère ne vaut rien».

(3) Ainsi que dans le rituel d'initiation des jeunes (*mukanda*) ces éclats de rire sont typiques des *akishi* (danseurs de masques).

(4) Nom d'un jeune homme pour lequel Riasendala venait de consulter son *ngombo.*

Points de divination

Hária pwuila mwe múze mwaji mukwó
riambululé mama cengune katala,
cenguna kamona, wa mukishi,
iva tata, iva pwó, iva lunga,
yaya, yaya.

Maintenant c'est déjà un autre!
Parle ma mère! C'est juste ce que
j'ai observé. C'est ça ce que j'ai vu!
Écoute *mukishi* (1),
écoute père,
écoute mère,
écoute, toi qui veux savoir!
Oui! Oui!

Nganga kandá aswama. Cocen nyi mufu
kanda aswáma ngwamburie jina
yaya, yaya.
Cocen! Tuna kahanjikamwaji mukwó
kusémuka kwa hala kana walwa,
Hô, Hô, Hô...

Que le sorcier ne se cache pas!
C'est exactement comme ça!
Et que le mort ne soit pas déguisé!
Qu'il prononce son nom!
Oui! Oui!
C'est vraiment ainsi.
On a parlé auprès du fleuve avec tout le monde!
Il est né en disant:
du vin (*maluvu*)!
Hô... Hô... Hô...

Hânjika tukutale
Ah! ye Ngombo yakulema tuhu

(1) Danseur de masque.

Points de divination

Yzuriè wa twama nayo! Eh!...
Yaya, ngwuó, yaya!
Mba mbia wenda nayo.
Mama yamiye iena hi-mwenda nyi mbila

Hi múbwa nyi kwenda nyi mbila iena
kwa-mbanga ngwé mangwié aka ngutahie
yo mwenda nyi mbila kwa inza kwa
hindukie yaya!
Hô! Hô! Hô!...

Parle pour que nous voyions!
Sapristi! Le panier est trop lourd!
Il contient des *mahamba* (des ombres!)
Oui! Dites avec moi!
Toi, tu viens accompagné de *mbila* (1)!
Tu as dit: je vais chez le devin,
et voilà que tu viens avec *mbila,*
tu es donc malade
et tu n'as pas de santé!
Oui, c'est ça!
Hô... Hô... Hô...

mbila

Mala mba kuci muturinga ja kanga
nyine-kulu mbila nwó ia iéna mwene
nyimbia kunzwo kuri mapwé
Cocen.
Mwe unehena mbila iya-yié mwene
coco anatwama.
Ah! Ah! yena mwene uri mutoma akuze
kunzwo kuri pw nyi ana. Cocen.
Hânjika tukutale cizurie ca twa
mako. Hânjika! Ewa! Kavundula wa
twama nenyi. Tala!

(1) *Mbila,* sépulture. Voir miniature, p. 269.

Mais voilà! Qu'est-ce qu'on va faire?
Ça c'est trop!
Le *mbila* c'est vraiment à toi ou
c'est à quelqu'un de chez toi
ou de chez tes femmes?
Parle pour qu'on le voie!
C'est comme ça!
Oui est-ce vraiment lui qui porte *mbila?*
C'est lui-même qui est assis!
Vite!
Ah! Ah! Toi, tu es propre (blanc),
et chez toi les enfants et
les femmes?
C'est comme ça!
Parle pour qu'on puisse voir clair
il y en a *hamba!*
Parle! Oui, il y a du mécontentement
chez toi!

cikunza (masque)

(Le *tahi* met dans la main du client le *kaphele cikunza* venu à la surface; le consultant le met sur sa poitrine en signe de reconnaissance et d'accord).

Wó ló! Pwó rie! Izúrie a twama
nayo yaku-mahiyó.
Mba, mucisemewa cenyi, cikuma ca
twa mako, wó ló! Sango meza katambula
kumahyo! Usoko ku-unayé ka
hindukile. Cocen.
Mamé!...
Hânjika! Cocen! Eh! ha muyia wó!
Wa pwó! Tala! Njila ayi!

Points de divination

Sango meza keva. Njia ayé sango
mujiza kendako.
Mama yami eh!...
Hanjeka twié! Kuma mwe mwanji mukwó,
meza kaiva yakufa nyi ya ikola.
Hânjika tukutale!
Cocen!
Sango meza katambulako, kate haya
ha mwaka hanene a mathwi kumeza keva,
sango kumeza kevako ku mahyo ya
pwó, cocen! Tala! kukano jényi, já
pwó ku mwia wo kusemewa piá-me
kwahuwa a kamukosa kama nyi maka
hânjika mukánwa Hanjika!

sundji (vagin)

Oh! La! La! La! Ta femme?!
Elle a l'ombre (*hamba*) qui vient du village,
du village de sa famille!
Il y a eu un événement!
Elle va recevoir des nouvelles de son village!
Quelqu'un de sa famille était malade.
C'est exactement comme ça.
Malheur à moi!
Parle! Raconte exactement! Oui, l'ascendance
de la femme! Elle va écouter des nouvelles.

njia

Voici *njia* (1).
La nouvelle va éclater!
Oh! ma mère!
Parle parce qu'on veut s'en aller!
Lui, le consultant va écouter
la nouvelle de la mort ou de la maladie?
Parle pour qu'on voie!
Exactement comme ça!
Tu vas avoir des nouvelles,
tu vas écouter à l'oreille,
tu auras des nouvelles du village de la femme!

---

(1) *Njia*, chemin. voir miniature, p. 262.

Points de divination

Des nouvelles comme depuis
longtemps tu n'en écoutes plus!
C'est vrai!

liji (parole)

La «bouche» annonce la nouveauté
qui vient du pays où elle est née;
d'abord elle va se purifier
et seulement après elle parlera!
Quand elle sera lavée (purifiée)
alors elle parlera.

Ayé! Aka hânjika kama
Aka hânjika kama mukánwa
Hi nuna sala yami hinéza nyi coco
Ah! Ah!
Njié!... Yami akuno néjiè nyi kupita
Tangwa meza ka hânjika kapema
meza kaya kuihunda, mwiza kaèiwane.
Tange coco meza kaya kuihunda.
Ewa! Nyi kano jenyi ja pwó rié.
Hô! Hô! Hô!

Parle!
Parle et raconte!
C'est vous qui êtes restés,
moi je reviens!
C'est comme ça!
Ah! Ah!
Entre!
Je viens ici pour chercher fortune
Le jour où je parlerai correctement,
je retourne dans le village!
Quand tu fais comme ça,
tu reviens au village.

lukanu (bracelet)

C'est ainsi. Il y aura des bracelets
pour sa femme!
Parle! Vite! Oh ma mère, ma mère!
Explique bien!
Hô... Hô... Hô...

Points de divination

Hanjika twiyé! Mama yami mama!
Swénu! Tala! Hê! Hê! Hê!...
Kale kwoka! Mama yamyê ja
mutelela mwana kapindji mame!
Eh! Eh!
Hanjika! Ah! Pwó rié awé! Yaya
yamusema kamunenga naye cuma
amunenga, ngwenyi ngwari yé, ifô
wária, aku waí-ie ku Lunda, kushi
kupa kama yami noko kamwé ka lumbolo,
kamwé kaíshi, tumwé tumaji nyi
yami nária, mba ika naku semenene
jina kamuluku kama ria nayé
ina ria mama nganji, mwenawo
whamunehene camba kuséka yaya, yaya
Hô! Hô! Hô!

citewa (foyer)

Il y a du feu dans le foyer
Qu'est-ce qui va arriver à moi esclave?
Parle! C'est pour ta femme!
Celui qui est né du (même) ventre
se méfie beaucoup,
s'il ne veut pas faire cadeau
de quoi que ce soit,
il mange tout seul sa viande!
À toi qui as été à Lunda:
«toi, tu ne donnes rien à ta mère,
du pain, du poisson, de l'huile,
rien pour que je mange»?
«Pourquoi je t'ai mis au monde?
Toi, tu ne porte plus le nom de ta mère,
le nom de ta mère F. ...
celle qui est saturée de malchance»!
C'est ainsi exactement!
Hô... Hô... Hô...

Hanjika twiè!
Mama yamié, kumuya kwa noko
Mba! Au! Citanga wa mutangiè naye!

Points de divination

Mba! Au! Citanga wa mutangiè naye!
mwè pwó rié aweh! Ayé aka kombelele
nayé!
hanjika nayé! Akatale kama kapema.
Ewa tate catwama carita eh! Mba cikaleli.
Ha hânjika mba ya pema Cocen!
Hanjike-me kuri yé kuma carita
kapema-me carita kulueza Ewa!

Parle! On veut s'en aller.
Ma mère est de ta parenté,
la parenté de la mère qui
t'a mis au monde,
la mère de *citanga* (1)!
C'est la femme, elle va parler
pour sa mère!
Parle pour mieux comprendre.
Oui, du côté du père tout est bien;
il (le *ngombo*) a dejà parlé, avec
lui tout va bien.
C'est comme ça, c'est vrai! (*)
.....
.....
.....

citanga (l'ancêtre primordial)

Katuka ka sasambi kuma wejia
kuri naye hânjika! Kuma ce
makalinga hô!
Neye cize mwemuze maka mukosa
aka kombelele ringe coco yuke wa
yuka kama wa twahame mungoji tange
me coco poko mukatemo mwanangana
mu Kasamba twa yuka káme,
haménè mwanami mukehe mu-kondo
Hanjika! Éwa!

---

(1) *Citanga,* figurine anthropomorphe, voir p. 200.
(*) Voir séquence du texte en «Annexe» I.

Points de divination

Cocen!
Mba hi walurikaho, wasa poko ya
mulurika mba hi wa lurika, cawaha,
kapema lume. Ewa! Cocen!
Mba hi apema lurika hanjika tutale
ami ngwámi maka tala kwitamba
hindu kwiako aye kahinduka hindu
kwiako aye kaseme.
Mama yamié mama mba ye
anakamutahia irí-io.
Cemutu kamona, sonyi nyi kasemene
sonyi meva yami nyi yami he nakwanjia!

Lève-toi, elle va mieux!
Ta mère va être favorable.
Parle!
C'est ainsi qu'on va procéder!
C'est ainsi qu'il faut se
purifier (nettoyer)!
Et il aura de la chance.
Elle m'a donné *ngoji* (1).
Ainsi que le couteau est venu
et la houe du royaume de Kasamba,
ainsi tu auras de la chance!
Demain (prochainement) un petit enfant
sera sur les bras!

ngoji (ceinture)

Hânjika! Au wa hamwuiya ukamu selayo
ngwényi hi kwakwa hari asala!

Parle! C'est ainsi!
Il a parlé! Va mettre la ceinture!
Il a tout dit! C'est fini,
rien à dire!

(1) Espèce de corde pour transporter les enfants sur le dos. Voir miniature, p. 274.

b) — Analyse du texte

Cette séance de divination a été réalisée à la demande de Ciwangasha, un voyageur qui a cherché Riasendala parce que depuis quelques années il attendait de sa femme un enfant qui n'arrivait pas. La consultation a duré presque trois heures. Le texte reproduit la première partie et la conclusion. Relevons seulement quelques points:

1. L'évocation des ancêtres est faite en termes bien différents de la séance de Sakungu. La seule répétition est la référence à Lunda Mwaciava. Dans la liste d'ancêtres renommés on distingue deux noms: Tumba et Samba. L'évocation de Lyakokeka et les centres commerciaux importants de Donji et Karimba rappellent les grands voyages pour faire l'échange des produits. C'est ainsi que Lyakokeka est devenu un homme puissant.

Nakashi rappelle certainement un cas fameux de divination. La tendance du devin à faire appel à tout ce qui est primordial prend trois formes concrètes:

— la première méthode de divination: *kakuka*;
— la première femme (d'un chef): Ndumbu;
— la première *hamba*: *kamwari*.

2. Interpellation aux participants et au *ngombo*. L'expression «*pwénu ny kutawiza ubi noko*» (littéralement: «Chose vilaine de ta mère») est une insulte grave mais facilement tolérable chez un danseur de masque. Ici le devin, possédé par Ngombo, prend la liberté de langage propre aux danseurs; d'ailleurs l'insulte est suivie de l'éclat de rire typique du danseur de masque.

En plus, outre cette violente interpellation aux participants et en particulier au client, le devin se dirige constamment à son panier: «viens»... «a lons»... «parle»..., «vite»..., etc... En même temps Riasendala proteste contre les morts (ombres, esprits) à qui il reproche d'empêcher les mouvements de son panier qu'il trouve trop «lourd».

3. *Concaténation symbolique*. Sans tenir beaucoup au style habituel des devins qui présentent leurs raisonnements appuyés par une dialectique serrée d'oppositions binaires, Riasendala explicite les renseignements qu'il tire des *tuphele* qui sucessivement se présentent sur le bord du panier, les reportant toujours à deux données fondamentales: le client est en voyage, sa femme n'a pas encore enfanté.

La séquence d'objets qui a nourri un discours ininterrompu, de près de trois heures, est la suivante:

mbila (sépulture) ⟶ *cikunza* (masque) ⟶ *sundji* (femme) ⟶ *njia* (chemin) ⟶ *liji* (parole) ⟶ *lukanu* (bracelet) ⟶ *citewa* (feu) ⟶ *citanga* (l'ancêtre primordial)... ⟶ *mphoko* (couteau) ⟶ *cihungu* («coeur» de maïs) ⟶ *toto* (la rancune) ⟶ *citanga* ⟶ *musau* (oreiller) ⟶ *cota* (club des hommes) ⟶ *lukanu* ⟶ *musala* et *musese* (des plantes médicinales)... ⟶ *ngoji* (ceinture).

C) — Récit de Hamumona et Mwafima: divination pour une femme malade (Dundo, 27/9/1974)

a) — Le texte*

1. Intervention de Hamumona (Photos 53-55)

Mutwa-pwyié te imbari te mu meya
tuli kuli caba cindji.
Kumane! Wo!
Twa vuluka mashina ja ngombo
twa vuluka iéna Muhunga wali
hunga prenge nyi Kamwari.
Cocen!
Wafa hamba wasala munze yeu mutu
nyenga-nyiana.
Mwanangana auze muka Mwanangana
kalamba Sacombo kumane! Eh!
Kumane! Wo!

Autrefois les Blancs sont venus par la mer (l'eau)
et avec eux ils ont apporté beaucoup de nou-
velles choses, c'est vrai ou pas vrai?
Il faut se souvenir aussi des
maîtres de *ngombo*. Nous souviendrons-nous
de vous Muhunga (1) qui avez joué (2)
dans la nuit avec *kamwari* (3)?
C'est vrai!
Celui qui est mort, c'est celui qui devient *hamba*
Celui que reste vivant c'est la personne,
celle qui sera triste (4).

(*) A la demande de Mwafima nous nous sommes éloignés de la séance; nous n'avons donc pas observé les objets-points de divination, malgré que le texte ait été enregistré sur bande magnétique.

(1) Muhunga, nom d'un ancêtre devin, de grande renommée.

(2) Jeu de mots qui exploite l'analogie sémantique des mots *hunga* (bouger, agiter, basculer) et *wali hunga* (faire l'amour) avec allusion aux mouvements du corps dont la fille fait l'apprentissage lors de l'initiation féminine, *ukule*).

(3) *Hamba kamwari,* la Vénus des Cokwe.

(4) Analogie entre la mort et l'impuissance sexuelle.

Voici un chef pour écouter.
Voici notre maître ([1]).
C'es vrai! C'est comme ça!

Ngombo itango kakuka inaka
sulaho cipoza.
Ngwa-mbulwile kama mbunge
yami yakole?
Manyinga a sala ku mikula nyi
mikhumbi ia kole?
Hula cishika ca kole nyina
ha pemba ngutale.
Tangu nyoka kapema tuku-tale,
kanda utwaha luhenge.

La première divination (méthode) est *kakuka*
et après vient *cipoza* ([2]).
Raconte-moi là dans le coeur:
Comment allez-vous?
En bonne santé?
Le sang est sur *mukula* et *mukhumbi* ([3]).
Je demande au panier divinatoire
si vous êtes bien et s'il
se manifeste avec *pemba* pour vous voir!

Wana yeu mupa luhenge, luhenge,
wa hengela kunzwó nyi wa hengela
kuri yami mwene.
Lu-henge kwe kunzwó meza kakatuka.
Ha lapwila ngwa-mbulwile kapema
muhunga nyi yuma yakupalika
yeswe Muhunga kumu ngwa-mbulwila Muhunga
tangu-nyoka kapema tutaleko
Maliya Hô! Hô! Hô!
Tukula!

([1]) Depuis le décès de son oncle (le 19/9/1974) le devin Mwafima a pris sa place dans le village de Sacombo dont il porte aussi le nom à partir de ce moment.
([2]) Ancienne désignation du *ngombo ya cisuka.*
([3]) Voir p. 394.

Alors (dans ce cas) vous êtes bien
et il n'y a pas de déviation (de la bonne route ([1]).
Pourtant il n'est pas droit (il est tortueux);
le mal se manifeste dans 'a maison
ou bien dans le corps?
Il s'est manifesté dans ma maison!
Maintenant raconte-moi Muhunga,
ce qui ne va pas et tout le rest qui est arrivé,
tu vas tout raconter Muhunga
et aussi la bonne route pour tout voir.
Maliya ([2])!
Hô... Hô... Hô...

Kanda tukapwa nyi kuri toka
tangwa nyi-kukombelela ngwami cocen.
Ya kwetwa kadji kana ymanyina
twa manawa ho we cocen.
Haria pwiyla nguna-kuhula nawa
kuze kucindongo nawcikanga
kalyamba hapwa iya ineza kukuno
nguna zange kukuhula, hapwila
nguna zange kuhula mbunge yami.
Ya kole?! Manyinga a sala
ku mukula nyi mukumbi.

Affirme-toi!
Et ne laisse pas passer le moment!
et le prix de ta divination!
Tout le monde attend (la réponse)
et ça depuis longtemps.
Il faut encore attendre, n'est-ce pas?
C'est vrai!
Maintenant je te demande
encore une fois:
Là-bas, dans le village de kalyamba
qu'est-ce qui s'est passé ([3])?

([1]) Analogie entre bonne santé et route droite.
([2]) Appel au *ngombo maliya* toujours présent à côté du panier de Mwafima.
([3]) Autrefois ce village s'appelait Samanyanga et maintenant Sacindongo.

C'est ce que je veux savoir,
je veux le savoir dans mon coeur.
C'est bien?
À Manyanga le sang
a été répandu sur *mukula* et *mukhumbi*!

Wa na pemba kulutwe yeu mutu-tangunyoka
kapema, twa-mbulwile tutale lenga!
A cimeneka tata mwanangana au!
Tahi nyi mukwetu auze-muka
twa-mbulwile kapema!
Tangunyoka ungulweze mwanangana
Sacombo wariá wanwe tukula
kapema ungulweze, tukula
kapema tuta-leko cocen.

Il s'est manifesté en avant dans la *pemba!*
Alors, là-bas on va bien,
Raconte pour que nous voyons! Viens!
Dis bonjour à notre père,
le maître-devin,
mon ami qui est présent ici,
raconte bien et que tout soit exact!
En avant, parle pour que je dise,
et vous, maître Sacombo,
avez-vous bien mangé, bien bu?
Dites- moi: tout va bien?
En avant comme il faut!
C'est vrai!

Ngombo nyiétu arize tangwa
hapwa Samahici.
Hymáia akatoke mu Ngangela
Yaya! Yaya!
Ami ce nahula ngwami ngwo
tata wa tusanyika ngwo éze
a tutahile kama.
Cikuma cika ngwo ca muno,
mucihunda nyi camwiambo!
Yaya! Yaya!

Le *ngombo* est à nous!
Ce jour-là, où vous avez quitté Samaici,
vous étiez en route vers l'Est ([1]).
— Oui! Oui!
— À moi-même je demande,
et aussi au père (aîné) qui nous a appelé
et qui est venu pour deviner,
quelle est la raison de sa démarche,
qu'est-ce qui l'a fait venir (pour deviner),
si la cause (de la consultation) vient
du village ou plutôt de la brousse.
— Oui! Oui!

Ngwe mucihunda ngwó, mucihunda
ngwó nahula ngwambe ngwami
mucihunda pembe watwa-mamo,
kasumbi watwa-mamo nyi kawa
watwa-mamo.
Wato ka kame, yaya, yaya.
Ngwo hi cocoko, yaya, yaya
Ngwo hi cocoko, yaya, yaya
Kunzwó rie tu manga kunzwó
rie tu twama a tata nyi a mama.
Ngwo mwanetu yaya, yaya.

— Il me semble que c'est du village,
on dit que c'est du village,
dans le village habitent la chèvre,
la poule et le chien,
est-ce qu'il en a perdu?
— Oui! Oui!
— Mais il dit non!
— Oui! Oui!
— C'est dans la maison,
en fait c'est dans la maison
où habitent père et la mère
et aussi notre enfant!
— Oui! Oui!

([1]) Ngangela/Lwanda: désignation cokwe pour est/ouest.

Ngwé ipupu kuri a mama kunzwó
riétu male, kunzwo ria tata,
kwekuze mwanji mu kwiza keza maka,
tata himeza nyi kuri thia,
yaya, yaya.
Yami mba cecize mungwiza kahula
kunzwó ria tata.
Ngwenyi ipupu mala ipupu yina
twama nyi ize mwienda ishimo
ngwo, yaya, yaya.
Ishimo ize mutwiza kahula ngwami.
Ishimo iakufa nyi yakumona
ngwenyi na mona nye meso
ngunahula cishimo ca lemena kuri a mama
nyi kuri yena mwene.
Na-monanga, yaya, yaya
Ngwo yami mwene na cimonanga
nyi meso jami!
Keshika wambanga ngwé mangwié
ku ngombo akangutabie yaya, yaya.

— Il y a de l'ombre (*cipupu*) (1)
chez les mères de notre parenté
dans la parenté du père,
c'est là qu'il y a des problèmes!
Le père vient pour deviner.
— Oui! Oui!
— C'est ainsi que je demande,
c'est vraiment chez le père
qu'on trouve *mahamba*?
C'est vraiment ça
ce qui vous inquiète?
C'est ça qui dérange votre pensée?
— Oui! Oui!
— C'est votre pensée que je veux savoir,
si elle concerne une personne
qui est morte

(1) *Cipupu*, qu'on traduit fréquemment par «ombre» ou «miracle», signifie une catégorie particulière d'esprits mauvais qui s'introduisent dans la vie des personnes provoquant l'occurrence de phénomènes étranges.

ou si c'est plutôt quelque chose de mauvais.
Je demande votre pensée,
à propos de ce qui doit se manifester (sortir)
pour savoir si c'est du côté
des mères ou de son propre côté.
— Oui! Oui!
— C'est sur moi-même, c'est ce
que mes yeux ont vérifié,
j'ai dit: je vais chercher
ngombo pour deviner.
— Oui! Oui!

Ipupu ku muhela mala
Ipupu ku muhela mala ye yakanga
ku muhela akwamba twimoneka,
twimoneka yitumbo ngwo.
Oh! isako yia Oh! isako nganga
nyi atu a pema nganga ana ambala
cikuma kuci cenda yitumbo ya
kusa muhela, muhela wa tata
keshika ca kushimanga ngwo
mangwuiyé akangu-tahie
Coco ana twama, coco ana twama
ayo ma zanga nyi kuiya kwikwo
kwikwo kulena kwo mutwiza
kwiza ytumbo ku mujimba ya tata

— Les ombres (*ipupu*) se manifestent sur le lit,
des choses que je vois sur le lit
sans que je sache pourquoi.
Et ça revient fréquemment!
Des remèdes!
Oh! *Hamba* qui est là!
Qui a mis les remèdes?
Est-ce que c'est un sorcier ou une personne
bien intentionnée?
Qu'y a-t-il à reprocher?
Comment va-t-elle (la personne suspecte)?
Un remède mortel sur le lit,
sur le lit du père!
C'est ainsi que vous êtes étonné!

Et tout de suite vous avez cherchée le devin?
C'est exactement comme ça.
Quelques-uns voulaient aller ailleurs
pour chercher des remèdes
pour soigner le corps du père!

2. Intervention de Mwafima (Photos 56-58; 59-67)*.

Cecikumaco cina kamushima
mba ika nakatu-kawia yatwe
Cocen, yaye, yaya.
Oh! Hen! yena halapwiya ika
mutu kutahia mujimba wami cishi
ku-wiva cipema yena kuci mutu
kutahia cikorió muneha.
Nyami na ymona twe yako kari,
tukutale, tukutale
Zuza! — Zuza!
Kwa-mwenekwe — kwa-mwenekwe
Na ikola kana kalyata
mumutenji wemba — wemba.

C'est ça qui l'a étonné
et ainsi il s'est mis en route!
C'est vrai!
— Oui! Oui!
— Oh! Voilà! Qu'est-ce qu'on peut
deviner pour vous?
Le corps n'est pas bien;
Comment deviner?
Tu vas apporter une gratification (1)!
Moi j'ai vu aussi!
Encore une fois pour que l'on voit (2)!
Bouge! Bouge (3)!

(*) Une partie de cette illustration photographique (Photos 59-67) concerne une autre séance de Mwafima.

(1) *Cikorio* signifie soit «alembamento» (prix de fiancée) soit n'importe quelle gratification, comme par exemple, un bracelet ou un autre objet quelconque.

(2) Référence au travail double du *ngombo*. Mwafima demande à son *ngombo* encore une fois ce que celui de Hamumona a déjà manifesté.

(3) Expression utilisée surtout pour les liquides; chaque fois qu'on secoue le *ngombo* l'information «coule» pour le devin.

Tu n'as pas vu?
Naikola a marché sur l'ancien loca' ([1]).
C'est vrai, c'est vrai!

Yami cishi mulonga uri nyi mulonga aujá
mumutenje wambala ana kalyata
— nyi mutenje uze wa yatwe twa
kusweka kwimbo
— Mundji mutenje wa imbari ana
gisangisa.
Nyi wenauo mwiza kamona cipupu!
Zuza! — Zuza!
Mutenje wa yami, kacokwe, mutenje
wambala, wa kupandu kulu
Hi-mau riata, a-pandu kièmo
Hi-mamonamo, a-pandu kièmo
cuma cambala a-pandu kièmo
cenaco a-pandu kièmo
ca mukola. Zuza zuza un-kutale.
Vula.
Hi! Hi... Hé... Hé... Hé... Hé...
Amo yami, iena naikola hi wa
ciata mu mutunje
mutene wa kuta citumbo cipema,
cino ni vumbi mwemuze mu
kalyata éna mama naikola
mwemuze wa kuciza unabu yoze
kaciki tangwa ria kangoloshi,
Muri kunzunguzu-mwina, yoze kaciki,
mujimba kuta ika lume nyi molu
hi mu kabomba nenyi kaciki
ma tutu minya, lume nyi moko ma
tutuminya yena mutu umwika ce
cishika, ye nyima wemba-wemba

C'est pas ma faute,
Elle a été dans le camp des autres,
Le nôtre est bien caché du village,
parfois elle marche aussi

([1]) Endroit où s'est déroulé le rituel d'initiation des jeunes *(mukanda)* ou bien celui des hommes *(mungonge)*.

sur le campement cokwe;
celui de notre village,
il est clairement indiqué!
Quand elle passait par là
elle a marché dessus,
c'est ainsi que tout est arrivé
c'est vraiment ça!
Bouge! Bouge!
Saute aux yeux de tous.
Hi... Hi... Hé... Hé... Hé... Hé...
C'est comme ça que je pense.
Vous, Naikola, vous avez marché
sur le campement,
le campement avait des remèdes dangereux,
et c'est pour ça que la mère Naikola
est malade,
à la nuit tombante elle commença à trembler,
elle s'est couchée tremblante
et quand elle eût dormi avec lui,
son corps tremblait,
les mains et les pieds étaient froids.
Vous êtes une personne.
Vous avez attrapé le froid.
C'est vrai! C'est vrai!

Coco a kwambulula
nyi wz muthwe nyi ku muthwe,
kakulota nyi é akishi mukishi au atarie
mwenyi a wo hanafu, wemba-wemba.
Ha sala pinga, engwame unyingika coco,
unyingika zundula, unkutale
wa mbala zundula, unkutale
Zuza!
Engwame! Zuza!

C'est comme ça que je dis.
C'est dans la tête,
dans la tête qu'elle a des rêves,
des rêves avec des masques,
des masques qu'elle a vus elle-même
mais dont le maître (danseur)
est mort! C'est vrai!
Il (le maître) a été remplacé

par un autre!
C'est vrai!
Ainsi vous savez qu'elle a marché
sur un campement étranger.
En avant pour qu'on voit!
Bouge comme il faut!

Yena uri Naikola mba ikuci muturinga
hari yena Naikola wa ria
cié mu mutenje yako uka tunge
mukishi citamba muka tunga
mukishi awo muka muzanga mabwa
mufu aye katwama acitamba wina wa
jimbó, wa wé de sanga kula wina
engwame kwe ku wina wa jimbo ako
kwe mukanda citumbo, citumbo ha we
mwaji ce mukanda mwiza kakoka naco,
mwiza uka mukose naco wemba!

Vous, Naikola! On va s'arranger
ensemble pour savoir comment s'en sortir!
Naikola a marché sur le campement!
Alors elle va trouver un masque,
un masque qu'elle va honorer
sur l'autel (1);
ce masque qu'elle doit préparer
restera à la place
du mort sur l'autel;
et auprès du fourmilier
elle va préparer des remèdes,
remèdes de la *mukanda* (circoncision)
des remèdes avec *mwaji* (2),
des remèdes pour se laver avec!
En avant!

Nyi mwana kasumbi wa mu rionda,
nyi mwe mukishi wa twala, nyi wina
wa jimbo mama Naikola kupume Naikola,
hi yè gia hi meza kucihunda,

---

(1) *Citamba,* qu'on traduit par autel, est en réalité, une petite construction aménagée près de la maison dans laquelle on vénère les masques et d'autres objets de culte.

(2) *Mwaji* c'est la plante utilisée autrefois pour l'épreuve judiciaire.

mama Naikola aci induka ukutale,
wemba waci kose ca tome mawtale,
cize hatoma mawtale cize hatoma
Vula! Lenga!
Kwa mwenekwe cishi kwamba kari
Putu! Walwa!
Hi! Hi!... Hé... Hé... Hé... Hé...

Quand elle apportera le masque (sur l'autre)
et le poussin auprès du trou (du fourmilier) (1)
la mère Naikola va se laver aussi
et alors Naikola retournera dans le village.
Viens pour qu'on voit! En avant!
Chante! La purification la fera blanchir.
On va voir comment elle est propre!
Viens! Bouge!
C'est vrai, j'ai vu. Je ne veux pas le répéter.
C'est comme ça! Du vin (2)!
Hi... Hi... Hé... Hé... Hé... Hé...

Ukaia ha mwaka Eh! mukanda
ukaia mu mutenji mwe mumu kandamo
kufio, kufio muka kolako
mutondo mu fio, au mwaka au mutondo
akulamba njimbo wa fia shiri,
engwame comuna, mukishi.
Nangikelume, citamba wa tunga
hema-twama, mumu kupula nyé
mangundji nyi we wa rio
nyi mwe mukishi, nyi mwe mufu,
yena kuci kelume mwana kasumbi,
he ngiá kwenyi kuse kwina, mama
Naikola swa kuse kucihunda wa
hinduka kumeza kafa nawa, wemba
Tweia!

Le mois (saison) prochain elle va chercher
le remède dans le *fio* (3)!

---

(1) Le trou du fourmilier peut éventuellement être remplacé par celui d'une termitière.

(2) *Walwa,* désignation vulgaire pour n'importe quel type de boisson alcoolique.

(3) *Fio,* l'endroit où les initiés sont opérés, au moins le chef des initiés, *tumba-kambungu.*

Elle va couper dans l'arbre qui est
dans le campement, et ajouter
le fruit *mwaka* (1) de *muthongo;*
c'est à cause de ce morceau de bois
qu'elle a touché avec sa hache
que sa maladie est venue; pourtant
elle allait très bien!
Elle préparera le masque et
aussi l'autel pour le mettre dessus;
seulement après elle préparera les autres
bois (remèdes) et alors elle apportera
avec elle le mort (masque)
avec le poussin.
La mère Naikola entrera
dans le trou (du fourmilier)
et ensuite elle retournera au village;
elle sera bien et n'aura plus de maladie.
C'est vrai! Viens! Viens!

Nkutale, mautale, cambièmo yami
mutu dumbwami Samba unabemo wemba
tala muthwe Samba kapema!
Zuza! Kwamwenekwe! Kwamwenekwe
te moko-moko a kusele manzano
a washi, wemba!
Putu! Walwa!
— Hi... hi... Hé... Hé... Hé... Hé...

J'ai parlé pour savoir mais c'est
ma soeur Samba qui par'e (par moi) (2).
Oui! C'est vrai!
Regarde la tête de Samba!
En avant! Bien!
Tu n'as pas vu comme j'ai dit certes?
C'est pas par hasard qu'ils sont venus chez moi!
Oui! C'est exact! Du vin!
Hi... Hi... Hé... Hé... Hé... Hé...

---

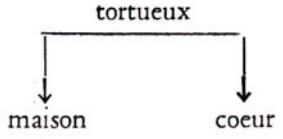
(1) *Mwaka,* fruit devenu *kaphele* du panier, voir p. 375.

(2) Samba, soeur de Mwafima, parce que c'est son esprit qui est dans le panier. En effet Samba avait été possédée par Ngombo, mais c'est Mwafima qui est devenu devin.

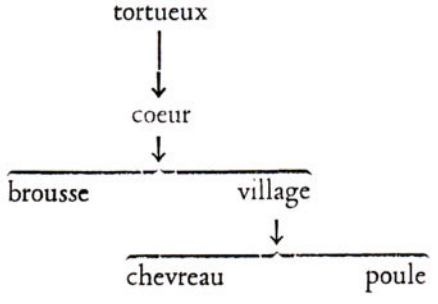
b — Analyse du texte

1. La divination (séance) faite par deux devins doit être quelque chose d'extrêmement rare, et si ça arrive comme dans ce cas, c'est plutôt en raison de circonstances fortuites que d'une demande explicite des clients. Dans ce cas, Rikenga (notre informateur) avait demandé à Hamumona une consultation à cause des interminables maladies de sa femme. Le jour de la séance, Mwafima était occasionnellement aussi à Dundo. L'initiative de Hamumona de demander la collaboration de Mwafima nous semble plutôt une démarche qui prend en compte le prestige de Mwafima. En fait, Hamumona prend la parole mais à partir d'un certain moment il passe le mot à Mwafima, qui secouant son propre panier, continue la séance jusqu'à la fin, prenant la responsabilité du diagnostic final.

2. Point de départ: le devin joue sur le duet *hamba*/personne comme première hypothèse à essayer; en plus il oppose ce qui est bien à ce qui est tortueux; ce qui ouvre le chemin et ce qui le fait se boucher (référence à la sorcellerie). Le domaine du tortueux peut s'observer soit par rapport à la famille soit par rapport au coeur (imagination):



3. Premier niveau des symptômes: le mal (du coeur) peut avoir comme provenance soit le village soit la brousse; dans le premier cas on a normalement une affaire de voisinage:



4. Deuxième niveau des symptômes: il y a un phénomène étrange (*cipupu*) dans la maison du père. Il faut déterminer au moins quelques points de repère pour ce phénomène étrange:

cipupu
↓
bouge — ne bouge pas
↓
vivant — mort

5. Retour sur le premier critère objectif/subjectif:

Phénomène étrange *(cipupu)*
↓
vu par les yeux — vu dans le coeur
↓
un remède sur le lit

6. Retour sur le point de départ:

remède étrange venu de:
↓
sorcier — personne bien intentionnée.

«Ça fait penser et voi'à pourquoi toi (client) tu es venu chercher le devin».

7. Mwafima reprend l'analyse: il le fait exactement au point où Hamumona l'a laissée. On a mis quelque chose dans le lit de Rikenga. Celui-ci ne peut pas dormir.

8. La réflexion est déjà avancée. Dans l'inquiétude de Rikenga, Mwafima voit aussi l'état de sa femme Naikola. Elle a rompu un interdit grave: elle a marché sur le campement de la *mukanda*; c'est à cause de celà qu'elle est malade. C'est le courroux d'un ancien danseur de masque qui se manifeste; les symptômes montrent l'évidence: état fiévreux, froideur, des tremblements du corps, des cauchemars où apparait un masque!

9. Traitement: il faut apaiser l'esprit en construisant un autel et en fabriquant un masque, qu'on mettra sur l'autel, en faveur de l'ancien danseur dont l'esprit est mécontent. Pour se libérer de la maladie Naikola devra la rejeter dans le trou ouvert par le fourmilier. Si le trou du *njimbo* (fourmilier) manque, la construction trouée d'une termitière peut le remplacer. De toute façon le petit sanctuaire érigé en l'honneur du *mukishi* devra être protégé comme dans la *mukanda*.

1.4 — Conclusion

Dans la société cokwe tout devin qui doit se soumettre à un rituel d'initiation, tel que le praticien du *ngombo ya cisuka*, joue un rôle important dans la société traditionnelle. Même si pendant la situation coloniale certains aspects de l'activité du devin (comme d'ai leurs de toute la société) ont été «gelés», les observations sur le terrain montrent clairement d'un côté l'actualité de la technique divinatoire *ngombo ya cisuka* et d'un autre côté le prestige de l'expert qui manipule les objets du panier.

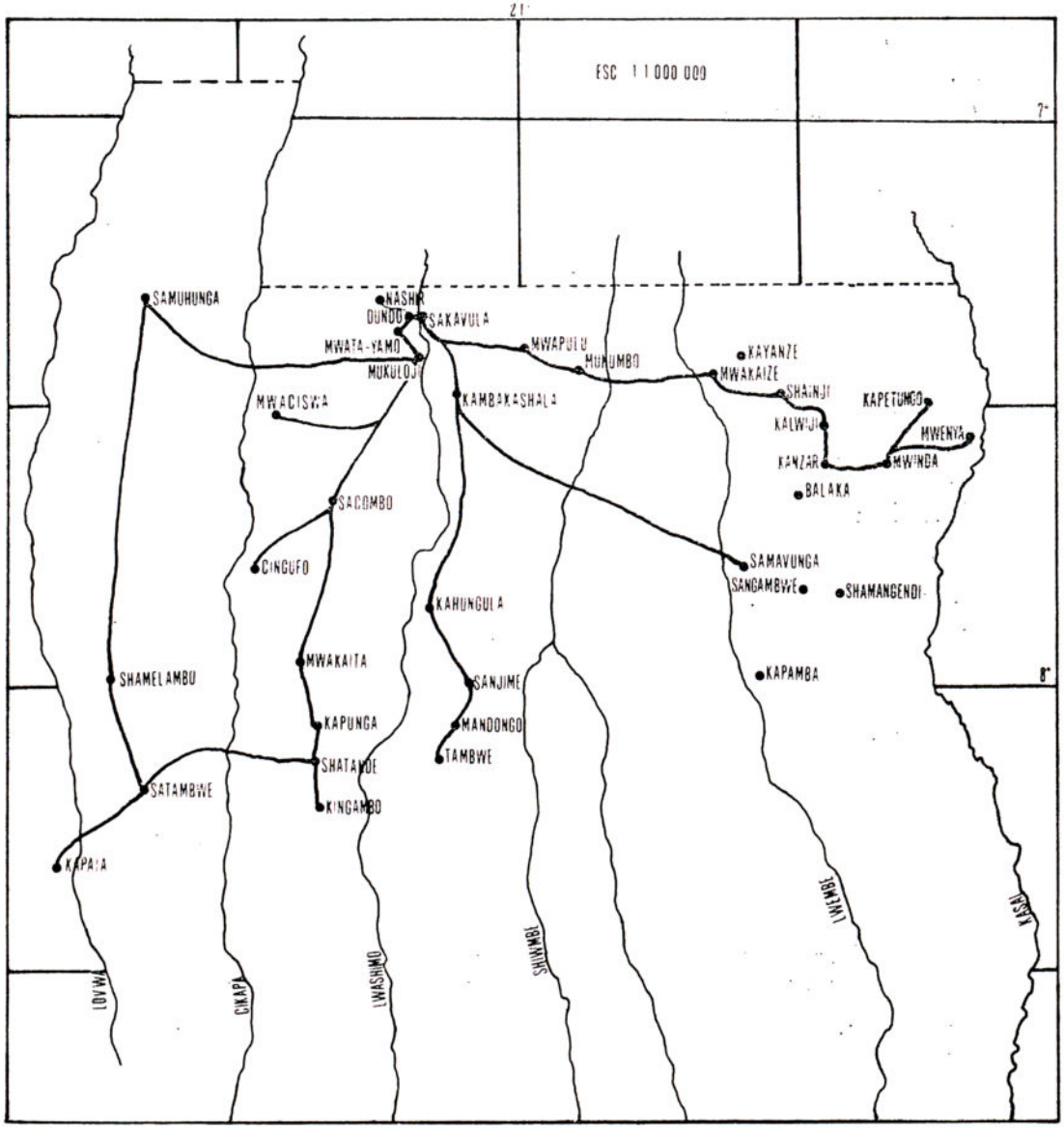
Son statut particulier lui est accordé à partir du rituel d'initiation moyennant lequel il reprend l'activité d'un ancien devin. Il devient aussi un agent privilégié du savoir traditionnel à côté du chef du village avec qui il a beaucoup d'interdits en commun surtout d'ordre alimentaire et sexuel. D'ailleurs, aussi en ce qui concerne les funérailles et le mode d'enterrement, le chef et le devin se rapprochent. Tous ces détails soulèvent le problème de l'organisation du pouvoir traditionnel et du rôle que le devin doit y remplir; problème très important dans le contexte de la société traditionnelle mais qui déborde l'objectif de cette étude.

Des différents types de techniques divinatoires connues chez les Cokwe ou chez des ethnies voisines sous la désignation commune *ngombo,* on peut déduire l'importance de cette catégorie dans la tradition cokwe et en même temps on vérifie son énorme dynamisme, étant données les nombreuses techniques inventées et décrites jusqu'à présent. Le terme *ngombo* porte en soi toute une tradition de savoir mnémotechnique qui au cours des circonstances a pris les formes les plus diverses, se limitant aujourd'hui presque exclusivement à la technique de l'image (miroir: *ngombo ya maliya*) ou à la «lecture» des symboles divinatoires (*ngombo ya cisuka*).

Il ne reste aucun doute, ni pour les Cokwe ni pour nous, que la technique *ngombo ya cisuka* que nous aborderons avec plus de détails dans le prochain chapitre, même si elle a été affectée par la situation coloniale, continue à être un recours permanent dont les Cokwe usent pour résoudre leurs problèmes et pour réduire leurs antagonismes. Aujourd'hui, terminées les limitations d'ordre politique, les devins continuent à jouer un rôle, maintenant à découvert, non négligeable dans l'évolution des sociétés villageoises.

En admettant que le devin sera encore pour longtemps un élément important du dualisme qui caractérise les sociétés africaines actuelles, le plus important est sans doute d'étudier dans tous les détails son activité et ses techniques.

L'analyse détaillée du contenu de son panier est sans doute le pas le plus difficile mais aussi le plus important pour comprendre les grandes lignes d'un savoir qui s'est organisé autour d'un nombre limité d'objets divers qui renvoient aux différents domaines du savoir, et qui concernent particulièrement le domaine du culte (figurines-miniatures des *mahamba*), le domaine de la médicine traditionnelle (fruits, feuilles et plantes présentés dans le panier), et l'étude du comportement des animaux en tant qu'indicateurs de a vie des hommes en société.



Carte 1

Itinéraire du travail sur le terrain

2. LE CONTENU DU PANIER DIVINATOIRE

2.0. — DOCUMENTATION MUSÉOGRAPHIQUE

Outre le travail sur le terrain où nous avons observé le panier divinatoire dans son milieu et son utilisation, un certain nombre de collections ethnographiques ont été observées. L'importance de cette documentation est surtout la dimension dans l'espace et dans le temps qu'elle peut apporter à nos observations sur le terrain. En fait les paniers récoltés depuis longtemps constituent des documents importants sur le contenu du panier à certains moments et en des régions déterminées.

La documentation muséographique observée dans ces collections n'est certainement pas exhaustive, mais en ce qui concerne cet objet ethnographique au moins les collections les plus significatives sont mentionnées ici. À notre connaissance, la plus grande est sans doute celle du Musée de Dundo, qui a fourni la plupart des documents photographiques. En ce qui concerne la qualité et l'ancienneté des figurines anthropomorphes il faut noter surtout la collection des paniers divinatoires du Musée d'Ethnographie de Neuchâtel. Dans la plupart de toutes ces collections il y a des paniers incomplets, parce que les récolteurs étant attirés surtout par certains objets, rejetaient facilement ou sous-estimaient ceux qui n'étaient pas «intéressants»; cette lacune est assez fréquente surtout en ce qui concerne les objets de nature animale ou végétale. Parfois on a mélangé les figurines et d'autres objets manufacturés de deux ou plusieurs ensembles dans le même panier, ce qui représente une difficulté supplémentaire pour l'analyse des objets du panier.

Un minimum d'information sur chacune des collections peut nous aider à éclaircir les problèmes que soulève l'étude du contenu du *ngombo*.

2.0.1 — Musée de Dundo

Enregistrement	*Localité*	*Année*	*Nombre d'objets*
M. 1234	Lovwa	1959	—
M. 44	Fortuna (Citato)	1946	68

Enregistrement	*Localité*	*Année*	*Nombre d'objets*
M. 883	Mwanzanza (Cilwaji)	1957	56
M. 819	Mwacondo (Kapaia)	1957	80
M. 46	Citato	1940	—
M. 745	Samilambo (Kapaia)	1956	39
M. 1098	Mwamushiko (Kalwango)	1958	73
M. 1233	Mukuloji	1968	—
M. 43	Citato	1946	56
M. 47	Kanzar	1936	84
M. 42	Fortuna (Citato)	1938	63
M. 23	Citato	1945	60
M. 24	Citato	1945	53
M. 1237	Mukuloji	1968	56
M. 886	Civunda (Cilwaji)	1957	61
M. 1097	Cinyama (Sambo)	1958	80
M. 1165	Kajima (Sombo)	1958	88
M. 884	Kamizenze (Cilwaji)	1957	21
M. 22	Saconga (Sombo)	1938	70
M. 1173	Kamakasa (Sombo)	1963	33
M. 830	Kamukalenge (Lovwa)	1957	—
M. 627	Kanzar	1940	—
M. 50	Kapaia	?	—
M. 21	Cikomba (Citato)	1938	63

Enregistrement	*Localité*	*Année*	*Nombre d'objets*
M. 741	Sangongo (Kapaia)	1956	60
M. 765	Kahungula	1956	—
M. 834	Sakajikula (Kapaia)	1957	70
M. 25	Kanzar	1936	63
M. 885	Murieji	1957	101
M. 963	Mwinda (Kanzar)	1957	77
M. 882	Cilwaji	1957	100
M. 48	Kambulo	1938	—
M. 20	Kalundungo (Kamisombo)	1938	98
M. 45	Kalundungo (Kamisombo)	1938	87
M. 1232	Kahala	1968	—
			Moyenne: 67

La collection de paniers divinatoires du Musée de Dundo (Angola) (Photo 68), la plus riche que nous ayons observée, contient trente-cinq ensembles, la plupart en bon état de conservation, bien que quelques exemplaires soient vides, et que dans d'autres l'hétérogénéité des pièces soit bien évidente. Dans ces trente-cinq ensemb'es (dont nous avons obtenu la plupart de la documentation photographique de cette étude) on vérifie, en ce qui concerne le nombre d'objets symboliques, une certaine oscillation, avec des valeurs moyennes de 67 pièces. L'ensemble le plus réduit (21 pièces) est sans doute une mutilation par rapport à la collection initiale et les ensembles les plus riches (M. 885 avec 101 pièces et M. 882 avec 100 pièces) présentent beaucoup d'objets répétés, surtout certaines pièces d'origine animale (les sabots d'animaux de chasse par exemple). Nous pouvons donc accepter la valeur moyenne de cet important échantillon comme expression d'une valeur très proche du contenu réel de la majorité des paniers que nous avons observés chez les devins eux-mêmes.

2.0.2 — Musée d'Ethnographie (Neuchâtel)

Le Musée d'Ethnographie de Neuchâtel a une très riche collection de paniers de divination (Photos 69-76). Des quatorze que nous avons observés, huit étaient construits exclusivement en vannerie, quatre en vannerie latérale s'appuyant sur un fond en ca'ebasse, et deux dont la partie supérieure était en vannerie et le fond en cuir. Des contenus des ensembles observés voici les références:

Enregistrement	*Localité*	*Année*	*Nombre d'objets*
III. c. 6279	Kubango	1933	24
III. c. 6238	Hwambo	1933	80
III. c. 7371	«Rhodésie du nord»	1941	—
III. c. 6280	Kubango	1933	25
III. c. 6281	—	—	46
III. c. 6282	Kubango	—	84
III. c. 6284	Kubango	—	60
III. c. 6285	Kubango	—	42
III. c. 6286	—	—	—
III. c. 6287	«Rhodésie du nord»	1941	—
			Moyenne: 52

La valeur moyenne en nombre de pièces par *ngombo* — cinquante deux — est assez inférieure à celle du musée de Dundo. C'est d'abord une conséquence de la distortion introduite par les ensembles III. c. 6279 et III. c. 6280 dans lesquels, de toute évidence, le récolteur a gardé seulement les pièces qu'il croyait valables. Même en ce qui concerne certains des autres paniers, il est assez douteux qu'on ait conservé tous les objets.

Cette collection de paniers divinatoires est particulièrement importante par la qualité et la variété des figurines anthropomorphes, dont certaines ne sont plus repérables chez les Cokwe ni probab'ement ailleurs. L'idée de Delachaux d'établir une approche comparative concernant les figurines du même type a fourni des séries comparatives intéressantes pour l'étude (Delachaux, 1946), mais ce travail a été conduit avec certains inconvénients du point de vue mu-

séographique. On a isolé les figurines anthropomorphes de leurs ensembles respectifs, ce qui signifie toujours une certaine mutilation du panier en tant qu'ensemble ethnographique qui a une signification propre.

2.0.3 — Musée d'Ethnologie (Lisbonne)

Enregistrement	*Localité*	*Année*	*Nombre d'objets*
A. B. 486	Kakolo	1963	66
A. B. 909	Sacombo	1963	113
A. G. 519	Lumeji	1965	64
A. E. 623	—	—	57
A. M. 100	—	—	47
A. M. 005	Shamelambo (Kapaia)	1968	61
A. M. 137	Kanzar	1967	81
			Moyenne: 70

Collection relativement récente (paniers récoltés entre 1963-1968) et dont les contenus sont en règle générale assez comp'ets (Photo 77); c'est une bonne collection, bien conservée et assez significative des régions des Cokwe par la provenance assez diversifiée des *ngombo,* depuis le Dundo jusqu'à Lumeji. La plupart de ces paniers sont accompagnés d'un minimum d'information sur le contenu, l'utilisation, l'endroit de la récolte et la désignation locale, et d'une petite description des principaux objets symboliques. La valeur moyenne (70 pièces par panier) est la plus proche de la moyenne observée dans les paniers encore utilisés par les devins.

2.0.4 — Musée et Laboratoire d'Anthropologie (Coimbra)

Enregistrement	*Localité*	*Année*	*Nombre d'objets*
1186	Saurimo	1927	24
1187	Saurimo	1927	33

Ces deux ensembles (Photos 78-79), assez incomplets, ont été récoltés en plein pays cokwe (Saurimo) par une mission botanique présidée par le botaniste Carrisso (1927) qui a observé dans les documents accompagnants la collection:

«*gombo* (cesto) contendo várias peças *(tupele)*. O feiticeiro *(quimbanda)* agita o cesto, misturando as peças, e conforme a posicão que elas ocupam e conforme as que ficam por cima, responde à consulta. Região de Saurimo». (Dossier Missão Botânica Dr. Carrisso, 1927, Museu e Laboratório Antropológico, Univ. Coimbra).

Dans cette information qui accompagne les objets récoltés, le botaniste Carrisso, qui confondait sorcier et devin, et nommait celui-ci avec un terme originaire des Ovimbundu *(quimbanda)*, explique de façon succincte l'essentiel de la technique du *ngombo:* «le devin répond aux questions formulées par les clients d'après la position des objets qui s'appellent «*tupele*» *(tuphele)*, qui viennent au-dessus du panier».

2.0.5 — Musée Royal de l'Afrique Centrale (Tervuren)

Enregistrement	*Localité*	*Année*	*Nombre d'objets*
35.807	Luashi (Shaba)	1934	24
35.648	Malonga (Shaba)	1934	41
37.119	Kahemba	1934	122
34.534	Sandoa	1932	119
36.400	Kabwe (Bena-Mai)	1936	13
36.398	Kabwe (Bena-Mai)	1936	6
36.399	Kabwe (Bena-Mai)	1936	6

La collection de paniers divinatoires du Musée Royal de l'Afrique Centrale traduit plus que toute autre le fait déjà signalé que souvent les récolteurs s'intéressent uniquement à certaines pièces du panier et en particulier aux figurines anthropomorphes (Photo 80). C'est ainsi que la plupart des paniers présentent seulement une partie de leur contenu. En ce qui concerne les deux paniers dont le contenu dépasse de loin les moyennes observées (122, 119) ils représentent certainement deux ou plusieurs ensembles mélangés.

2.0.6 — Musée de l'Homme (Paris)

C'est un seul panier divinatoire avec trente-deux objets symboliques, provenant de la région des Ngangela, lors de la mission Rohan-Chabot (1912-1914) en Angola. Cet ensemble (Photo 81), classé comme «nécessaire au sorcier dans une corbeille, fond calebasse avec matériel» est décrit en détail:

> «Corbeille, fond en calebasse, contient 2 peaux d'animaux non tannées, 1 paire de ciseaux européenne, 4 personnages sculptés en bois, 2 griffes d'animal, 4 fruits, 1 morceau de fer en forme de croissant, 1 partie supérieure de bec d'oiseau, 1 carpe et métacarpe d'animal, 1 dent, 1 humérus de petit animal, 1 sabot de petit artiodactyle, 1 corne d'animal, 2 anneaux en métal, 1 fragment de racine, 1 morceau de fer brut, 2 fragments de vannerie, 1 disque en métal perforé, 1 morceau de corne percé de 6 trous, 1 métal découpé en spatule, 2 perles de verre soudées ensemble».
> Haut 7 cm.; diam. max. 17 [M.H.12.15.67 (1 à 32)].

2.0.7 — Collections particulières

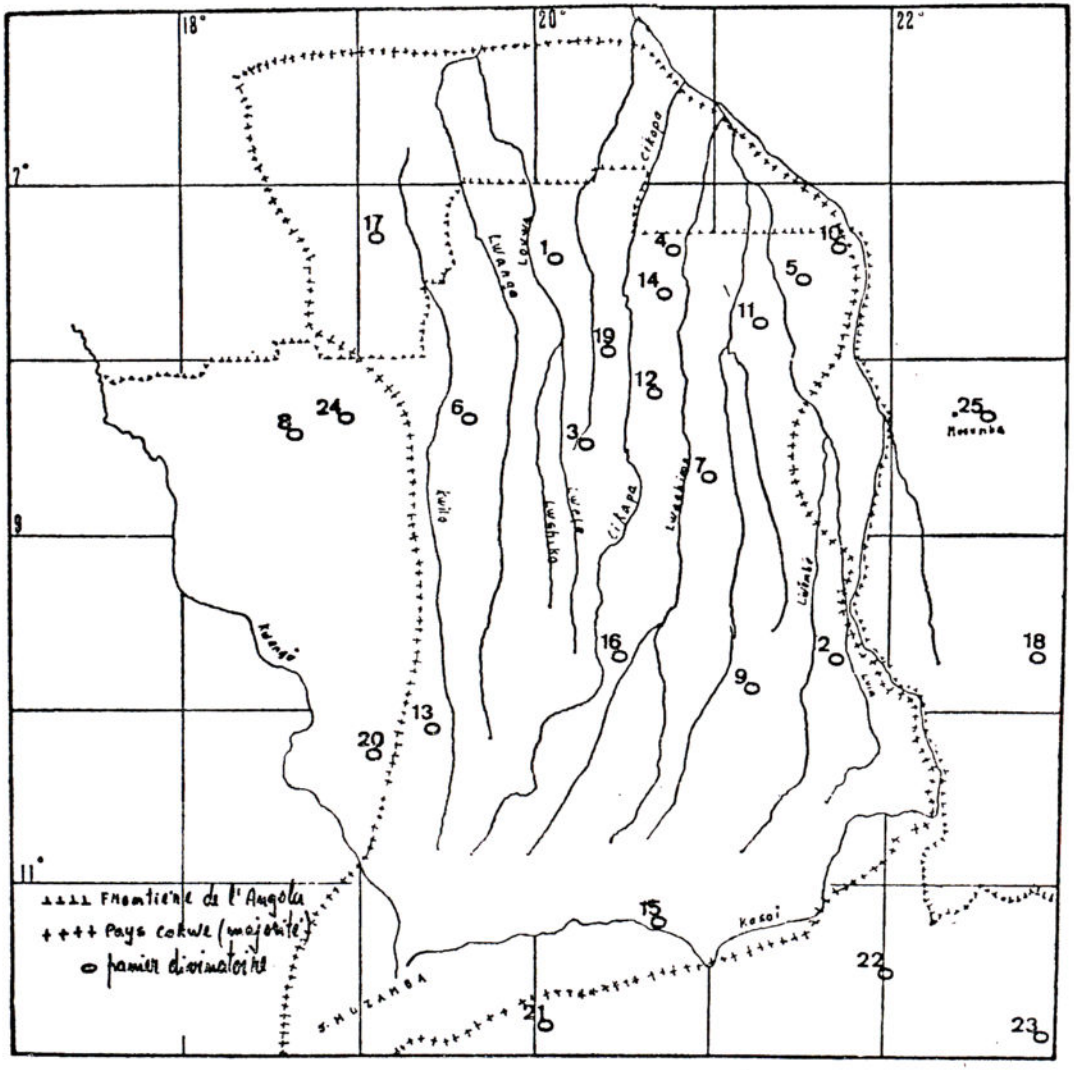
Il faut encore mentionner quelques collections particulières dans lesquelles le panier divinatoire est représenté, ou au moins quelques figurines qui lui appartiennent. Normalement ce sont surtout les figurines qui attirent l'attention des collectionneurs, mais il y en a qui conservent aussi des paniers divinatoires complets. Entre autres citons les suivantes dont nous avons obtenu quelque documentation:

a) — Collection de Miguel Neves (Portugal) avec plusieurs paniers et leurs contenus et encore plusieurs figurines isolées de bonne qualité (Photo 82).

b) — Collection d'objets appartenants à L. de Sousberghe (Belgique) dont quelques-uns en ivoire (Photos 83-84).

c) — Collection de paniers du Musée de Singeverga (Portugal) où plusieurs ensembles ont été mis dans le même panier (Photo 85).

d) — D'autres collections particulières: M. Simpson (Photos 86-89); P. T. (Photo 90).



Carte 2

Lieux de récolte des paniers divinatoires

1 - Lovua	8 - Kahungula	14 - Cingufo	20 - Kukumbi
2 - Cilwaji	9 - Murieji	15 - Lumeji	21 - Moshiko
3 - Kapaia	10 - Mwinda	16 - Saurimo	22 - Dilolo
4 - Mukuloji	11 - Kambulo	17 - Kahemba	23 - Kazombo
5 - Kanzar	12 - Kamisombo	18 - Sandoa	24 - Kamashilo
6 - Kalwango	13 - Kakolo	19 - Shamelambo	25 - Kapanga
7 - Sombo			

2.1 — LES FIGURINES ANTHROPOMORPHES

2.1.0 — Introduction

L'étude du contenu du panier pose un problème préalable: celui de la classification des objets, au moins pour des raisons méthodologiques. En même temps il faut étudier aussi le panier (récipient) lui-même qui est d'ailleurs construit exprès pour garder les *tuphele*. Avant de regarder de plus près les *tuphele* et d'essayer une classification, il faut observer le panier, d'abord celui qui garde les symboles divinatoires *(kasanda)* et ensuite, un autre panier, plus rare et tout à fait différent, *cikulimba,* qui protège le premier (Photo 91).

a) — Le panier *kasanda*

Le panier divinatoire proprement dit est un récipient qui contient les objets symboliques utilisés par le devin (Photo 92). On le décrit fréquemment comme un plateau mais en réalité cette désignation n'est pas assez exacte, parce que la hauteur l'éloigne en général de celle du plateau. Les dimensions sont assez variables aussi en ce qui concerne l'ouverture; la plupart des paniers présentent un diamètre assez proche de 30 cm. d'ouverture, mais il y en qui s'en éloignent beaucoup: dans ces cas, ceux qui sont beaucoup plus larges se présentent en général assez aplatis, par contre ceux dont l'ouverture est inférieure à 30 cm., augmentent parfois de hauteur dans la même proportion.

Ainsi, et à titre d'exemple, nous présentons les mesures d'ouverture (diamètres) qui correspondent à quatre exemplaires (voir Photos 93-96):

A — 30 cm (Coll. M. Neves)

B — 22 cm (A. 1187, M. et L. d'Anthr., Coimbra)

C — 28,5 cm (A. 1186, M. et L. d'Anthr., Coimbra)

D — 30 cm (Coll. M. Neves)

La hauteur mesurée à partir de l'ouverture du panier et perpendiculairement à la base ne s'éloigne pas dans la plupart des cas de 8 cm.; seulement quelques exemplaires beaucoup plus petits (de diamètres réduits) se présentent un peu plus hauts. En ce qui concerne les quatre exemplaires choisis, on vérifie les mesures suivantes:

A — 8 cm
B — 7 cm
C — 8,5 cm
D — 7 cm.

Le panier *kasanda* est construit intégralement en vannerie. Chez les Cokwe sont très rares les cas où le *kasanda* est préparé à partir d'un fond de calebasse, sur lequel on fabrique le panier avec de la fibre végétale sur le côté, ayant pour résultat un récipient mixte dont le fond est en calebasse et le bord en vannerie (1). Chez d'autres ethnies de l'Angola, et surtout chez les Ngangela, c'est assez fréquent ce recours au fond de calebasse pour construire le panier divinatoire; Delachaux en décrit un exemplaire:

> «Le récipient (du panier), d'un diamètre de 18 cm. et d'une hauteur de 6,5 cm., est constitué par un fond de calebasse en forme de soucoupe percé de trous servant d'amorce à un bord en vannerie légèrement évasé» (2).

La technique utilisée dans ce type de vannerie, qui se présente très soignée, est invariablement la technique «spiralée avec armature» (Fig. 1) (3) qu'on classifie aujourd'hui comme «le lié» (4). Le *kasanda* se présente très solide, ce qui n'est pas toujours le cas pour d'autres objets en vannerie que les Cokwe fabriquent (5).

---

(1) Aucun des devins-informateurs n'utilisait un panier de ce type hybride, même s'il y en a aussi en pays cokwe; outre deux exemplaires de provenance cokwe, que nous avons observés parmi les 35 des collections du Musée de Dundo, il faut noter l'information du pasteur Berger relative à un exemplaire récolté en Zambie et décrit par Delachaux:

> «Le récipient est formé d'une demi-calebasse surmontée d'une bordure verticale en vannerie, formée, dans le bas, d'une bande en palissade, au-dessus de laquelle se trouve quatre rangs de tressage en chevrons sur cercles de bois». (Delachaux, 1946, p. 56).

(2) Delachaux, 1946, p. 49; voir aussi p. 52.
(3) Voir Montandon, 1934, p. 503.
(4) Dictionnaire d'Anthropologie, Vannerie, p. 532.
(5) Lima, 1971, p. 153.

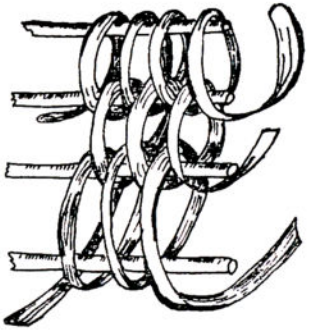


Fig. 1 — Détail de la technique «spiralée avec armature»

b) — Le panier *cikulimba*

Extérieurement au panier divinatoire *kasanda* qui garde les *tuphele,* il y a un autre panier qu'on utilise pour garder le premier et aussi pour le transporter (Photos 97-98). C'est un grand panier en forme de cylindre, dont les bases sont plus ou moins quadrangulaires et que les Cokwe appellent *cikulimba ca ngombo.* Les deux parties dont *cikulimba* se compose s'adaptent l'une à l'autre comme les deux parties d'une boîte et sont fabriquées en vannerie d'après la technique du «croisé en marqueterie» (1), une variante de ce qu'on appelle le lissé (2) (Fig. 2, Photos 99-101). Un fil en cuir ou en vannerie est

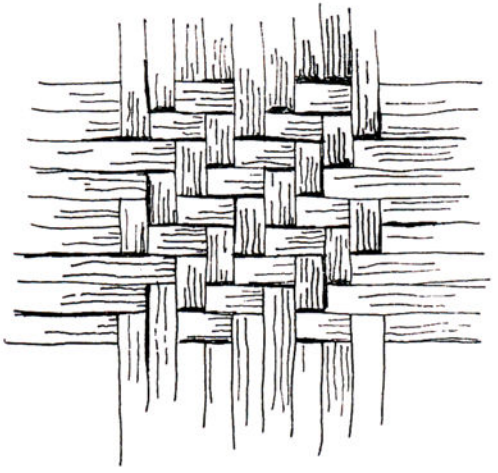


Fig. 2 — Détail de la technique du «croisé en marqueterie»

(1) Voir Lowie, 1936, p. 106.
(2) Dictionnaire d'Anthropologie, Vannerie, p. 532.

attaché à deux points latéraux de la partie inférieure et passent par deux cousettes latérales de la partie supérieure, de façon que les deux moitiés restent attachées pendant le transport (Fig. 3).

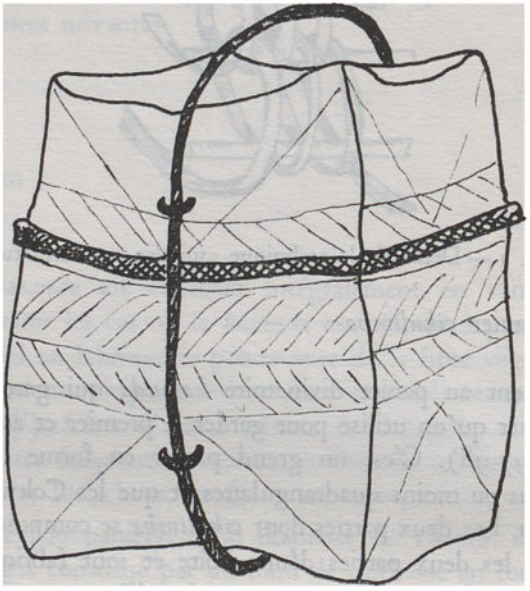


Fig. 3 — Le panier *cikulimba*

c) — Le contenu du panier:
essai de classification

Étant donnée la complexité du contenu du panier divinatoire, dûe non seulement à la nature même des objets mais aussi à leur provenance et valeur symbolique, il semble y avoir de grands avantages pour l'étude de chacun de ces objets à les ordonner en groupes de façon à faciliter leur étude systématique.

La difficu'té d'un tel groupement est d'ailleurs une conséquence immédiate de l'hétérogénéité de ces objets. Prenons un exemple au hasard parmi les paniers des collections énumérées:

— *cifuci,* un fruit de l'arbre *munzenze;*
— *genzo,* un petit grelot construit en bois;
— *liji,* la corne de *khai* (chèvre sauvage), trois exemplaires;
— *kakone,* un petit morceau de bois tordu;
— *lusende ya khai,* une patte de chèvre (sabot);
— *mbate,* le couple;
— *kalamba kuku,* l'ancêtre (masculin);
— *kaphukhulu,* l'oiseau;

— *muta,* le chien;
— *kapindji,* l'esclave;
— *mukupela,* le double tambour;
— *lukutu,* le pénis;
— *ikashi,* les avoirs (objets de cuisine) d'une femme;
— *mukoci,* la queue de calebasse;
— *katwambimbi,* la pleureuse;
— *kakweji,* la lune;
— *mufu,* le mort;
— *citanga,* l'énigme;
— *liji,* une corne de *kaseshi* (petite chèvre sauvage);
— *cikunza,* le danseur du masque *cikunza;*
— *yimako,* les jours;
— *samuhangi,* le maître de la forêt;
— *mufwaponde,* le mutilé dans la guerre;
— *kasumbi,* le coq (l'os d'une patte);
— *muhela,* le lit;
— *cisakulo,* l'épingle;
— *lukaka,* le pangolin (écaille);
— *ifô,* le sabot;
— trois figurines non identifiées (Collections du Musée et Laboratoire d'Anthropologie — Coimbra — Reg.: Angola 1187).

Parmi les différentes tentatives de classification jusqu'à présent essayées pour grouper les objets du panier divinatoire, citons celles de Hauenstein, Bastin et Mesquitela Lima. A. Hauenstein prétendait classer les objets d'après la réponse et le type de problèmes abordés par le devin:

> «Nous proposons une classification qui, bien que boîteuse, nous semble correspondre mieux à la pensée fondamentale de la divination:
>
> a) — figurines d'ancêtres ou esprits favorables au patient; par exemple: Jinga, Tchikunza, Kalamba, Ngombo, etc.
>
> b) — Attributs liés au culte des ancêtres tels que: *chyo, ombenji, chinu, etc.*
>
> c) — Figurines indiquant des cas de sorcellerie; par exemple: *mbinga, uta, wanga, nganga ya menda,* etc.
>
> d) — Pièces relatives à des difficultés diverses, telles que: *mandamba, chifudji, lukaka,* etc.» (1).

(1) Hauenstein, 1961, p. 131.

M. L. Bastin énonçant la liste des principaux objets observés dans le *ngombo* les a groupés ainsi:

a) — figurines en bois anthropomorphes;
b) — figurines en bois zoomorphes;
c) — répliques miniatures en bois et en métal d'objets divers;
d) — matières animales;
e) — matières minérales, végétales, vannerie, etc. (1).

Mesquitela Lima présente aussi une classification semblable, en prétendant grouper les objets du panier, en même temps, «en fonction de leurs formes, provenance et matières»:

a) — formes humaines ou anthropomorphes en bois;
b) — formes animales en bois;
c) — miniatures d'objets divers, en bois;
d) — objets provenant du règne animal;
e) — objets provenant du règne végétal, minéral, vannerie, etc. (2).

Quelle que soit la classification adoptée elle sera toujours, dans le cas, une démarche en fonction d'une étude et n'aura aucun rapport avec le devin puisque celui-ci ne classifie jamais de cette façon les objets qu'il utilise dans le panier.

Pour une plus grande facilité de traitement et à cause d'exigences strictement méthodologiques nous avons choisi le groupement suivant:

a) — figurines anthropomorphes;
b) — objets manufacturés (non anthropomorphes);
c) — symboles d'origine animale;
d) — symboles d'origine végétale;
e) — symboles d'origine diverse.

Malgré les avantages pratiques d'une telle classification, il faut aussi tenir compte de certains inconvénients. Tout d'abord mettant en relief les figurines anthropomorphes par rapport à tous les autres objets manufacturés, nous reprenons d'une certaine façon une pratique déjà dénoncée qui consiste à écarter les autres objets par rapport aux figurines comme si celles-ci jouaient un rôle tout spécial dans le *ngombo;* malgré cet inconvénient le groupe des figurines est suffisamment nombreux pour qu'il justifie un groupement isolé,

(1) Bastin, 1961, p. 42.
(2) Lima, 1971, pp. 157-159.

même si du point de vue du devin ces objets ne sont pas plus importants que les autres. En groupant comme un ensemble les objets manufacturés (non anthropomorphes) une deuxième difficulté n'est pas evitée, à savoir, que, outre les objets manufacturés et ceux qui de toute évidence ont place dans le *ngombo* tels qu'on les a repérés dans la nature (donc manifestement non manufacturés), il y en a d'autres dont le traitement a été tellement subtil et imperceptible qu'on peut vraiment se demander s'ils appartiennent à la première ou à la deuxième catégorie. Ainsi, par exemple, on pourrait bien admettre *a priori* qu'un morceau de bois, ici considéré comme un élément manufacturé, serait ailleurs parfaitement accepté comme un symbole végétal (donc naturel), non manufacturé. Cette ambiguité des frontières entre ce qui est «manufacturé» et ce qui est «non-manufacturé» (naturel), même si elle existe, ne doit pas affecter de façon significative l'étude individuelle de chacun des objets du panier divinatoire.

La vérification de l'existence de quelques objets d'origine minérale ou alors de nature diverse, mais de provenance européenne (et dont le contexte culturel est donc tout à fait particulier) justifie la création d'un groupe à part, assez artificiel d'ailleurs.

d) — Les figurines anthropomorphes

Depuis longtemps les figurines anthropomorphes du panier ont attiré l'attention des ethnographes et des chercheurs. Dans les travaux sur le terrain, beaucoup d'ethnographes préocupés surtout par les «objets d'art» sont passés à côté des objets de nature animale et végétale et se sont contentés de ramasser quelques figurines. La plupart des collections des Musées dénoncent cette conduite arbitraire; en ce qui concerne les informations, une certaine priorité a été aussi accordée aux figurines, laissant souvent dans l'oubli les autres symboles divinatoires. Ceci dit, il ne faut pas croire que soient nombreuses les études concernant les figurines; elles sont rares et très incomplètes, mais tout de même plus abondantes que les études sur le contenu complexe et non manufacturé du panier. Pour l'étude des figurines, nous présentons les informations obtenues par nous-mêmes et aussi celles récoltées par d'autres auteurs concernant la même figurine. Parfois on vérifie une certaine confusion dans l'identification des objets, et ainsi nous avons commencé par vérifier si les informations proposées par d'autres auteurs concernaient les mêmes figurines que les nôtres; dans le même but, l'étude de chaque figurine commence avec l'énoncé des différents noms qui lui sont attribués.

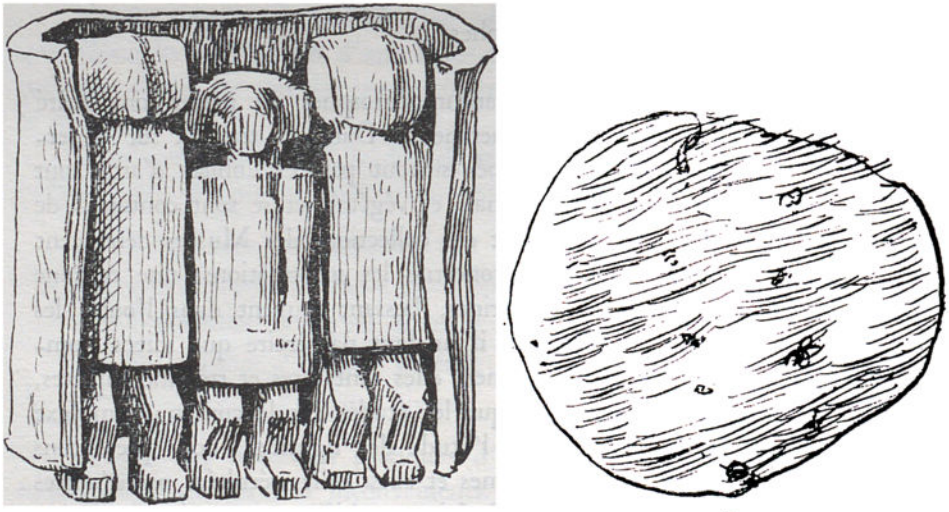
Si nous énumérons une vingtaine de figurines anthropomorphes il ne faut pas croire qu'il n'y en a pas d'autres. Le système divinatoire du panier reste ouvert. Les figurines étudiées ici sont proposées comme celles qui se présentent le plus souvent; quelques-unes ne manquent jamais, tandis que d'au-

tres sont plutôt rares. Théoriquement on peut admettre d'autres miniatures anthropomorphes, mais en fait ce serait plutôt rare d'après les mécanismes d'innovation qui commandent la technique du panier divinatoire (1).

2.1.1. — **Tuphele twa ngombo**, le trio familier (Photos 102-115)

Baumann:	*Tupele, Tupele a yifwaha, Tšihele*
Tucker:	*Ombando*
Santos:	*Ana, Muana*
Hauenstein:	*Jinga, Muhela, Kachifuko cha Jinga*
Bastin:	*Tupele twa mu ngombo, Mu-hela*
Turner:	*Ankishi, Akulumpi*
Lima:	*Pemba, Muhela, Tshifuku*

Malgré la variété et une certaine confusion en ce qui concerne les noms de ce *kaphele* pluriel, il s'agit d'un ensemble bien défini: trois figurines que nous appelerons trio familier — père, mère, enfant — dans une goutière de cuir et recouvertes par un disque, également en cuir (Fig. 4); attachés à ce disque,



a b

Fig. 4*

a — *Tuphele twa mu ngombo:* AB 909 (1, 1, 1; 2)
b — *Cifuko:* AB. 909 (3)

(1) Voir «La démarche symbolique», p. 415.

(*) Les dessins reproduisent des symboles divinatoires du Musée d'Ethnologie (Lisbonne) grandeur nature. Les exceptions seront spécifiées à l'occasion.

on trouve normalement plusieurs cauris ou boutons blancs, d'origine européenne.

Baumann désigne cet ensemble par *tuphele* tout court, qu'il considère comme complexe et important; les mêmes figurines, si elles se présentent en ivoire (ce qui est assez rare) seraient les «*tupele a yifwaha*» (1).

Le disque servant à couvrir les figurines (avec cinq cauris dans l'illustration de Baumann) est désigné par *tsihele* (2). Quand cet auteur a comparé le panier divinatoire des Cokwe avec celui des Lwimbi, il a observé que ceux-ci désignaient le trio familier en tant que *yala* (homme), *pwewo* (femme) et *mwana* (enfant) mais si nous vérifions les illustrations qu'il en donne (3), on constate que ces figurines s'éloignent nettement du groupe caractéristique des Cokwe.

Si, d'après Baumann, ces figurines sont les éléments fondamentaux des symboles du panier, Delachaux par contre n'en fait pas mention. L'absence de ce groupe dans beaucoup de collections contraste avec l'importance de ce groupe de figurines. L'explication est à rechercher probablement dans le fait que les devins, considérant l'importance de ces figurines, les cachaient lorsque les autorités coloniales confisquaient leurs paniers. De'achaux admet lui-même cette hypothèse (4).

Hauenstein qui confond la désignation de ce groupe avec celui qu'on étudiera ensuite *(jinga)* affirme que cet ensemble ne manque jamais dans le panier; cette observation est importante car en accord avec nos observations sur le terrain, même si Hauenstein a travaillé dans une région bien éloignée de la nôtre (5).

L'importance de ce groupe de figurines est encore soulignée par M. L. Bastin qui le considère aussi comme étant la pièce principale; cette pièce serait une représentation symbolique du groupe familier du panier; *cijingo* (entrelacé miniature en vannerie, voir p. 282) *kota* (panier-miniature, voir p. 275) et *jinga* (répique de *hamba* de fécondité, voir p. 181) seraient les autres symboles relatifs au groupe familier:

«La pièce principale, le *tupele twa mu ngombo*... se compose de trois figurines (un homme, une femme, un enfant) placées l'une à côté de l'autre dans une gouttière de cuir fermée par un petit couvercle rond orné de perles et de quatre cauris *pashi*» (6). Curieusement, Mesquitela Lima propose pour cet ensemble le nom de *pemba,* ce qui serait un avantage parce qu'en fait *tuphele (kaphele)* est une désignation trop vague qui concerne tous les symboles

---

(1) Baumann, 1935, pp. 164-165.
(2) Idem.
(3) Voir Baumann, 1935, p. 172, fig. 61, r, B, C.
(4) Delachaux, 1946, p. 145.
(5) Hauenstein, 1961, p. 132.
(6) Bastin, 1961, p. 47, note 2; p. 157, légende de la photo 78.

du panier ([1]); mais *pemba,* en tant que désignation pour ce groupe de figurines, n'a pas été observé par d'autres chercheurs; ainsi il s'agit peut-être d'une désignation à caractère local. De plus, *pemba* désigne aussi l'argile blanche, élément fondamental dans les rituels des Cokwe.

D'après Turner qui désigne ce groupe comme *ankishi* (les figurines) ou *akulumpi* (les anciens) et qui le considère comme «the most important of the *tuponya*» ([2]) ils représentent un homme, une femme et un enfant et «ils sont les anciens à plusieurs égards. En premier lieu, ce sont les *tuponya* les plus importants; ils sont en quelque sorte le point de référence central de tout l'ensemble. En second lieu, ils représentent un chef administratif et ses parents. La figurine mâle est comparée à Mwantiyanvwa, titre du grand roi congolais Lundu dont le royaume serait, selon la tradition, le berceau des Ndembu et de bien d'autres tribus africaines ayant émigré voici quelques deux cent cinquante ou trois cents ans» ([3]). D'un autre côté, l'utilisation de ces figurines pour identifier parmi les différentes sections du c'an, quelle est la responsable dans un crime de sorcellerie, explication parfois donnée par les devins et dont Turner fait aussi écho, ([4]) laisse supposer une interprétation différente: ces trois figurines représenteraient plutôt l'unité clanique fondamentale, à savoir, la mère, son enfant, et le frère de la mère (oncle maternel). Les tensions caractéristiques des sociétés matrilinéaires (telles que ce les des Cokwe et Ndembu) se jouent dans tout un contexte social et économique qui justifie largement cette interprétation ([5]).

E. Santos désigne ces figurines en disant: «les deux *ana* (enfants) sont des statuettes en bois». Il y a certainement une confusion quand on considère les deux figurines comme «enfants»; d'abord l'auteur a observé un groupe incomplet, et parce que l'une était *mwana,* il a appliqué le même nom à l'autre ([6]). Cet auteur s'est rendu compte aussi que ce *kaphele* étair le plus important, et parfois se présentait en ivoire ([7]), ce que confirment les observations de Baumann et ce que nous avons relevé dans un seul cas. La signification de ce groupe serait très simple et positive:

> «le malade n'a pas été ensorcelé; il doit donc chercher le *mbuki* pour le guérir» ([8]).

([1]) Lima, 1971, p. 120, note 1; p. 157, note 1.
([2]) Turner, 1961, p. 60.
([3]) Turner, 1972, pp. 47-48.
([4]) Turner, 1961, p. 60.
([5]) Voir à propos P. Rey, 1971, pp. 202-206.
([6]) Santos, 1960, p. 167.
([7]) Santos, 1960, p. 162.
([8]) Santos, 1960, p. 162.

Quand le devin secoue son panier, il prête une attention particulière au comportement de ce groupe, qu'il cache soigneusement au fond du panier avant de le secouer. Après une secousse, on le voit ou il reste caché. S'il reste caché, c'est parce qu'on n'en a pas besoin, les ancêtres n'ont rien à dire, ils peuvent demeurer en repos dans le monde des morts (1). Mai si le trio fami ier se présente à la surface du panier? L'ensemble se présente uni, les trois figurines dans le «lit», recouvertes par le disque? C'est un bon présage, une information très favorable concernant la question posée au panier. Si, par contre, le disque a sauté et que les figurines se sont dispersées, la situation est très grave pour le client. Le devin Mwafima avait expliqué la même chose à M. L. Bastin:

> «La pièce principale *tupele twa mu ngombo* est placée au fond du panier sous les autres objets symboliques: à la suite d'une secousse adroite qui lui en fera atteindre le bord, elle annoncera une guérison si elle ressort complète et fermée, une mort si l'objet est ouvert avec les trois figurines disparates» (2).

Ne tenant pas compte de la position relative de ces figurines, mais uniquement du côté où elles se présentent, et dans ce cas en fonction de la bipolarité sexuelle du panier, E. Santos observe:

> «Si les *tuphele* se présentent dans le *risu ria ngômbo-kúnji* («oei masculin») le client vivra; s'ils se présentent dans le *risu ria ngômbo-tchibó* («oeil féminin»), il mourra» (3).

L'existence de *muhela* (lit) pour y disposer les figurines du trio familier est considérée par Hauenstein comme un signe d'attention envers les ancêtres; le lit représenterait le séjour des morts et sa confection reflèterait le statut social du devin:

> «Ce lit est généralement fait d'un morceau de peau malléable, soit, le plus souvent, celle d'une chèvre. Mais lorsque l'ancêtre du devin était de souche royale, il peut aussi être fait de peau de léopard ou de lion. Mais c'est assez rare» (4).

---

(1) Hauenstein, 1961, p. 135. D'après Mesquitela Lima, «quand le devin pose une question au panier, il plonge la *pemba* dans les autres figurines. Puis il agite le panier comme un vanneur, mais de telle manière que la *pemba* vienne toujours en surface. Si cela n'arrive pas, il refait le mouvement» (1971, p. 120, note 1). D'après nos observations ce recours au trois figurines est fréquent mais pas du tout obligatoire, à moins que le devin veuille explicitement observer le comportement de ce *kaphele*.

(2) Bastin, 1961, p. 154.

(3) Santos, 1960, p. 167.

(4) Hauenstein, 1961, p. 134.

La rondelle ou disque de couverture (*tsihele* d'après Baumann; *kachifuko*, de Hauenstein), présente presque toujours quelques cauris ou boutons blancs, souvent cousus en croix, mais les devins les considèrent comme un ornement sans signification particulière. Delachaux, qui n'a pas trouvé le trio familier, a pourtant observé le *cifuku* isolé qu'il considère comme une représentation du soleil (*tangwa*), et comme la pièce principale du panier, qui aurait une valeur très positive, serait un bon présage, un symbole de vie et bonheur ([1]). Les cauris (ou boutons) seraient à l'origine au nombre de trois, d'après Hauenstein, parce qu'en rapport avec les trois figurines ([2]). Ce rapport entre le nombre de cauris et de personnages est complètement ignoré par les devins actue's. Si ce rapport a existé, il a été oublié depuis longtemps. Le fait que chez les Hanya les devins portent en pendentif une rondelle avec trois cauris, comme signe de leur métier, serait peut-être un argument en faveur de Hauenstein; mais on ne connait pas l'origine de cette coutume. D'autres arguments avancés par Hauenstein sont peu convainquants de l'avis de l'autuer lui-même ([3]).

Dans le panier divinatoire des Ovimbundu étudié par L. Tucker, cet élément se présente également isolé de l'ensemble; il expliquerait certaines maladies envoyées par les ancêtres: *ongangalume,* si le malade est un homme; *okawengo*, si c'est une femme. Ces maladies seraient la preuve du courroux des ancêtres en vue de presser l'initiation d'un nouveau devin ([4]).

Certains auteurs ont voulu voir dans les cauris cousus sur le *cifuko*, un symbole de fécondité; on sait en effet que la forme du cauri évoque les organes sexuels féminins ([5]). Mais comme les cauris peuvent être remplacés par les boutons, on doit en conclure que l'élément symbolique recherché dans ce cas est limité uniquement à la couleur blanche. C'est ainsi que les devins expliquent la présence des cauris, et que les Cokwe considèrent la couleur blanche comme symbole de vie et de bonheur. Tucker présente une explication en rapport avec la couleur du *cifuko* (*ombando* chez les Ovimbundu):

> «If, in shaking the basket during the process of divination, the white side of the *ombando* comes uppermost it means that the spirit does not agree to the statement just made by the *ochimbanda*; if the dark side comes up, it means that the spirit agrees» ([6]).

([1]) Delachaux, 1946, p. 55, p. 58.

([2]) Hauenstein, 1961, p. 134.

([3]) Voir Hauenstein, 1961, pp 134-135.

([4]) *Okawengo* est un rituel complexe destiné aux femmes possédées. Après ce rituel, les malades deviennent elles-mêmes des spécialistes de la même maladie (voir Tucker, 1940, p. 185).

([5]) Voir p. 321.

([6]) Tucker, 1940, p. 185.

Le trio familier, père, mère et enfant, représenté autrefois sous la forme de statuettes en os ou ivoire, et aujourd'hui presque exclusivement en bois, est indiscutablement l'ensemble le plus important du panier. C'est un symbole--miniature de la famille telle que les Cokwe la conçoivent: elle tire son existence et son sens de la descendance (1); ce symbole exprime en même temps l'insertion du client dans le temps — le groupe des ancêtres — qui subsistent en tant que partie importante de la communauté et exigent du client une intégration complète et permanente.

2.1.2. — Jinga, *hamba* de fécondité (Photos 116-119)

Baumann:	*Žinga*
Bastin:	*Jinga*
Lima:	*Jinga*

D'après Baumann, *jinga* est un groupe polymorphe: «Il y a plusieurs formes de *žinga*. La plus fréquente est une figurine représentant l'esprit de fécondité et de chasse *tšikusa,* flanquée de deux figurines humaines qui représentent des jumeaux; parfois les jumeaux seulement sont représentés, sans *tšikusa* ou alors la figurine *tšikusa* et le chien *muta*» (2).

Mais Baumann identifie aussi cette figurine comme une représentation des ancêtres:

> «La petite figurine représente fréquemment un couple, *pwo ni lunga,* c'est-à-dire, homme et femme et désigne les ancêtres des deux sexes» (3).

La confusion de Baumann est encore plus grande quand il considère *jinga* en rapport soit avec le premier groupe déjà étudié *(tuphele twa mu ngombo*), soit avec la figurine *citanga:*

> «Les Lunda utilisent cette amulette comme *kafula paš* correspondant aux *tupele* du panier de divination des Tšokwe et aussi sous le forme: *žinga ža pila,* deux jumeaux unis et opposés» (4).

---

(1) Pour les Cokwe, le mariage n'est pleinement réalisé qu'à la naissance du premier enfant.

(2) Baumann, 1935, p. 165.

(3) Idem.

(4) Idem.

L'opinion de Baumann peut expliquer pourquoi Hauenstein a lui aussi confondu le trio familier déjà décrit avec *jinga*. Cette identification serait exacte pour les Lunda. Mais le polymorphisme de *jinga* ne permet jamais la confusion avec le premier groupe de figurines, sourtout parce que *jinga* présente toujours une unicité quelle que soit sa représentation:

> «*Jinga* nomme un autre *mahamba de* fécondité. Représenté sous l'aspect de trois personnages sculptés en haut relief sur une petite planchette de bois, un homme, une femme et un enfant, ou le masque Tshikunza au centre du couple *jinga*, homme et femme» (1).

Ainsi on peut conclure que *jinga* renvoit d'abord au couple homme et femme, probablement en tant qu'ancêtres d'un lignage auquel la figurine *cikunza* se serait associée plus tard. M. L. Bastin utilise aussi le nom *jinga* pour la miniature de *cisola* (2).

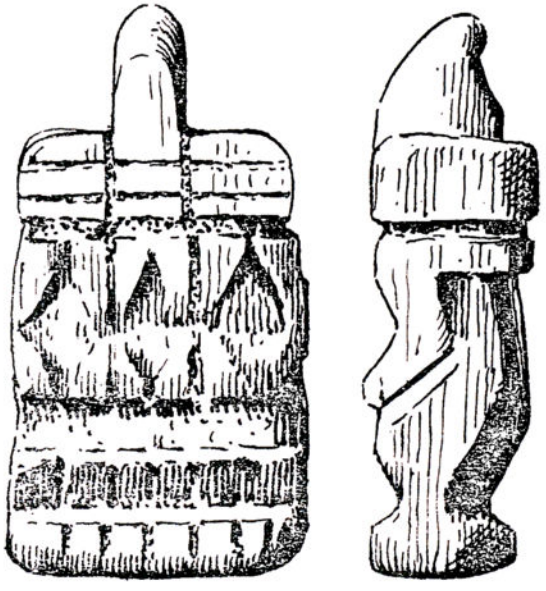
D'après Mesquitela Lima, *jinga* serait plutôt une statuette féminine semblable au masque *pwo* (femme). Même si cet auteur admet aussi une certaine confusion entre *jinga* et les figurines du trio familier, il souligne le grand polymorphisme de cette pièce et il donne des exemples de figurines accouplées, désignées généralement comme figurines paires (3).

Le nom de cette pièce renvoie aussi à la signification d'un autre *kaphele*, *salujinga*, un esprit de fécondité sous la forme de serpent (4), dont la signification serait en rapport avec *kujinga* (enrouler, encercler). C'est par cette voie sémantique que les devins expliquent la signification de *jinga* qui se présente assez fréquemment dans le panier sous la forme d'une pièce représentant le masque *cikunza*, flanqué d'un homme et d'une femme (Fig. 5).

Cette explication suppose nécessairement l'existence d'un culte de fécondité du serpent procréateur dont les traces sont bien évidentes non seulement chez les Cokwe mais aussi dans d'autres groupes ethniques de l'Angola (5).

---

(1) Bastin, 1961, p. 157.
(2) Voir p. 229.
(3) Lima, 1971, p. 125, p. 157, p. 243.
(4) Voir p. 285.
(5) Voir Hauenstein, 1960.



a b

Fig. 5 — *Jinga*: AE. 623 (1) (amplifiée le double)
a — Vue de face b — Vue de profil.

2.1.3 — **Cikunza**, l'esprit du danseur de masque (Photos 120-142)

Baumann:	*Tšikusa, Tšikunsa*
Hauenstein:	*Tchikuza*
Bastin:	*Cikunza, Samukishi*
Santos:	*Mukichi uá tchikunza*
Lima:	*Tshikunza, Samukishi*

Le masque *cikunza*, dans le panier, symboliserait l'appel de tous les anciens danseurs de masques (Fig. 6) pour lesquels il faudrait organiser une danse où tous les masques du village seraient représentés. C'est dans ce sens que les devins expliquent le terme *samukishi* (père des danseurs), désignation fréquente aussi pour ce *kaphele*. Cette forme de réparation rendue aux ancêtres danseurs serait un élément important pour garantir le succès des chasseurs et la fécondité des femmes. Ainsi quand la réplique de *cikunza* saute sur le bord du panier cela signifie que «des amulettes représentant *cikunza* doivent être

portées à la ceinture de la femme pour qu'elle devienne féconde ou être attachées au fusil du chasseur afin qu'il trouve du gibier» (1). Ainsi, l'explication rapportée par Baumann s'applique au cas d'un chasseur:

> «Celui qui interroge (le devin) pourra, s'il est *nianga* (chasseur) faire faire une figurine *tsikusa* et ainsi il deviendra un bon chasseur. L'image sera planté devant la porte de sa maison» (2).

Si L. Tucker n'a pas trouvé cette importante figurine dans le panier des Ovimbundu, Hauenstein par contre en a observé deux dans le même panier, ce qui n'est pas rare, même parmi d'autres figurines moins importantes. Selon

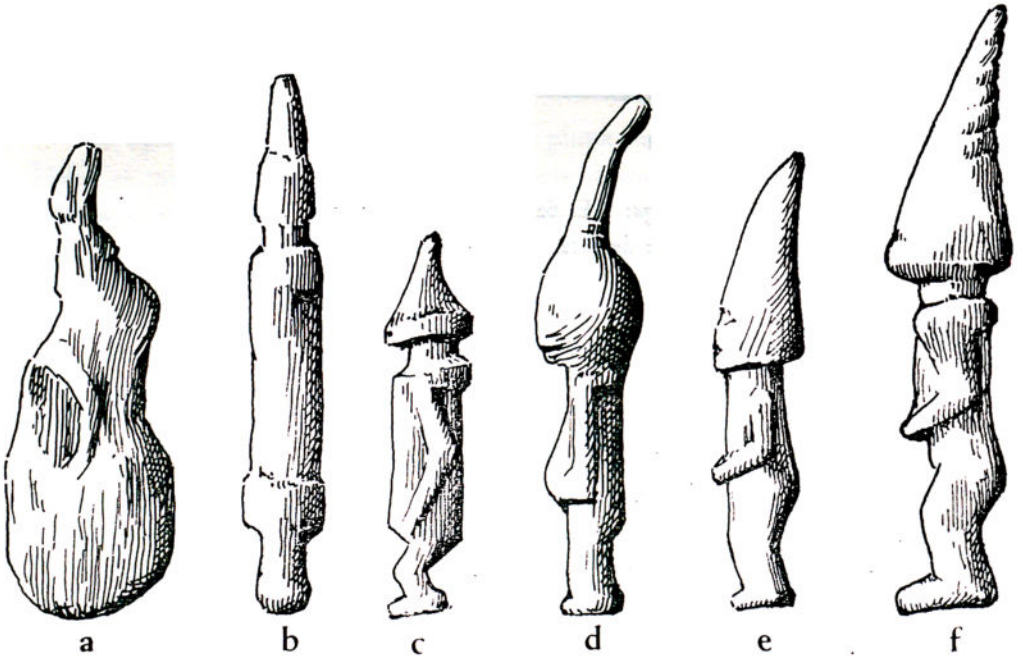


Fig. 6 — *Cikunza*

a — AE. 486 (7) b — AB. 909 (4) c — AG. 519 (4)
d — AE. 623 (9) e — AM. 005 (7) f — AM. 137 (1)

(1) Bastin, 1961, p. 203.
(2) Baumann, 1935, p. 169.

cet auteur, l'interprétation de *cikunza* dépendrait essentiellement des figurines accompagnantes:

> «Par exemple, si Tchikunza apparaît accompagné plusieurs fois de suite d'une statuette représentant une femme... cela signifie que Muana Pwo (masque de femme) rend malade et désire que l'on s'occupe d'elle. Mais, suivant les circonstances et les questions que pose le devin pendant la cérémonie, Tchikunza, accompagné de cette même figurine, peut signifier tout simplement que l'ancêtre rendant malade est de la lignée utérine» (1).

Mukichi uá tchikunza (le danseur *cikunza*) est la désignation que E. Santos a trouvé pour cette figurine qu'il décrit comme une «statuette masculine avec masque en forme de tour recourbée en arrière» et dont l'explication est la suivante: «Le malade doit sculpter de *mukishi* (danseur) en bois et le garder chez lui» (2).

Delachaux a insisté sur le caractère ambigu de cette figurine qu'il considère comme un esprit favorable chez les Cokwe, et par contre, comme maléfique chez les Ngangela (3). La cause de cette inverson dans la signification de ce *kaphele* n'est pas élucidée. Pour les Cokwe, *cikunza* est surtout une figurine positive même si ses exigences sont parfois difficiles à satisfaire.

D'après Mesquitela Lima *cikunza* serait plutôt une figurine ambigüe qui remonterait aux Lunda (4); pourtant, la plupart de nos informateurs insistent surtout sur l'aspect positif et favorable de *cikunza* qui assure la fécondité des femmes et l'abondance du gibier.

2.1.4 — **Kalamba kuku wa lunga**, l'ancêtre masculin (Photos 143-160)

Baumann:	*Kalamba*
Tucker:	*Ochinvenji chepata*
Delachaux:	*Tyibensi* (*tchiveji*), *njombi*
Hauenstein:	*Kalamba*
Bastin:	*Kalamba kuku wa lunga*
Santos:	*Kuku*
Turner:	*Chamutang'a*
Lima:	*Kuku*

(1) Hauenstein, 1961, p. 136.
(2) Santos, 1960, p. 168.
(3) Delachaux, 1946, p. 138.
(4) Lima, 1967, p. 260.

Cette pièce comporte des exemplaires de grande qualité et on peut en trouver de toutes les formes depuis les plus stylisées jusqu'aux plus naturalistes, avec toutes les formes intermédiaires (Fig. 7). Baumann désigne cette figurine comme *kalamba,* le vieux (1). Par contre, Delachaux, s'appuyant sur les informations du pasteur E. Berger, écrit: «Pensée, force, jeunesse voilà ce que représente le jeune homme assis et ce qu'il révèle aussi dans le panier» (2)! D'après ce même auteur, cette figurine révélerait aussi la vie cachée de personnages importants. L'observation des exemplaires de cette figurine dans plusieurs paniers a provoqué la curiosité de Delachaux qui a suggéré une étude stylistique de ces figurines et de leur distribution géographique (3).

Cette figurine serait, selon Hauenstein, la représentation la plus typique de l'ancêtre qui doit être vénéré et dont l'esprit courroucé se manifeste par l'intermédiaire d'une maladie (4). Si nous admettons, avec Hauenstein, que

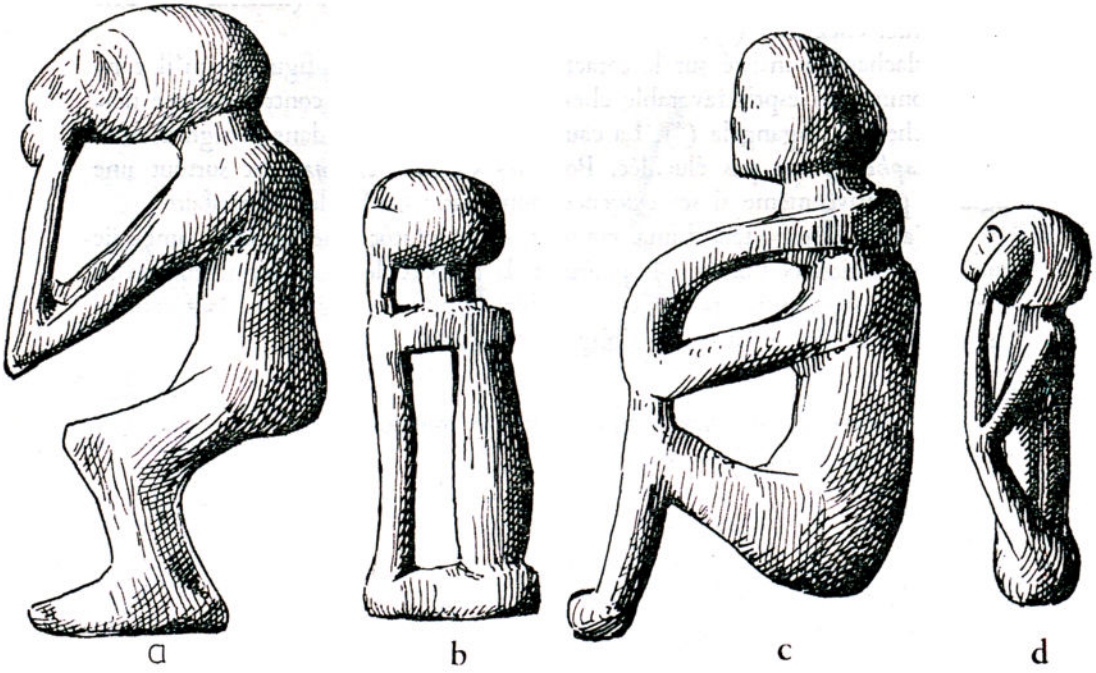


Fig. 7 — *Kalamba kuku wa lunga*

a — AM. 137 (3) c — AE. 623 (2)
b — AG. 519 (13) d — AM. 100 (8)

(1) Baumann, 1935, p. 168.
(2) Delachaux, 1946, p. 59.
(3) Idem.
(4) Voir Hauenstein, 1961, p. 137.

tyibenzi est une corruption du mot *tchiveji*, ce qui nous semble bien probable, on vérifie que la désignation de ce symbole s'est maintenue identique chez les Ovimbundu, ce qui n'est pas le cas pour tous les objets du panier mais pour une partie importante cependant.

Kuku ou *kalamba kuku* est la désignation la plus fréquente pour cette figurine que Santos décrit comme: «Une statuette représentant un homme assis par terre, les mains sur le cou et les coudes appuyés sur les genoux (1). Cette position est très caractéristique des hommes âgés. La maladie serait causée par un ancêtre *(kuku)* (2), ou alors ferait suite à «un héritage des ancêtres n'ayant pas été partagé équitablement; le malade devra, pour guérir, faire un partage honnête» (3).

Malgré la rareté (relative) des figurines anthropomorphes dans le panier des Ovimbundu, *kalamba* s'y retrouve exactement avec les mêmes caractéristiques. Tucker l'a observé et la décrit sous la désignation de *ochivenji chepata:*

> «a wooden figure, often in position of burial, with knees and elbows touching, and representing another female ancestral spirit. When this spirit causees illness, it is necessary to go into a trance to determine the cure. There must be quantities of beer, and the beating of drums» (4).

En ce qui concerne la position du défunt, l'observation de Tucker est valable uniquement pour les chefs, les devins et les grands chasseurs, comme on peut le vérifier par de nombreux témoignages (5). Tucker a souligné surtout la relation de cette figurine avec les ancêtres, mais rien n'explique que la représentation d'un vieux chez les Cokwe devienne le signe d'un esprit d'ancêtre féminin chez les Ovimbundu.

Mesquitela Lima présente une série importante de figurines désignées comme *kuku*; en réalité toute la série représente uniquement *kalamba kuku wa lunga,* c'est-à-dire, l'ancêtre masculin; il y en a de bonne qualité (6).

Pour les informateurs de Turner (un de ces informateurs était un devin angolais), ce *kaphele* s'appelle *chamutang'a* et sa signification est fortement négative. *Chamutang'a* est le prévaricateur; il dénonce le comportement de la personne inconstante, énigmatique, indéfinie, mystérieuse. Muchona (l'au-

---

(1) Santos, 1961, p. 163.
(2) Idem.
(3) Bastin, 1961, p. 200, note 1.
(4) Tucker, 1940, p. 184.
(5) Voir M. Milheiros, 1967, p. 209, et G. Welter, 1960, p. 63.
(6) Voir Lima, 1971, pp. 161-169.

tre informateur de Turner) fait la comparaison de *chamutang'a* avec la «cire des abeilles qui fond au contact du feu et durcit au contact du froid»; impossible de prévoir le comportement d'une telle personne:

> «Such a person may give many presents to others and at other times he may give nothing to others. He is the same man who laughs very much with people and laughs very little with people. He is often very angry and often not at all angry. You do not know how to take him» (1).

Ces curieuses observations de Turner s'éloignent des explications fournies par les devins cokwe. On dirait qu'il s'agit d'une autre figurine, mais l'illustration de même que la description de Turner se rapportent exactement à la même figure *kalamba kuku* des Cokwe:

> «Elle représente un homme ramassé sur lui-même, le menton dans les mains et les coudes sur les genoux» (2).

Chamutang'a serait l'indécis qui retarde toujours la consultation et auquel la famille du défunt demandera des comptes après la consultation du devin qui déclare:

> «Cet homme est mort par votre indécision. Même s'il n'y a pas de sorcier parmi vous, vous avez une part de responsabilité» (3).

Les Ndembu semblent avoir assimilé cette figurine à une autre propre aux Cokwe — *citanga* (4) — qui a à peu près la même signification, et que le devin utiliserait aussi pour mettre fin à la séance quand il se rend compte que ses clients ont des doutes sur sa divination. Turner explique ce qui se passe chez les Ndembu:

> «... *chamutang'a* apparaît parfois au sommet du panier. Le devin lui demande alors: pourquoi es-tu là? Cela veut-il dire que je me suis trompé dans ma divination? Si *chamutang'a* revient deux ou trois fois de suite le devin interrompt la divination... et réclame pour sa peine deux pièces de tissu à ceux qui sont venus le consulter. Il essaie de sauvegarder sa réputation en rejetant sur ses clients la responsabilité de son échec, et en prétendant que, parmi eux, un sorcier essaie d'embrouil-

---

(1) Turner, 1961, p. 62.
(2) Turner, 1972, p. 49.
(3) Turner, 1972, p. 50.
(4) Voir p. 200.

ler son verdict. C'est là une des sanctions qu'applique le devin lorsque ses interrogatoires et ses déclarations n'obtiennent pas l'unanimité» (1).

Kalamba kuku wa lunga signifie pour les Cokwe l'ancêtre masculin qui appartient toujours à la communauté même si les vivants parfois l'oublient. C'est une des figurines qui ne manque presque jamais et qui montre l'énorme importance du culte des ancêtres dans la vie des Cokwe. En principe on la fabrique de l'arbre *mutete* parce que cette plante est favorable à «l'apaisement des esprits et à l'évocation de tous ceux qui sont morts».

2.1.5 — **Kalamba kuku wa pwo,** l'ancêtre féminin (Photos 161-174)

Baumann:	*Seišimu*
Delachaux:	*Ndumba ya munu, likisi, mpwebo, mukulu*
Hauenstein:	*Kalamba*
Bastin:	*Kalamba kuku wa pwó*
Santos:	*Sechimu*
Lima:	*Seischimu*

Les premières observations connues concernant cette figurine la tiennent pour la représentation d'un personage craintif (Fig. 8); son apparition sur le

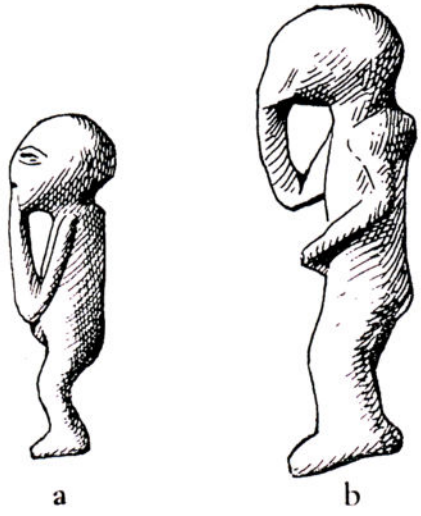


Fig. 8 — *Kalamba kuku wa pwo*
a — AM. 100 (32) b — AM. 137 (4)

(1) Turner, 1972, p. 51.

bord du panier serait un mauvais présage, en règle générale la mort, même si les devins considèrent parfois cette figurine aussi comme un signe de réflexion ou du savoir traditionnel ([1]).

Pour Delachaux par contre, il y a un rapport entre cette figurine nommée *mpwebo* ou *ndumba* ou *ndumba* ya *munu* ou *likisi* (masque) et le contact du malade avec un masque, au moins dans les rêves:

> «Le client, qu'il s'en souvienne ou non, a rêvé d'un masque qui lui coupait la gorge. Son ma heur vient de là; la mort le guette» ([2]).

Mais le masque, menaçant et dangereux, peut aussi devenir favorable, et dans ce cas on peut l'utiliser comme amulette; c'est d'ailleurs la signification la plus habituelle de *likisi:*

> «... un masque protecteur taillé dans un morceau de calebasse que les Tšokwe utilisent pour éloigner l'esprit de maladie et que les Luimbi et Lutšaze accrochent sur les murs» ([3]).

Il y a probablement une confusion chez Delachaux à propos du masque (qui existe en rêve seulement); il a d'ailleurs bien mis en évidence le rôle de cette figurine sous les désignations *mpwebo* et *ndumba ya munu. Mpwebo* serait surtout la représentation, dans le panier, de l'ancêtre féminin correspondant à *kalamba kuku wa lunga* (l'ancêtre masculin), mais qui aurait dans ce cas une signification positionnelle particulière:

> «S'il arrive que cette pièce vienne se placer en avant du panier, elle indiquera, si elle est debout, qu'il y a possibilité de vie. Si les pieds sont en l'air, la mort est inévitable. Si elle est couchée, cela indique la maladie dans un seus général» ([4]).

La même figurine pourrait représenter aussi un fantôme *(ndumba ya munu),* et dans ce cas elle signifierait simplement un maléfice imputable à un fantôme quelle que soit sa position.

Dans le panier divinatoire des Ngangela, cette figurine serait nommée *mukulu,* nom de l'esprit courroucé d'un défunt qui perturbe par la maladie ou même la mort. Il faut l'apaiser avec des sacrifices et des boissons ([5]).

Une figurine morphologiquement assez éloignée mais proche par la signification et surtout par son rapport avec la maladie, est décrite par Tucker

---

([1]) Baumann, 1935, p. 166.
([2]) Delachaux, 1964, p. 59.
([3]) Baumann, 1935, p. 183.
([4]) Delachaux, 1946, p. 58.
([5]) Delachaux, 1946, p. 50.

sous le nom de *owanga,* une figurine en bois dont l'apparition sur le bord du panier signifie qu'il faut faire le rituel *oku ta ohasa,* particulièrement recommandé comme forme de protestation contre l'action d'un sorcier:

> «When this figurine comes up to the edge of the basket during divination, it means that the person divined for is being made ill at the behest of a witch. After this diagnosis the *ochimbanda* goes to the patient's house at night, catches a white fowl and a he-goat, and carries them around the room making mystic signs. He then goes out to an animal's burrow, kills the fowl and the goat, and puts blood and fire in the burrow. Next he discharges a gun, puts the heads of the fowl and the goat into the burrow, and stops it up with earth. While firing the gun he says, speaking on behalf of the patient: if I have done any wrong, stolen, cursed another, killed anybody, I shall die. If I have done nothing wrong I shall get well» (1).

Il semble donc que les Ovimbundu aient fondé autour de cette figurine de l'ancêtre féminin un rituel particulier, que les Cokwe connaissent aussi mais n'ayant aucun rapport avec cette figurine.

Les deux exemplaires présentés par Mesquitela Lima et désignés comme *seishimu* sont considérés comme indépendants de la figurine d'ancêtre étant donné que celle-ci (*kuku* dans la désignation de Lima) était soit masculine soit féminine; mais le rapport avec les ancêtres demeure toujours évident:

> «... le consultant n'a pas de chance dans la vie parce qu'il délaisse ses ancêtres» (2).

Sans lui attribuer une qualification particulière Hauenstein considère cette figurine comme *kalamba* féminin et en donne la signification suivante:

> «... cette main portée au menton ou à la bouche (attitude typiquement féminine parmi les Africains) montre l'étonnement d'une défunte de ce qu'on l'ait complètement oubliée et qu'elle ait été obligée d'attirer l'attention des vivants par une maladie ou une autre difficulté. Cette position typifie l'attitude féminine comme *kalamba (kuku wa lunga)* le fait pour les hommes» (3).

---

(1) Tucker, 1940, p. 184.
(2) Lima, 1971, p. 293.
(3) Hauenstein, 1961, p. 139.

Pour M. L. Bastin cette figurine représenterait une vieille femme accroupie et en train de se lamenter.

En fait, de toutes les figurines par nous observées aucune ne pourrait être considérée comme assise; toutes se présentent manifestement en position debout; par contre *kalamba kuku* (ancêtre mascu in) se présente toujours assis; le fait que l'auteur considère les deux figurines en même temps peut expliquer la confusion:

> «Dans le panier du devin *ngombo ya cisuka,* deux figurines humaines *kalamba kuku wa lunga* et *kalamba kuku wa pwo* représentent l'une un vieillard et l'autre une vieille femme, accroupie et se lamentant. Ces deux idéogrames signifient que l'héritage des ancêtres n'a pas été partagé équitablement, le malade devra pour guérir faire un partage honnête» (1).

Sakungu a interpellé ainsi cette figurine se présentant sur le bord de son panier:

> «Voilà, tu es la femme (ancêtre)! Pourquoi viens-tu sur le bord du *ngombo?* Qui est la femme qui veut ensorceller? Est-ce que c'est une femme qui est contre lui (malade)? Mais toi, notre grand-mère, tu vas tout expliquer».

Le traitement du malade suppose d'abord le renouvellement du lien de paix et d'amité avec l'ancêtre qu'il soit du sexe masculin ou féminin. Mwacimbau explique comment procéder:

> «La personne (qui s'occupe du malade) prépare un monticule en terre; le soir, on y met un plat (autrefois en bois, aujourd'hui d'importation européenne) avec *fuba* (2); ensuite on adresse à l'esprit de l'ancêtre cette prière: vous êtes mort, mais moi je ne sais pas comment c'est arrivé. Voici de la *fuba* pour vous; cette nuit je vais bien me reposer, si c'est ton esprit qui m'a dérangé...».

Un complément important de cette prière consiste à sculpter une petite statuette de *mutete* que l'on portera comme amulette.

La peur, la mort, la réflexion, la menace d'un masque, voilà tout ce que signifient ces figurines d'ancêtres féminins parfois oubliés et courroucés mais toujours engagés dans la communauté des vivants. Les esprits des morts ont des exigences qui entraînent aussi une plus grande justice pour les vivants.

---

(1) Bastin, 1961, p. 200, note 1.

(2) *Fuba,* du manioc préparé pour les repas rituels.

2.1.6 — **Kapindji**, l'esclave
(Photos 175-179)

Dans la plupart des paniers, se trouve une figurine anthropomorphe, désignée par le mot *kapindji* (l'esclave); ce qui caractérise cette figurine, c'est qu'elle représente un personnage entouré par une corde ou une chaîne, parfois par un fil de fer autour du cou (Fig. 9). Que va dire le devin quand cette figurine se présente sur le bord du panier après une secousse? Voici quelques réponses possibles:

— «Celui qui interroge est malade; un esprit d'esclave le possède» (1). Si la maladie provient d'un esprit d'esclave, cela signifie que l'ancien esclave est devenu une *hamba*, c'est-à-dire un esprit d'ancêtre qui doit être honoré par ses descendants; on remarque que cette exigence suppose aussi une intégration des esclaves dans la société traditionnelle. Même si les esclaves étaient source de richesse pour les Cokwe, on est loin de la notion occidentale de l'esclavage (2).

— «Celui qui interroge sera très riche parce qu'il aura beaucoup d'esclaves» (3). L'esclave comme facteur de richesse, signifie deux choses dans la société cokwe. Notons d'abord que, dans le système de production lignager, il est le seul élément permanent au niveau de la famille. Pour travailler ses champs, un homme s'appuie d'abord sur ses femmes (chacune travaillant sa

Fig. 9 — *Kapindji*: AM. 005 (4)

(1) Baumann, 1935, p. 169.

(2) Dans la société traditionnelle cokwe un esclave pouvait être échangé contre: cinq pièces de tissu, deux caisses de poudre, un fusil, dix chevreaux ou un boeuf.

(3) Baumann, 1935, p. 169.

propre parcelle, confiée par le mari); pour son champ proprement dit, il a ses fils. Mais ceux-ci ne resteront pas longtemps chez lui car les oncles maternels les appelleront sans tarder. Quand aux filles, elles sont demandées en mariage dès leur plus jeune âge. Restent les esclaves (1). Le chef âgé peut donc compter sur ses esclaves, surtout sur ceux qu'il a attachés au village en leur trouvant des femmes. C'est ce patrimoine qu'il transmettra à son neveu et cela contribue à attirer ce'ui-ci le plus tôt possible au village de son oncle. La continuité du village ainsi que le culte des ancêtres qu'on y célèbre dépendent en grande partie du groupe plus ou moins important d'esclaves qu'un chef a pu se procurer. En second lieu, l'esclave est un élément de compensation très important pour la stabilité du village où de fréquentes scissions et séparations de toute nature s'ajoutent à une forte mortalité infantile. L'ensemble de ces facteurs menace sans cesse la survivance du groupe. Dans l'histoire des Cokwe, le facteur démographique semble avoir joué un rôle beaucoup plus important que le facteur richesse; dans les situations de creux démographiques, les Cokwe cherchaient à compenser l'affaiblissement de leurs effectifs par la «razzia» des ethnies voisines (surtout les Pende, Luba et Luwa). Tous les esclaves capturés étaient présentés au chef du village qui en faisait le partage entre les chefs des différents groupes (ce qui pouvait devenir une cause de disputes et de mécontentements): «Le chef n'a pas réparti équitablement les esclaves dans son village et le *nganga* (sorcier), lui aussi mécontent, a utilisé contre lui les *wanga*» (2).

La bande armée qui partait à la recherche des esclaves était généralement sous les ordres du neveu du chef du village; celui-ci prenait souvent l'initiative de l'expédition, ce qui le rendait également responsable du partage. En principe le partage opéré par le chef n'était pas contesté, mais si, par contre, le chef était frappé de maladie ou de malchance dans ses affaires, on suspectait facilement de sorcellerie ceux qui n'avaient pas été favorisés.

Disons encore que parfois les querelles entre deux villages se soldaient par une petite guerre, les vainqueurs pouvant réduire les vaincus en esclavage. Même les dettes pouvaient se régler par la remise d'un esclave. La situation commençait souvent par un compromis temporaire; l'esclave jouait le rôle de gage, mais la situation devenait facilement définitive soit parce que la dette n'était pas soldée soit en raison de l'extrême mobilité des Cokwe. En effet, le gardien de l'esclave, en changeant de village, se faisait accompagner de son esclave et l'ancien propriétaire en perdait la trace; ou encore le posses-

---

(1) Surtout les esclaves attachés au village; c'est surtout l'esclave du village (*mwana wa cihunda*: enfant du village) qui joue un rôle important dans l'exploitation des terres.

(2) Santos, 1960, p. 162.

seur à titre provisoire se pressait de le vendre, ce qui d'ailleurs constituait un abus condamné par la société. Ainsi le devin expliquerait la figurine *kapindji*:

«Le consultant a vendu un esclave qui ne lui appartenait pas; il doit en rembourser le prix au propriétaire frustré pour que tout aille mieux» (1). Les affaires relatives à l'esclave comme élément de richesse étaient sans doute de ces situations que le devin pouvait résoudre sans avoir besoin de les soumettre au tribunal du chef. En effet, le devin tient toujours compte du droit coutumier qu'il connaît parfaitement et il fait aisément découvrir à ses clients leurs transgressions dans ce domaine, qu'elles soient inconscientes ou non; pour lui, elles représentent toujours une clef pour expliquer le malheur actuel. Par divers aspects, l'acte divinatoire se situe à mi-chemin entre le rituel et le jugement.

— «Il faut contenter l'esprit *kapindji* en courroux, en faire une image de terre à placer près des vieux *mahamba* érigés dans l'enclos du chef» (2).

Cette interprétation montre parfaitement le statut de l'esclave dans la société traditionnelle; il est intégré dans le groupe par le chef qui lui facilite le mariage. Un esclave pourra épouser la fille de son propriétaire; de même il est courant qu'une femme esclave devienne une des épouses de son propriétaire. Dans les deux cas, les enfants issus de ces unions n'auront plus le statut d'esclaves. Seuls les enfants issus de l'union de deux esclaves conservent ce statut. En outre le propriétaire d'un esclave ne s'adressera pas à celui-ci en des termes tels qu'ils lui rappelleraient sa condition. L'esclave parle de son propriétaire en disant toujours mon père (*tata*); s'il a été capturé dès l'enfance, il peut même ignorer sa condition. Lors du décès d'un esclave, sa famille doit faire les funérailles; il accède au rang d'ancêtre comme les autres Cokwe:

«... Il (l'esprit de l'esclave) rend malade jusqu'à ce qu'on daigne s'occuper de lui... Comme pour les vrais ancêtres, le patient doit faire une *hamba*, une idole qu'il placera devant sa hutte» (3).

Comme dans la version antérieure, c'est l'intégration totale de l'esclave dans la société avec toutes les exigences que cela implique, que le devin rappelle à ses consultants.

— «Un homme donne sa fille à un esclave qui lui appartient; les années passent et voilà que les enfants de cet esclave deviennent malades. Pourquoi? On va chercher le devin. *Kapindji* vient sur le bord du panier! C'est qu'ils

(1) Bastin, 1961, p. 65, note 1.
(2) Idem.
(3) Hauenstein, 1961, pp. 137-138.

doivent rendre hommage à cet esclave qui a été leur père; il faut lui parler (façon particulière de vénération) comme à un ancêtre: ils doivent aussi lui ériger une image; alors il seront guéris» (Sakungu).

L'intégration était une règle; encore aujourd'hui une fraction très importante de la population cokwe du nord-est de l'Angola est constituée d'anciens esclaves ou descendants d'esclaves; malgré cela, les gens n'attachent aucune importance à ce passé poutant assez récent. Tous les chefs, devins et autres, âgés de plus de soixante ans, ont eu plusieurs esclaves (souvent une vingtaine). Néanmoins, c'est sur l'esclave que se focalisaient les soupçons de sorcellerie au cours des périodes marquées par une série de malheurs:

«Le sorcier est un *kapindji* (esclave) qui a tué son maître. En effet celui-ci lui demandait trop de choses; il lui disait: tu vas travailler sur mon champ, tu vas chercher du bois, tu vas acheter *upite* (des produits européens que l'esclave devait ramener de très loin) et encore beaucoup d'autres choses. Un jour il s'est fâché et il a tué son maître» (Mwafima).

La figurine *kapindji* a dans cette interprétation une signification plutôt rare que le devin Mwafima reconnait comme probable, bien qu'il n'ait jamais observé de cas semblables au cours de sa déjà longue carrière de devin. On peut se demander en effet si le devin qui aurait fait un jour cette «lecture» de *kapindji* comptait sur une révolte réelle de l'esclave ou faisait plutôt le jeu d'un groupe qui, pour surmonter ses tensions, avait trouvé le bouc émissaire.

Résumons ces différentes significations dans un schéma:

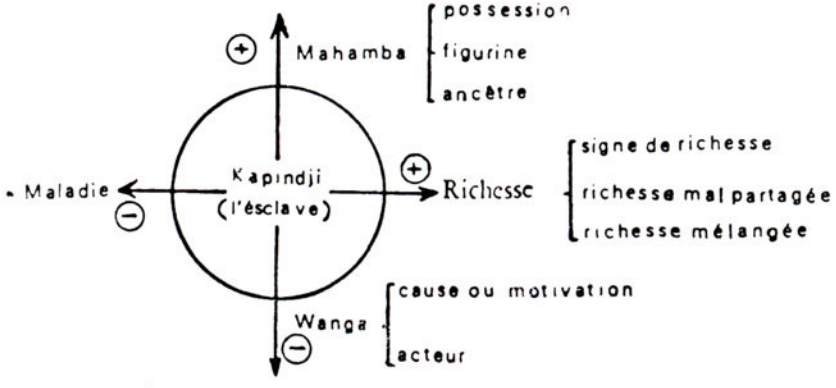
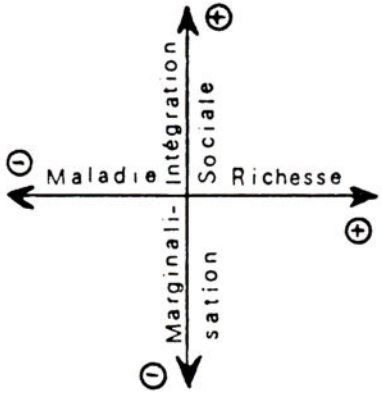


Schéma 5

Nous voyons que, de l'ensemble des significations attribuées à la figurine *kapindji*, se dégagent deux axes sémantiques: sur l'axe du réel (l'expérience vécue), le devin joue sur l'opposition maladie/richesse; sur l'axe du

surnaturel, c'est l'opposition intégration/marginalisation qui apparaît; l'intégration faisant de l'esclave un membre de plein droit, au moins dans le monde des ancêtres (compensation), la marginalisation poussant au cas extrême de la «marginalité», l'anti-société par excellence, la sorcellerie. Les deux axes révèlent à partir du concret d'une figurine le binôme fondamental de toutes les techniques divinatoires des Cokwe: bien/mal.



$$\frac{\text{Maladie}}{\text{Richesse}} = \frac{\text{Marginalisation}}{\text{Intégration}}$$

Schéma 6

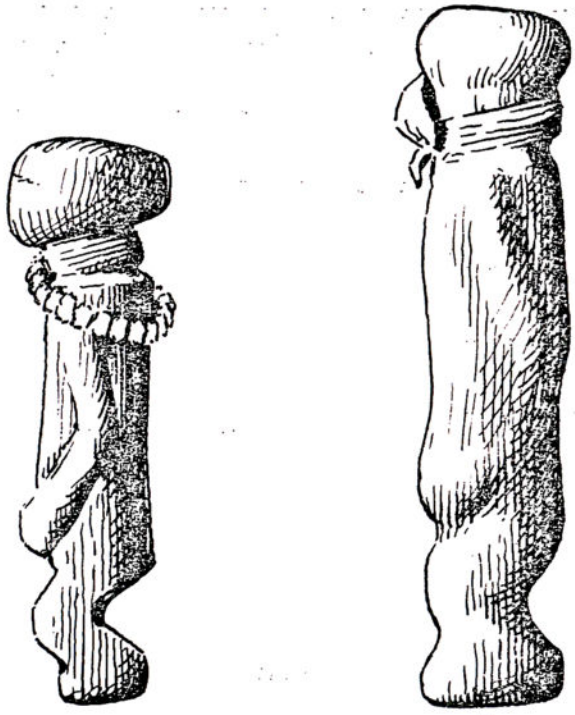
2.1.7 — **Mwana,** l'enfant (Photos 180-181)

Hauenstein: *Mwana*
Tucker: *Ökalupokopoko*
Delachaux: «personnage enchaîné»

La figurine *mwana* en tant que *kaphele* isolé et distinct de l'enfant du trio familier (1) est très rare dans le panier. Entre autres, Santos et Lima la confondent avec *mwana* de cet ensemble, mais parfois elle est confondue aussi avec l'esclave parce que ces deux figurines se présentent enchaînées (Fig. 10).

D'après Baumann, *mwana* (*kaponya ka mwana*) est la poupée que l'on trouve dans le jeu des petites filles. La forme primitive de cette poupée représenterait un petit ancêtre dénommé *kažimu* dont on faisait cadeau aux filles pour qu'elles deviennent fortes (c'est-à-dire fécondes) (2).

(1) Voir p. 176.
(2) Baumann, 1935, p. 189.



a b

Fig. 10 — *Mwana* (amplifiée le double)
a — AG. 519 (5) b — AM. 137 (10)

Une scarification très fréquente autrefois — *mutu* — est désignée aussi par *mwana* et semble avoir la même finalité que 'a figurine du panier: éloigner de l'homme et de la femme la stérilité et l'impuissance» (1).

Delachaux n'a pas décrit cette figurine dont pourtant il présente une illustration avec la légende: «Personnage enchaîné» (2).

C'est surtout Hauenstein qui s'est montré le plus intéressé par cette figurine à propos de laquelle il assure s'être soigneusement renseigné:

«Il s'agit du cas d'une femme stérile désirant recevoir un enfant, mais ce dernier est enchaîné, il ne peut naître. Si cette figurine apparaît à plusieurs reprises à la surface lorsque le devin agite sa corbeille, c'est un bon présage. Les ancêtres vont indiquer les raisons de la stérilité. Si *mwana* apparait en compagnie de *jinga,* c'est un signe encore meilleur» (3). La stérilité symbolisée

(1) Bastin, 1961, p. 132, citant Lima, 1956, p. 48.
(2) Delachaux, 1946, p. 70.
(3) Hauenstein, 1961, p. 138.

par les chaînes autour du cou, c'est le mal que la figurine va mettre à jour en fonction des autres figurines accompagnantes. La femme stérile devra se soumettre à un traitement avec des plantes médicinales et portera comme amulette une figurine enveloppée d'un filet *(cisola)* (1).

Malgré la distinction de cette figurine par rapport à toutes les autres du panier, L. Tucker la relève aussi chez les Ovimbundu en termes très proches de l'esclave (*kapindji*). *Okalupokopoko* (désignation utilisée par Tucker) serait une pièce en os, de femme, grossièrement anthropomorphe qui représenterait un enfant doublement enchaîné:

«This represents the spirit of a dead infant, or foetus, whose death was belived to have been caused by poison or witchcraft. Such spirits have great power in the other world, because they had no sin *(ekandu)* when they were on earth. Spirits of slave children also become spirits of this type, because they had so much suffering when alive, and when they died were given no offering» (2).

Tucker passe facilement de l'enchaînement métaphorique de l'enfant (sorcellerie ou stérilité) à l'enchaînement réel de l'esclave, parce qu'elle les croit représentés tous les deux par la même figurine dans le panier:

«The spirits of a slave is represented in the basket by a carved figure with a chain around the neck, or with a shackle on the leg. Spirits of babies killed to furnish fertility charms for the fields are also represented by this figurine» (3).

Dans cette perspective, la voix des innocentes victimes de sorcellerie devient particulièrement puissante dans l'autre monde: d'abord leur mort n'a pas été accompagnée des rituels nécessaires pour les concilier avec l'autre monde (4); la sorcellerie contre un enfant frappe de stupeur les ancêtres; de plus ils n'étaient pas encore capables de se défendre. C'est ainsi qu'ils sont devenus *okalupokopoko,* esprits qui exigent des compensations importantes. En effet ces esprits n'ont pas eu la possibilité de s'exprimer, ne se sont pas réalisés et donc leur courroux en est d'autant plus fort et plus dangereux (5). Hambly explique cet aspect négatif de l'esprit de l'enfant en soulignant surtout son besoin de retourner à la vie:

«A figure with beads on its neck indicates that trouble is due to the ghost of a dead baby whose spirit wishes to come back» (6)

---

(1) Hauenstein, 1961, p. 139.
(2) Tucker, 1940, pp. 184-185.
(3) Idem.
(4) Sur le rituel «d'accomodation» de l'esprit du défunt à l'autre monde voir Milheiros, 1960, pp. 71-109.
(5) Tucker, 1940, p. 185.
(6) Hambly, 1934, p. 274.

Les Cokwe admettent que ce retour de l'esprit de l'enfant peut s'entendre comme une renaissance mais aussi comme une réalisation des exigences rituelles.

L'explication de cette figurine a comme point de départ la continuité des deux mondes (celui des vivants et celui des morts) dont la solidarité doit être respectée. Dans ce cas, l'esprit de l'enfant doit être apaisé mais si l'esprit était celui d'un enfant esclave il deviendra encore plus courroucé et l'équilibre plus difficile à rétablir. Le raisonnement du devin se fait à partir de ces deux éléments:

— les traces réels de l'esclavage (chaînes autour du cou de la figurine);

— la condition d'âge de la victime.

Les Ovimbundu ont développé l'idée d'un «enchaînement rituel», ce qui est considéré par les Cokwe comme une explication secondaire, parce que pour la plupart des devins la signification de cette figurine est surtout d'ordre génésique.

2.1.8 — **Citanga**, l'humain non différencié (Photos 182-189)

Baumann:	*tšitanga*
Delachaux:	*sitangu*
Bastin:	*citanga*
Santos:	*tchitanga*
Hauenstein:	*cihangu*
Lima:	*tshitanga*

Citanga est une des figurines les plus curieuses et les plus énigmatiques; c'est là d'ailleurs sa signification propre: énigme, doute, chose étrange, miracle. Elle se présente sous plusieurs formes, qui toutes justifient bien sa désignation. D'après Baumann *citanga* serait une figurine avec une tête et quatre jambes, et signifie le doute du «sorcier» (1) sur l'affaire en question (2).

D'après Delachaux *sitangu* est un double personnage et signifie un miracle:

«Cette figurine représenterait une chose extraordinaire, miraculeuse, incompréhensible, surnaturelle. Dans le panier elle révélera donc une chose qui tient du miracle dans un sens bon ou mauvais» (3).

---

(1) Baumann confond souvent sorcier et devin.

(2) Baumann, 1935, p. 169.

(3) Delachaux, 1946, p. 60.

Remarquable par son polymorphisme (Fig. 11), ce *kaphele* se présente comme le résultat de deux figurines soudées dont la forme nouvelle est variable: une figurine avec quatre jambes; deux personnagens collés par la tête, et dans ce cas parfois fusion totale ou partielle des deux têtes en une seule; deux personnages collés par les jambes, etc. Ainsi, par exemple, la *citanga* décrite par E. Santos l'est comme «deux statuettes attachées par leurs têtes» et la signification serait la suivante: si la femme veut procréer, elle doit faire *hamba citanga*. C'est une *hamba* de fécondité que les femmes doivent porter a la ceinture; la réplique *citanga* est accompagnée d'autres qui sont surtout *muta* (chien) et *kajia* (l'oiseau) et encore *cikunza* ou *cisola*, ou les deux en même temps ([1]). Pour Mesquitela Lima cette figurine est double, biface; elle serait utilisée aussi comme une amulette portée dans le fusil: «quand elle (la réplique du panier) apparaît au-dessus des autres *tuphele*, cela veut dire que les échecs à la chasse sont dûs à l'esprit *tshitanga*. Il faut fabriquer la figurine et l'attacher aux armes» ([2]).

Le fait que la figurine *citanga* soit associée souvent à d'autres qui concernent aussi la fécondité a soulevé chez Delachaux la question de savoir si *citanga* ne serait pas une variante da la figurine *mbate* — le couple — que nous étudierons par la suite. La question a été posée explicitement par E. Berger à un devin cokwe qui a répondu négativement ([3]).

Très proche de cette figurine est la variante *pila*, très rare, qui présente la configuration d'une double cuillère en bois (Photo 190) et que la plupart des devins ne connaissent plus mais qu'on peut trouver dans les anciens paniers.

D'après Hauenstein, l'énigme serait la malchance permanente d'une femme que ne parvient pas à avoir des enfants: «*Phila* serait l'esprit d'un petit enfant défunt qui apparaîtrait, de préference en compagnie de *Jinga* ou de *chisola*. Il s'agirait d'un enfant qui voudrait naître mais en serait empêché par des avortements répétés ou par la stérilité» ([4]). Le problème posé au devin semble dépasser sa capacité et dans ce cas *citanga* devient le symbole de l'impossibilité: «de même qu'un bébé est incapable d'exprimer ses pensées qui restent toujours dans le vague, de même cette figurine indique un manque absolu de clarté sur cette maladie. Il s'agit donc d'un cas insoluble» ([5]).

En étudiant le motif décoratif anthropomorphe *pwo nyi lunga alimbata* (homme et femme accouplés) M. L. Bastin a vérifié aussi l'existence de cette

---

(1) Santos, 1960, p. 173.
(2) Lima, 1971, p. 266.
(3) Delachaux, 1946, p. 140.
(4) Hauenstein, 1961, p. 154.
(5) Idem.

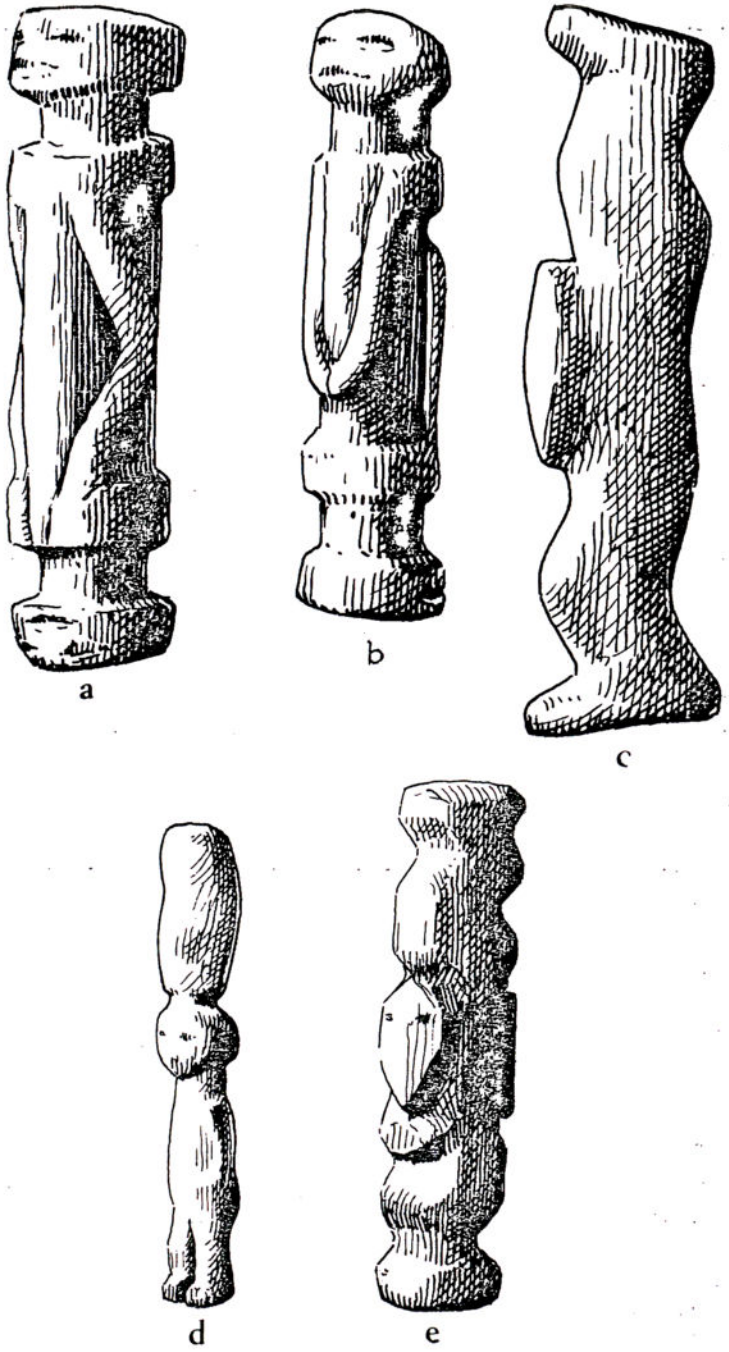


Fig. 11 — *Citanga*

a — AG. 519 (12)
b — AM. 100 (31)
c — AM. 137 (8) (amplifiée le double)
d — AE. 623 (3)
e — AM. 137 (15)

figurine décrite comme personnage tête-bêche *citanga,* symbole de fécondité, en rapport avec «*citanga (tshitanga)* esprit ancestral ancien, être hermaphrodite» (1).

Cette espèce d'hermaphrodisme primordial serait, dans ce cas particulier, le retour au chaos primitif et en conséquence il en résulterait l'indéfini et le doute. Cette indétermination aurait surtout trait à la fécondité (2).

Pour le devin Hamumona cette figurine du panier représente la *hamba katanga* qui empêche la naissance d'un enfant. Pour notre devin *katanga* n'est pas tant l'être hermaphrodite mais plutôt «*kuku* (ancien) le premier avant tous les autres»; c'est lui qui dirige la procréation et c'est à cause de lui que le foetus devient homme ou femme. Mais si *citanga* n'est pas vénérée l'indifférenciation demeure, le développement est arrêté et l'enfant ne peut pas apparaître.

Pour honorer *citanga* il faut sculpter une figurine rudimentaire en *musole* (3) avec deux visages, la garder dans l'enclos et lui apporter de la nourriture.

Le doute, la confusion, l'incertitude (double tête, quatre jambes, etc.) renvoient le devin et ses clients à l'intervention de l'esprit primitif *katanga,* qui de l'embryon confus (potentiellement homme et femme) fait sortir des êtres séparés et distincts (4).

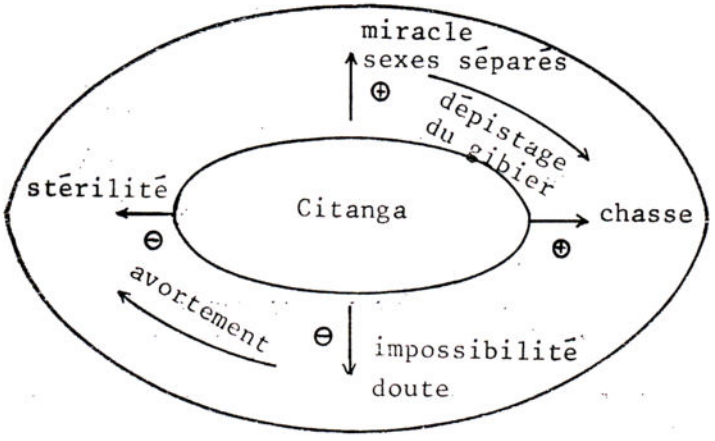


Schéma 7

(1) Bastin, 1961, p. 201, note 3.

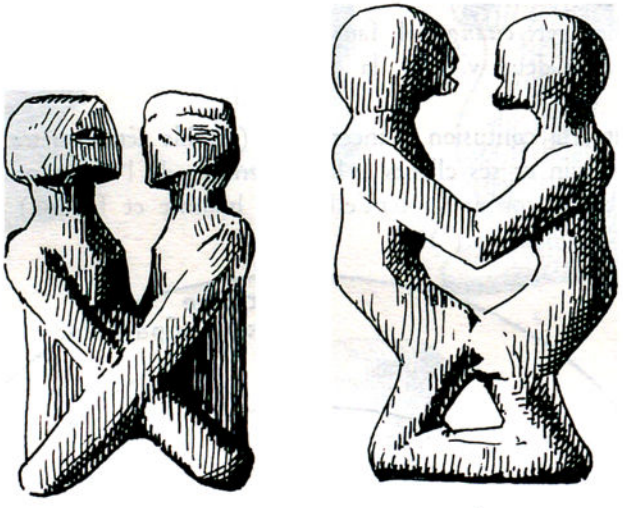
(2) Hambly explique cette figurine comme un cas de jumeaux: «two united, human figures of wood indicate that a twin will die», 1934, p. 276.

(3) Voir p. 388.

(4) La bisexualité originelle est une notion commune en Afrique. Deschamps écrit à ce propos: «Tout être est bisexuel à l'origine: l'homme est femme par son prépuce, la femme homme par son clitoris; d'où la nécessité de la circoncision et de l'excision qui confèrent le sexe définitif». H. Deschamps, 1965, p. 9.

2.1.9 — **Mbate,** le couple (Photos 191-203)

La figurine double *mbate* (in extenso: *pwo nyi lunga alimbata* — homme et femme accouplés) (Fig. 12) qui est relativement fréquente dans les paniers présente des formes d'une grande variété. Delachaux qui en a étudié toute une série a cherché à établir une ligne évolutive depuis les formes les plus naturalistes jusqu'aux exemplaires qui présentent un plus grand degré d'abstraction ([1]). D'après Baumann la signification de cette figurine serait immédiate: elle promet de la descendance à celui qui interroge (ou pour qui on interroge) le devin. La désignation *yikoyi,* utilisée aussi par Baumann viendrait des Lunda *(likunyi)* mais les Cokwe préfèrent l'appeler *mbate* ([2])



a b

Fig. 12 — *Pwo nyi lunga alimbata*
a — AG. 519 (1) b — AM. 137 (6)

À propos de cette figurine, le pasteur E. Berger a envoyé à Delachaux l'information suivante:

> «... cette figurine révèle l'adultère et dévoile les maladies vénériennes tout en indiquant la cause suivant la position par rapport à d'autres pièces. Elle prouve aussi l'infidélité de l'homme ou de la femme, causes des malheurs dont se plaignent les clients» ([3]).

([1]) Delachaux, 1946, p. 66, planche IV.
([2]) Baumann, 1935, p. 169.
([3]) Delachaux, 1946, p. 59.

La signification de ces figurines du panier peut échaper complètement au chercheur sur le terrain si on se risque à une interprétation strictement formelle sans tenir compte du contexte propre de l'activité divinatoire et de la vie rituelle dans laquelle s'insère le métier du devin. Delachaux observe que Hambly n'a pas évité ce piège; en effet Hambly explique ce symbole comme:

> «... deux figurines mâle et femelle (qui) chuchotent ensemble, indiquant le plan d'empoisonner quelqu'un» ([1]).

Normalement la plupart des auteurs qui ont récolté cette figurine essaient de l'expliquer en fonction de problèmes qui résultent de déviations dans la vie sexuelle, condamnées par la société, praticulièrement les tensions fréquentes entre un homme et l'amant de sa femme ([2]). Un accouchement difficile, par exemple, peut être attributé à l'adultère d'un des conjoints.

Mbate, comme tant d'autres figurines, joue un rôle important de moralisateur de la vie des Cokwe. Dans ces cas l'influence du devin est énorme mais en principe il se borne à interpréter et à appliquer les normes traditionnelles concernant les prestations que le coupable doit à la partie lésée.

Le même type d'explication (maladies et adultère) mais dans un contexte différent est noté par Mesquitela Lima pour qui la figurine *mbate* «... signifie que le consultant est marié à un conjoint toujours malade; ce qui peut poser des problèmes de divorce (normalement les Tshokwe ne gardent pas une épouse malade)» ([3]). Dans ce cas l'adultère peut exister aussi mais alors une figurine phalique *(lukutu)* le dénoncera ([4]).

Pwo nyi lunga alimbata symbolise d'après M. L. Bastin que «la mère d'une des épouses du malade polygame lui veut du mal» ([5]). Cette mauvaise volonté traduit en règle générale la menace de divorce à cause de la maladie, la stérilité ou encore l'infidélité notoire du mari. La plupart des devins ne s'éloignent pas de ces points de repère pour développer leurs explications:

> «... un homme a une liaison avec la femme de l'autre; cela dure déjà depuis longtemps et le mari de cette femme est mécontent. Le chef du village invite les deux hommes pour trancher la question; c'est lui (le chef) qui décide combien le cou-

---

([1]) Hambly, 1934, p. 274, cité par Delachaux, 1946, p. 59.

([2]) Information qui accompagne la figurine du panier A. E. 623 (Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

([3]) Lima, 1971, p. 292.

([4]) Voir p. 216.

([5]) Bastin, 1961, p. 201, note 2.

pable doit payer. Après il ne veut plus s'en occuper. Il dira à la fin de la discussion: maitenant c'est à vous (coupable) de payer... moi j'ai déjà parlé... Quand le chef du village parle ainsi, le fautif s'empresse de payer les prestations» (Hamumona).

L'intervention du chef se vérifie aussi souvent (c'est une autre application de cette figurine) lors du décès d'une femme; son mari doit payer les indemnisations établies par la coutume, que les Cokwe désignent globalement par *ciwimbi*. Le *ciwimbi* comprend normalement trois prestations échelonnées dans le temps et d'importance variable; dans ce cas *mbate* se fait accompagner d'un autre symbole: *mufu* (1).

2.1.10 — **Katwambimbi,** la pleureuse (Photos 204-220)

Katwambimbi est d'après Baumann l'image de quelqu'un qui se lamente; cette figurine annoncerait une mort très proche (2); d'après cet auteur il y aurait probab'ement un rapport entre la figurine du panier divinatoire et les amulettes portées par les femmes pour empêcher la mort de leurs enfants (3); nos observations sur le terrain nous éloignent de cette perspective; en fait *katwambimbi* est quelqu'n qui pleure mais dans un contexte assez différent de ce'ui évoqué par Baumann.

D'après Delachaux la pleureuse est une femme qui pleure soit le mari soit le fiancé; il y aurait donc deux types de figurines auxquelles correspondraient aussi deux désignations, à savoir *nyamuso* et *kanenga:*

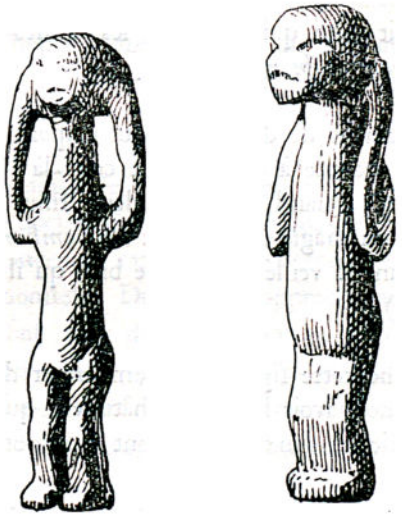
> — «*nyamuso,* vierge. Geste de la pleureuse qui lève les deux bras; les deux mains tiennent la tête, signe de tristesse et d'angoisse. La consultante pleurera son fiancé»...
> — «*kanenga,* femme qui p'eure. Même signification que la précédente, sauf qu'il s'agira de son mari. Cette pièce est figurée tantôt avec l'enfant sur le dos, tantôt sans enfant» (4).

Tous les exemplaires observés expriment l'angoisse et la tristesse dans un geste très caractéristique des Cokwe: les deux mains levées latéralement sur la tête ou collées sur le haut de la tête ou encore serrées contre la nuque

(1) Voir p. 270.
(2) Baumann, 1935, p. 165.
(3) Baumann, 1935, p. 187.
(4) Delachaux, 1946, p. 59.

(Fig. 13). La particularité notée par Delachaux — figurine avec l'enfant sur le dos — n'a jamais été observée par nous sur le terrain, mais on peut en trouver au moins un exemplaire dans la collection de paniers divinatoires du Musée de Neuchâtel.

Aussi Hauenstein observe à propos de cette figurine qu'elle «représente une femme qui pleure, et présage un décès prochain» (1). Nous avons déjà vérifié que dans l'explication de Delachaux la mort en cause serait celle d'un



a b

Fig. 13 — *Katwambimbi*

a — AM. 100 (7) b — AM. 005 (3)

mari ou d'un fiancé, mais on peut élargir la signification, comme d'ailleurs le font la plupart des devins, et expliquer les larmes et la tristesse par la maladie d'un familier dont la mort serait certaine; ou encore c'est le client lui même qui est en danger (2).

Cette interprétation est très proche de celle de M. L. Bastin qui décrit *katwambimbi* comme: «petit personnage figuré, les mains posées sur la tête, en geste de lamentation; il présage à son apparition sur le bord du panier que le malade va mourir» (3).

---

(1) Hauenstein, 1961, p. 156.
(2) Lima, 1971, p. 256.
(3) Bastin, 1961, p. 200, note 1.

Dans bien des cas le devin peut traiter lui-même la maladie ou alors il envoie son client chercher le spécialiste guérisseur qui préparera les remèdes appropriés. Le devin saura aussi déceler les cas extrêmes dont l'évolution est fatale, et alors il préviendra la famille du malade.

Pour V. Turner *katwambimbi* a une signification très négative, proche d'ailleurs de *chamutang'a* (l'ancêtre féminin) ([1]). Il n'y a pas de confusion possible sur la figurine en question étant donné que Turner la décrit comme «l'effigie d'un homme qui se tient la tête dans les mains, dans l'attitude traditionnelle de la douleur» ([2]).

Katwambimbi serait celui qui provoque les larmes («He-who-starts-weeping») parce que *katwambimbi* est

> «... un semeur de discorde... qui colporte les histoires de l'un à l'autre, raconte à celui-ci que celui-là le déteste et essaie de l'ensorceler. Quand l'un des deux finit par tuer l'autre par sorcellerie ou magie noire, c'est *katwambimbi* qui pleure le plus fort pendant la veillée mortuaire bien qu'il soit le principal coupable» ([3]).

Turner classifie donc cette figurine de «messager de la mort» et reconnaît que *katwambimbi* doit avoir le même châtiment que le sorcier parce que lors d'un cas de sorcellerie les deux se partagent la responsabilité:

> «From the diviner's point of view, not only the actual sorcerer (who did the killing) but also the tale-spreader would «receive a case», i.e., would be publicly denounced as responsible for the death» ([4]).

Cette perspective met en jeu de nouveaux éléments concernant la sorcellerie dans le cadre familial et en particulier pour les cas qui affectent le mari ou le prétendant d'une femme; c'est un enseignement particulier de cette figurine qui met en évidence les implications sociales d'un mariage virilocal dans une société matrilinéaire ([5]).

([1]) Voir p. 189.
([2]) Turner, 1972, p. 51.
([3]) Turner, 1972, p. 52.
([4]) Turner, 1961, p. 62.
([5]) Sur les formes multiples de ces tensions et surtout la façon de les surmonter par voie de ritualisation, voir Turner, 1972; les aspects économiques de ces tensions sont bien analysés par P. P. Rey, 1971.

2.1.11 — **Mufwaponde,** le mutilé (Photos 221-232)

Mufwaponde est une figurine dangereuse; Baumann l'interprète comme symbole d'un homme tombé d'un arbre et qui s'est fracassé la tête; le même danger menacerait le client ([1]). Ayant trouvé pour cette figurine une désignation différente — *tyimpundu,* le décapité — Delachaux fournit cette explication:

> «... l'homme disparu dont on demande des nouvelles, a été tué par des sorciers qui ont pris sa tête pour faire des médecines» ([2]).

Si l'information apportée par Baumann nous semble arbitraire et en dehors de tout contexte social, par contre le point de vue de Delachaux suppose un ensemble de croyances en rapport avec la sorcellerie telle qu'on la connaît dans la société traditionnelle. Delachaux rapproche aussi l'initiation du devin et la sorcellerie; en fait, tout devin puissant et de grande renommée en devient facilement suspect parce que pouvoir et sorcellerie pour les Cokwe sont des réalités très proches, même si le devin travaille en sens inverse du sorcier.

Expliquant la figurine *mufwaponde* comme «le guerrier qui est mort au combat», M. L. Bastin observe que la maladie du consultant vient de l'esprit *(hamba)* de ce guerrier ([3]).

Le devin Riasendala développe le même raisonnement à peu près dans les mêmes termes: «si quelqu'un part à la guerre, il peut arriver qu'il soit tué; mais ce guerrier avait laissé au village sa femme et ses enfants. Quelques années plus tard ses petits enfants deviennent malades et la famille va chercher le devin... Il découvrira vite la cause de la maladie: ton grand-père (frère de la grand-mère) est parti à la guerre et il est mort; c'est lui qui est devenu *mufwaponde;* le mal (maladie) vient de lui, son esprit provoque des douleurs... tu vas chercher une termitière (fragment de termitière) et en faire un sanctuaire; après il faut lui apporter *fuba* (manioc) et lui parler (prière); alors tu retrouveras la santé, pour toi et tes enfants».

La termitière dans ce cas est utilisée pour modeler une statue grossière en hommage à l'ancêtre qui est devenu *mufwaponde*.

([1]) Baumann, 1935, p. 169.
([2]) Delachaux, 1946, p. 60.
([3]) Information orale, 1975.

D'après E. Santos *mufwaponde* serait plutôt la représentation d'un *nganga* (sorcier) qui appartenait à la famille du client:

> «... il y a eu un sorcier; par sa méchanceté on lui a coupé la tête; maintenant son esprit dérange le client» (1). Celui-ci devrait sculpter une statuette grossière à partir d'un morceau de bois très sec *(lusumba)* et la mettre sur une termitière, dans l'enclos des *mahamba* (2).

Mufwaponde se présente presque exclusivement comme figurine décapitée (Fig. 14). Elle pourrait aussi expliquer un crime et dans ce cas le malheur serait surtout d'ordre rituel: les funérailles n'ayant pas été accomplies, l'esprit du mort devient violent et dangereux. C'est dans cette perspective que se situe l'explication de Hauenstein qui souligne l'aspect particulièrement dangereux de *mufwaponde:*

Fig. 14 — *Mufwaponde:* AM. 137 (7)

> «... *mufwa ponde* serait l'esprit maléfique d'une personne assassinée ou s'étant suicidée qui s'attaque à un vivant. C'est un cas excessivement dangereux» (3).

(1) Santos, 1960, p. 159.
(2) Idem.
(3) Hauenstein, 1961, p. 157.

Celui qu'on a fait disparaître pourrait aussi être un sorcier, lequel aurait été découvert et dénoncé par le devin; un peu partout en Angola, un tel individu, lorsqu'il était découvert, était éliminé (1).

En conclusion on peut dire que la figurine du décapité, dans le panier, renvoie toujours à son esprit maléfique ou dangereux, conséquence d'un crime (assassinat), suicide, donc de l'existence d'un criminel, le sorcier, personnage auquel le panier consacre encore une autre figurine — *cilowa*.

2.1.12 — **Cilowa,** le sorcier (Photos 233-235)

En principe *cilowa* est une figurine en bois dont la tête présente un revêtement de cire noire avec des graines de *kenyenge* (Fig. 15); parfois la statuette est remplacée par un petit morceau de bois ou par une corne d'antilope; dans les deux cas la grande tête en cire existe toujours même si parfois les graines manquent.

Delachaux présente quelques figures concernant probablement ce personnage, qui ont la particularité d'avoir un cauri sur la cire noire et qu'il considère comme:

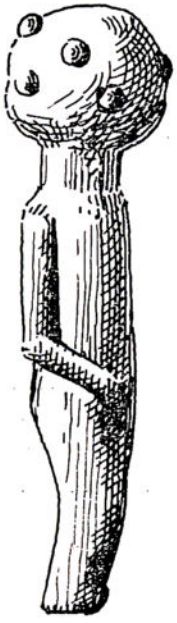


Fig. 15 — *Cilowa:* AM. 005 (15)

(1) Voir Estermann, 1957.

«...personnages consacrés par un cauri collé sur la tête au moyen de cire noire» ([1]).

Comme première approche on pourrait voir dans cette espèce de consécration l'indice d'une valence positive en rapport soit avec l'initiation du devin (le cauri exprime son engagement) soit avec la fécondité des femmes étant donnée la signification des cauris ([2]). Mais la présence des cauris dans la figurine *cilowa* est tout à fait exceptionnelle; beaucoup plus fréquentes que les cauris sont les graines de *kenyenge* qui par leurs couleurs, noir et rouge, sont considérées comme négatives, de mauvais présage ([3]). Ainsi il est tout à fait normal que la signification de cette figurine soit l'une des plus négatives du panier. D'après E. Santos, cette figurine dénoncerait le sorcier, que le devin marque d'ailleurs avec le rouge (*mukundu*); son apparition sur le bord du panier signifie que le *nganga* est présent parmi les clients ([4]).

Mesquitela Lima émet avec raison des réserves sur le caractère anthropomorphe de cette figurine; en fait il y a des exemples où l'on ne trouve pas trace d'anthropomorphisme mais par contre d'autres, et c'est la majorité, sont clairement anthropomorphes. Mêmes pour les cas dans lesquels le morceau de bois n'a pas du tout été sculpté, les devins expliquent quand c'est *cilowa,* et l'identification se résume presque exclusivemente à une tête en cire noire; dans l'ensemble d'exemplaires *cilowa* des collections du musée de Dundo (Photo 235). nous en avons observé plusieurs qui n'avaient pas été sculptés et même quelques-uns qui avaient été préparés avec une corne d'antilope. *Cilowa* est ainsi une des figurines frontières entre le manufacturé et le naturel. Même pour les figurines qui ont été sculptées la cire cache parfois la tête et encore une partie du corps; les Cokwe obtiennent cette cire noire (*ulongo*) produite par des abeilles sauvages, après l'extraction du miel.

La sorcellerie dénoncée par cette figurine se trouverait non dans une personne concrète (un sorcier) mais dans un objet au service du *nganga*. Ainsi *cilowa* désigne souvent plutôt l'objet utilisé par le sorcier que le sorcier lui-même; cet objet porteur d'une force maléfique (*wanga*) serait envoyé contre le corps de la victime par le fusil du sorcier *(uta wa mbomba)* ([5]) et y pénétrerait, provoquant en conséquence la maladie.

Ce personnage en bois serait, d'après M. L. Bastin, l'indication symbolique «que la maladie ou la mort a été provoquée par le sorcier» ([6]); l'élement magico-religieux le plus fort dans cette figurine serait les graines de

---

([1]) Delachaux, 1964, p. 139.
([2]) Voir p. 321.
([3]) Pour plus de détails sur *kenyenge* voir p. 383.
([4]) Santos, 1960, p. 172.
([5]) Voir p. 252.
([6]) Bastin, 1961, p. 40, note 2.

kenyenge, d'après plusieurs devins. En pratique elles manquent souvent dans la figurine *cilowa* et pour les remplacer le devin met de la teinture rouge (*mukundu*) sur la figurine.

Une concrétisation assez curieuse du malaise dénoncé par *cilowa* (dans ce cas une possession) est celle que Hambly présente et dont les responsables seraient les Européens:

> «There is a litt'e figure with a black tuft on its head, whose arrival at the top of the basket indicates that misfortune among the natives is caused by Europeans. When talking to this figure the medicine-man tries to speak like a white man adopting a falsette voice and mimicking the intonation of Europeans» ([1]).

Il n'est pas tout à fait certain que la figurine dont Hambly explique la signification soit exactement la même; mais la probabilité en est grande. Si pour les Cokwe *cilowa* connote plutôt la sorcellerie et tout le contexte social qui l'engendre, il semble que les Ovimbundu attribuent à cette figurine aussi l'équivalence d'un esprit étranger dont le comportement n'est d'ailleurs pas très différent de celui des esprits maléfiques.

2.1.13 — **Tumbunda**, la femme au ventre dilaté (Photos 236-238)

Tumbunda est une figurine rarement présentée dans le panier divinatore; son identification est immédiate, même si sa signification présente quelques variations. E. Berger, une des sources de Delachaux, la classifie comme l'esprit d'une femme enceinte:

«... *lizimo*, femme enceinte. Révèle des adultères et prédit les naissances futures» ([2]).

Une explication semblabe avait déjà été proposée par Hambly pour la même figurine dans le panier des Ovimbundu:

> «The figure of a female with a large abdomen indicates that the spirit of a deceased pregnant woman is causing sickness in the village» ([3]).

([1]) Hambly, 1934, p. 274.
([2]) Delachaux, 1946, p. 60.
([3]) Hambly, 1934, p. 247.

Berger a ajouté à cette information une particularité probablement à caractère local («révélation d'adu'tères»), à moins qu'il ne s'agisse d'une perspective qui reflète des préocupations européennes et missionaires! D'ailleurs, pour cet auteur, la figurine *mbate* indiquait des maladies vénériennes, et on verra bientôt qu'il explique la figurine *lukutu* (pénis) comme indication de maladies syphilitiques (1)!

La plupart des devins expliquent le ventre di'até de *tumbunda* (Fig. 16) soit en termes de maternité, soit en termes de maladies en rapport avec la maternité; en tout cas *tumbunda* manifeste une *hamba* responsable des maladies des femmes enceintes.

Kambunda (designation annotée par Mesquitela Lima) serait un «esprit qui protège contre la variole et les maux du ventre» et dont le traitement appliqué par le guérisseur serait« composé de racines de *mufula-fula*, du sang d'un poulet sacrifié aux *hamba* et dont le patient se frottera le corps tous les jours» (2).

Avec la même désignation (*tumbunda*) E. Santos décrit aussi une *hamba* pour soigner le mal au ventre (3).

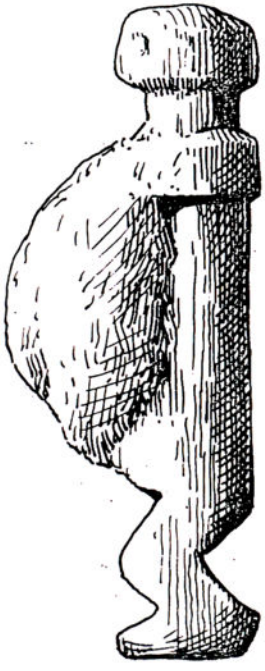


Fig. 16 — *Tumbunda*: AG: 519 (15) (amplifiée le double)

(1) Voir p. 216.
(2) Lima, 1971, p. 250.
(3) Santos, 1960, p. 41.

Cette figurine provient probablement d'une des ethnies avoisinantes étant donné qu'elle est classée parmi les *mahamba yipwiya,* considérées comme étrangères ou parasites (1); pour Mesquitela Lima elle appartient plutôt aux *mahamba aha*, mais on sait que ces deux catégories se superposent assez fréquemment (2).

L'«élément pertinent» de cette figurine (ventre dilaté) connote normalemente la grossesse, les naissances et secondairement les adultères; en même temps les devins attachent à cette figurine l'explication des maladies dont une femme peut souffrir pendant la grossesse.

2.1.14 — **Tukuka,** les ***mahamba tukuka***
(Photos 239-241)

Deux miniatures anthropomorphes en bois de *mutete* auxquelles on ajoute souvent un morceau de l'écorce d'un arbre atteint par la foudre. Ces deux figurines se présentent souvent attachées l'une à l'autre par le cou, tournées dos contre dos (Fig. 17). Les malades les portent fréquemment dans la ceinture mais parfois elles se présentent aussi dans le panier. Quand, après une secousse, elles viennent sur le bord du panier le *tahi* leur donne à peu près la

Fif. 17 — *Tukuka*: AE: 623 (12, 12)

même valeur que pour la miniature *tumbunda,* en rapport avec les maladies des femmes enceintes. Les *mahamba tukuka* sont plus fréquentes en dehors du panier sous la forme de statuettes en terre modelée sur lesquelles on met les couleurs blanche et rouge et des ornements de plumes sur le tête (3).

---

(1) Batin, 1961, p. 36, note 8.
(2) Lima, 1971, p. 84.
(3) Baumann, 1935, p. 205.

Baumann a vérifié l'indentité des significations de *tumbunda* et *tukuka* et en même temps il a sou'igné que cette figurine est en rapport avec la possession et les maladies des femmes: les *tukuka* seraient des génies «qui habitent la forêt et qui laissent partout où ils passent une trace d'impureté, source de maladie» (1).

En dehors du *ngombo* cette *hamba* présente plusieurs variantes. M. L. Bastin a observé aussi trois paires de *tukuka,* en terre modelée, vénérées par une femme qui les invoquait comme esprits protecteurs contre 'es maladies (2).

Si *tumbunda* et *tukuka* couvrent à peu près la même signification, on constate que *tukuka* est plutôt rare dans le panier, au moins par rapport à *tumbunda* qui y est plus fréquent; par contre dans l'enclos du chef où sont vénérées les *mahamba, tumbunda* est beaucoup plus rare que *tukuka.*

2.1.15 — Lukutu, le pénis (Photos 242-246)

Baumann:	*likutu*
Delachaux:	*likutu*
Santos:	*likutu*
Turner:	*ilomu*
Lima:	*lunga*

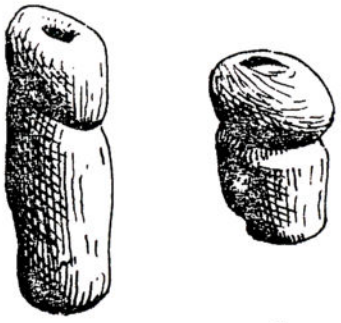
Indépendamment du panier divinatoire, et un peu partout en Afrique Centrale, on trouve des indications variées relatives aux représentations phalliques probablement en rapport avec des formes anciennes de cultes phalliques dont les figurations lithiques de Zimbabwé sont un exemple entre autres (3).

Un danseur de masque cokwe exibe aussi dans certaines circonstances un énorme phallus quand il danse avec le masque *ngaži* (4). Les peintures murales encore perceptibles dans certains villages montrent fréquemment des motifs phalliques (Photos 247-249).

---

(1) Lima, 197, p. 251.
(2) Bastin, 1961, p. 190.
(3) Voir Garlake, 1973, en particulier, pp. 146-148.
(4) Baumann, 1935, Annexe Phot. 80-7.

Cherchant la signification de cette figurine dans le panier divinatoire (Fig. 18), Baumann a recueilli deux explications: la première serait un cas d'adultère: «la femme du consultant a des relations sexuelles avec un autre homme»; mais si la consultation au devin est faite par une femme, l'explication de *lukutu* sera la suivante: un homme veut avoir des relations avec cette femme; mais il sera écarté parce qu'elle lancera contre lui un sort» (1).



a b

Fig. 18 — *Lukutu*

a — AE. 486 (3) b — AM. 005 (12)

Berger expliqua encore, pour Delachaux, que cette figurine représentée parfois de façon tout à fait naturaliste, ou, par contre, se présentant sous des formes très difficiles à reconnaître, «révèle les maladies vénériennes et certains effets de la syphilis chez les hommes, en particulier la perte du membre» (2)!

D'après E. Santos *lukutu* révèle plutôt la possession illégale d'une femme, parce que l'homme n'a pas payé la dot *(alembamento)* (3).

Le devin angolais informateur de Turner attribue à cette figurine une signification générale de virilité, mais l'idée d'adultère mentionnée par Baumann se retrouve aussi dans les observations de Turner; en fait l'adultère autorise le mari lésé à exiger une compensation de la part de l'homme coupable; la tension entre ces deux personnages peut dégénérer en crime d'homicide. C'est au devin de découvrir le rapport entre l'occurrence d'un décès et un acte d'adultère, ou de détecter si, par contre, c'est le sorcier qui a profité d'une situation de tension entre le mari et l'amant pour commettre le crime de sorcellerie.

---

(1) Baumann, 1935, p. 169.
(2) Delachaux, 1946, p. 60.
(3) Santos, 1960, p. 164.

Les différentes explications de cette figurine se présentent parfois comme assez divergentes, mais la plupart des devins consultés prennent la figurine *lukutu* comme point de départ pour expliquer des questions concernant les hommes et en particulier leur vie sexuelle. Parfois *lukutu* signifie aussi la stérilité masculine, maladie contre laquelle le guérisseur préparera les remèdes indiqués pour «blanchir le sperme». En effet, dans ce cas, le malade est conduit à un endroit à l'intérieur de la forêt où le *mbuki* appliquera directement à l'organe viril une infusion préparée avec la racine de *mundoyo* (1) dont le résultat immédiat sera de faire expulser un liquide noir («le sperme noir») lequel, par la continuation du traitement, deviendra blanc (2).

En principe toutes les formes de maladies d'hommes, et particulièrement l'impuissance et la stérilité, sont attribuées à des relations interdites qui peuvent encore apporter d'autres ennuis soit au mari lui-même soit à sa femme enceinte. L'impuissance est considérée par les Cokwe comme la mort sociale, contre laquelle l'homme se bat de toutes ses forces; elle est considérée définitive uniquement lorsque l'homme vient d'expirer; à ce moment on extériorisera la mort sociale de l'individu:

> «... une ligne noire tracée de son nombril jusqu'à ses parties génitales avec du charbon de bois indique que son nom, et avec lui certains éléments essentiels de sa personnalité, ne seront jamais transmis aux enfants de sa parenté» (3).

2.1.16 — **Sunji**, le vagin (Photos 250-251)

Santos: *sunji, tchipanga*

Lima: *pwo, mama*

L'absence de références à cette pièce symbolique chez plusieurs auteurs qui ont étudié le panier divinatoire tels que Baumann, Delachaux, Hauenstein, Bastin, etc., est assez curieuse, d'autant plus que dans les paniers que nous avons observés tant dans les collections que chez les devins, on ne peut

(1) Voir p. 391.

(2) A noter aussi l'observation de la couleur du sperme faite par la grand-mère d'une fille lors de son mariage. Celle-ci apportera à sa grande-mère un peu de sperme de son mari caché dans un mouchoir. La grand-mère l'observera et d'après la couleur elle décidera si le mari doit faire ou non un traitement.

(3) Turner, 1972, p. 41.

pas dire que ce soit une rareté. Mesquitela Lima observant cette pièce dans une cérémonie divinatoire, lui propose le nom de *mama* (mère) ou *pwo* (femme) et présente une illustration légèrement différente ([1]).

D'après Santos *sunji* serait «un morceau de calebasse en forme de vagin où sont évidentes les *mikaka* (scarifications pubiques) et *kamonga* (le clitoris); l'explication de cette figurine serait la suivante: «la femme (du consultant) est vraiment malade, le mari doit préparer *hamba* de fécondité» ([2]). Pour cet auteur il y a deux objets distincts dans le panier: *sunji,* la représentation du vagin, et *cipanga,* celle de la vulve. Celle-ci signifierait l'exigence faite au mari de payer la dot le plus vite possible ([3]). Aucun des informateurs n'a confirmé cette duplicité d'objets dans le panier. Les représentations peuvent varier un peu mais les devins consultés ne connaissent que *sunji.* La signification présente un certain parallelisme avec celle de *lukutu: sunji* signifie également une maladie à cause d'une femme possédée illégalement parce que les prestations concernant la dot n'ont pas encore été intégralement satisfaites.

Un autre problème curieux que pose le groupe *sunji* concerne la présence ou l'absence de clitoris; la plupart des représentations de *sunji* présentent des indications qu'on pourrait interpréter comme relatives à une pratique de clitoridectomie; la question posée à chacun des devins a toujours obtenu des réponses négatives. Les Cokwe ne connaissent pas cette pratique ni d'ailleurs aucune des ethnies voisines comme les Lunda, Lwena, Shinji, Mbangala ([4]). D'un autre côté J. Redinha affirme l'absence de tout acte opératoire lors de l'initiation des filles dans toute la région de la Lunda; le rite de passage proprement dit serait accompagné uniquement de scarifications diverses sur le ventre ([5]). Ces scarifications sont bien perceptibles dans le symbole *sunji* et elles se présentent comme un ensemble soit de lignes parallèles, soit de losanges obtenus par un ensemble de lignes croisées; d'autres présentent encore un deuxième ensemble de lignes supplémentaires qui forment des triangles au-dessus des lignes parallèles (Fig. 19).

---

(1) Lima, 1971, p. 159, p. 175, fig. 106.
(2) Santos, 1960, p. 170.
(3) Santos, 1960, p. 172.
(4) Bastin, 1961, p. 56, note 2.
(5) Redinha, 1966, p. 76.

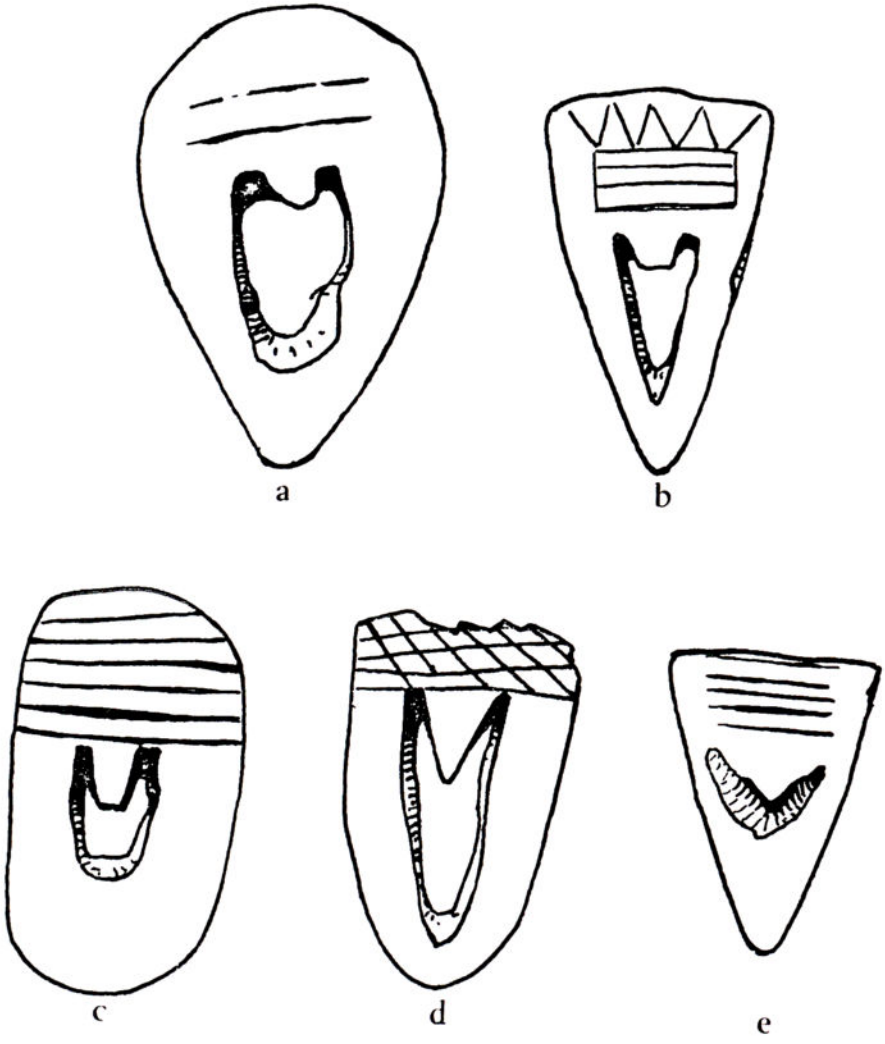


Fig. 19 — *Sunji*

a — AE. 468 (2) b — AB. 909 (13) c — AG. 519 (3)
d — AM. 005 (11) e — AM. 100 (22)

Les scarifications sont importantes pour identifier les figurines féminines. Même si on discute toujours l'origine de ces scarifications, de nos jours elles sont considérées comme ornements où les éléments esthétiques et érotiques vont ensemble ([1]).

L'apparition de ce *kaphele* peut être expliquée par toute une série de pratiques relatives à la fécondité des femmes et qui se rapportent principalement à deux *mahamba: hamba mwia* et *hamba kapikala*. La première a déjà été mentionnée à propos de la figurine *citanga* avec laquelle elle est associée; en ce qui concerne *kapikala*, c'est une figurine qui se rapporte aux ancêtres les plus anciens de la femme, vénérés sous forme de deux sculptures rudimentaires que la femme met sous son lit ou dans l'enclos des *mahamba* et auxquelles on donne du sang des animaux sacrifiés ou du gibier abattu ([2]). Cette forme de culte s'accompagne normalement d'autres manifestations extérieures, surtout l'application des couleurs rituelles (rouge et blanc) sur le corps de la femme en traitement, la soumettant souvent à une teinture globale, moitié rouge, moitié blanc.

2.1.17 — **Mikana**, le groupe en route (Photos 252-265)

L'exemplaire de cette figurine observé par Baumann a été décrit comme «quatre (personnages) sur la route»; en réalité les personnages sont parfois trois ou cinq ou plus (Fig. 20). L'explication rapportée par Baumann à propos de cette figurine est la suivante: «celui qui interroge (client) saura qu'il ne faut pas chercher le sorcier dans le village mais qu'il le trouvera dans un voyage en traversant les champs» ([3]). D'ailleurs le même Baumann a récolté d'autres exemplaires pour lesquels la première description n'était pas valable; un de ces exemplaires montre les personnages en groupe, tandis qu'un autre représente quatre figurines humaines, deux tournées dans une direction et deux dans l'autre. Ainsi l'explication... «personnages en route» n'est valable que dans certains cas.

Le degré de stylisation que le groupe présente peut suggérer parfois des interprétations qui passent à côté de la réalité. Ainsi E. Santos décrit cette pièce comme «un morceau de bois, long d'à peu près 7 cm., avec trois inci-

---

([1]) Pour les Ndembu les scarifications s'intègrent aussi dans le rituel de l'initiation (*nkang'a*). Elles deviennent des cicatrices en relief... «sorte d'écriture érotique, servant à attrapper un homme»... (Turner, 1972, p. 278).

([2]) *Kapikala* protège particulièrement contre la frigidité sexuelle de la femme.

([3]) Baumann, 1935, p. 169.

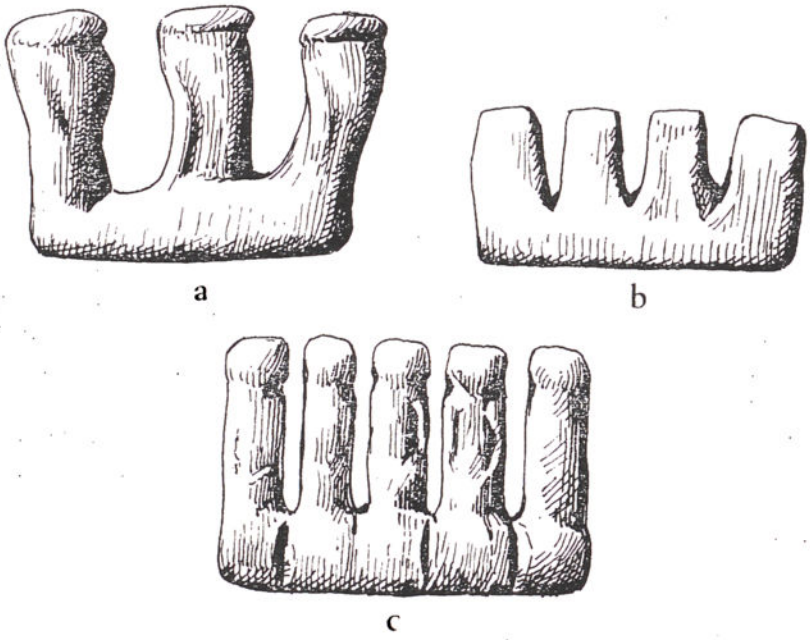


Fig. 20 — *Mikana*

a — AB. 909 (10) b — AB. 519 (6) c — AE. 623 (8)

sions d'un côté. Il a l'air d'être une scie avec quatre dents». La signification proposée contient pourtant l'élément voyage: «le client a fréquenté de mauvais compagnons qui voulaient le tuer» (1).

D'après Mesquitela Lima *mikana* est une «figurine... en forme de peigne, taillée en bois de *musole* ou en bois de *mwanga*... peinte en rouge de *mukundu*». Mais cet auteur s'est rendu compte du caractère anthropomorphe de la figurine; en effet il ajoute: «souvent les quatre dents se présentent sous des formes humaines». Et la signification serait encore d'après le même auteur, en rapport avec des rencontres de personnes visant un objectif bien précis:

> «... le consultant recevra beaucoup de visites, parmi lesquelles il y aura quatre personnes qui veulent l'ensorceler» (2).

Avec les exemplaires des collections du musée de Neuchâtel, Delachaux a organisé un ensemble si divers de stylisations de cette figurine qu'il a obtenu

(1) Santos, 1960, p. 166.
(2) Lima, 1971, p. 294.

une ligne évolutive théorique à partir de la forme la plus naturaliste où il y a des personnages bien différenciés, jusqu'au cas de stylisation maximale ou la figurine n'est qu'une «baguette d'où émergent quatre dents» (1).

Aussi, d'après M. L. Bastin *mikana* serait un «petit morceau de bois taillé en forme de peigne et représentant une suite de personnes marchant les uns derrière les autres dans un sentier» (2). Le devin Namuyanga, informateur de Bastin, a expliqué ainsi cette figurine:

> «... le tort est causé par des étrangers: ou bien... la maladie a été attrapée au cours d'un voyage; ou encore l'absent est décédé en voyage» (3).

Les deux exemplaires de *mikana* observés par Hauenstein étaient susceptibles d'être expliqués uniquement comme groupe en file indienne. Par contre, de l'ensemble que nous avons observé, la plupart permettent d'autres explications étant donné le degré élévé de stylisation qu'ils présentent; en certains cas, par contre, on observe la position des personnages en file indienne tandis que dans d'autres, les personnages sont placés les uns à côté des autres et regardent dans la même direction (Photo 260). Hauenstein énumère aussi les figurines qui peuvent être associées avec *mikana;* c'est ainsi que l'association avec *kalamba* déterminerait le rapport entre la maladie, le rêve ou le présage et l'ancêtre du côté paternel ou du côté maternel suivant que la figurine accompagnante est *kalamba kuku wa lunga* ou *kalamba kuku wa pwo,* respectivement. Mais cette application n'est qu'une parmi tant d'autres possibles d'après le mouvement des *tuphele* et l'intelligence du devin (4).

Tous les devins sont unanimes dans l'explication de ce *kaphele* à partir de la réalité d'un voyage, mais la façon d'application présente beaucoup de variantes. Sakungu a expliqué comme suit:

> «Un groupe de personnes est parti de Mukuloji pour Kasangidi; un ennemi d'un des voyageurs a entendu parler de ce voyage; alors il décide d'ensorceler le rival avant son départ. En conséquence pendant le voyage l'homme devient malade; lorsqu'il arrive sa famil'e va chercher le devin. Celui-ci expliquera au malade: vous êtes parti pour un long voyage; pendant ce voyage la maladie s'est manifestée, mais elle ne vient pas du chemin (parcours) mais de la maison; en effet un ennemi *(nganga)* a préparé *wanga* contre vous avant votre départ».

---

(1) Delachaux, 1946, p. 67.
(2) Bastin, 1961, p. 181.
(3) Idem.
(4) Hauenstein, 1961, p. 140.

Sakungu fait son commentaire pour nous: «les compagnons de voyage n'étaient pas coupables de la maladie de cet homme; le mal était déjà avec lui quand il a quitté sa maison».

Dans toutes les explications de cette figurine on retrouve un même fond, même si parfois certaines explications prennent une coloration plus ou moins locale ou même personnelle. Il y a des personnes (en file ou les unes à côté des autres) qui se déplacent dans un voyage, une visite ou pour une rencontre; dans ce déplacement le devin trouvera la raison profonde ou l'occasion de ce qui est arrivé: crime de sorcellerie, trahison des compagnons de voyage, maladie pendant le parcours, etc.

2.1.18 — Kahemba, l'esprit de kahemba (Photo 266)

C'est une figurine assez rare dans le panier, même si autrefois la représentation de *kahemba* était relativement fréquente en potterie; la réplique en bois est plutôt rare.

Mesquitela Lima a observé que la miniature portée par les femmes à la ceinture est aussi fréquemment en poterie ([1]). Il semble que souvent la figurine en question se présente double ce qui explique la désignation plurielle *(tuhemba)* utilisée le plus fréquemment; dans la représentation de ces deux figurines les organes sexuels sont soulignés par l'exagération, détail qui n'existe pas dans la miniature ([2]) (Fig. 21).

La réalisation de la *hamba kahemba* dépendrait de l'apparition du fruit *cifuci* qui détermine aussi leur réalisation en poterie: «deux statuettes en poterie, d'homme et femme, avec des plumes de poule sur la tête» ([3]).

Parmi les *mahamba makulwana* Bastin énonce aussi les *tuhemba* ([4]). On les fabrique, ce qui n'est guère fréquent, pour obtenir une descendance. Ceux qui savent encore comment les fabriquer en parlent comme de quelque chose depuis longtemps tombé en désuétude. L'essentiel du rite pour faire les *tuhemba* est le sacrifice d'une poule dont le sang est répandu sur une branche de la plante *mukula* ([5]) ayant pour but de faire courir le «sang de la maternité» et surtout d'empêcher l'écoulement du sang menstruel, particulièrement nocif pour le chasseur et donc cherché par le *nganga*. Hamumona explique de cette façon l'origine de la «maison des femmes» (maison

---

([1]) Lima, 1971, p. 243.
([2]) Santos, 1960, p. 71 présente d'autres façons de faire les *tuhemba*.
([3]) Santos, 1960, p. 170.
([4]) Bastin, 1961, p. 36, note 7.
([5]) Voir p. 399.

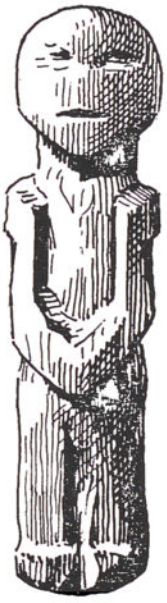


Fig. 21 — *Kahemba:* AE. 623 ([10]) (amplifiée le double)

des femmes menstruées) située dans le coin ouest du village et d'ailleurs tout l'ensemble de normes qui déterminent non seulement «que les femmes se retirent dans la case de menstruation lorsqu'elles ont leurs règles», mais aussi, et pour les mêmes raisons, qu'elles «jettent dans la rivière et non dans la brousse l'eau ayant servi à laver le linge utilisé dans ces circonstances. Cette eau pourrait altérer les médecines des chasseurs ou être utilisée par les magiciens» ([1]).

2.1.19 — **Samuhangi,** le génie de la forêt (Photo 267)

Baumann:	*Muhangi, Samutambieka*
Redinha:	*Samwangi, Mutambieka*
Santos:	*Muangi*
Bastin:	*Samuhangi*
Lima:	*Samwangi* ou *Samuhangi; Ngongola* ou *Mutambieka*

([1]) Turner, 1972, p. 277.

Il est parfois difficile d'identifier cette figurine, surtout parce que les traits de géant qui la caractérisent ne sont pas toujours perceptibles dans les miniatures. Samuhangi est un génie de la forêt que les Cokwe vénèrent comme favorable à la chasse.

Les figurines qu'on désigne comme Samuhangi sont parfois assez diverses; certains traits de gigantisme, surtout du tronc et des jambes, sont relativement fréquents (Fig. 22).

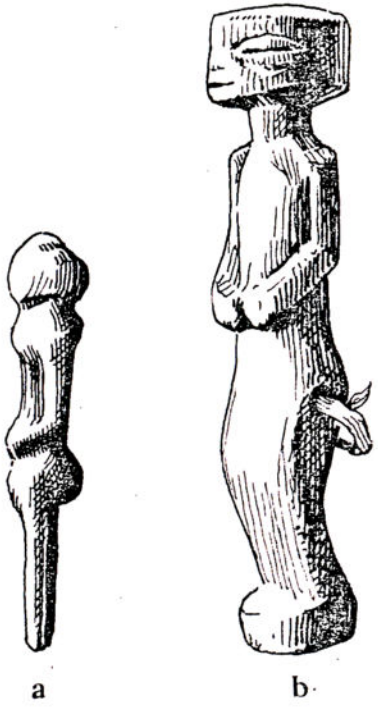


Fig. 22 — *Samuhangi*

a — AM. 137 (13) b — AG. 519 (8)

D'après Baumann *muhangi* est un homme âgé qui de son vivant était un grand chasseur (1). *Samutambieka* serait une autre désignation du même personnage. Pour J. Redinha c'est un génie de la forêt, son corps présente des proportions de géant et il garde les sources des rivières (2). Les traits de gigantisme de Samuhangi l'identifient aussi avec le génie Lingungule, qui tous les matins s'assoit auprès du fleuve pour fumer sa pipe énorme; le brouillard du matin serait la fumeé qui descend de sa pipe et se répand le long de la vallée (3).

(1) Baumann, 1935, p. 211.
(2) Redinha, 1948, p. 158.
(3) Baumann, 1935, p. 206.

E. Santos décrit *muangi* comme une statuette masculine dont les jambes sont trop grandes par rapport au corps. Parfois sa représentation serait unijambiste. L'apparition de cette figurine dénonce le manque de respect envers les *mahamba* de la grand-mère; c'est ainsi que la maladie est survenue; pour guérir il faut faire *hamba muangi* (1). Une certaine confusion entre *muhangi* et les *mahamba* de défense contre lui semble bien évidente dans cette observation de E. Santos:

> «Il y a deux espèces de *miangi* (pl. de *muangi):* un, de nature humaine et l'autre de nature extra-humaine. Le premier est un esprit de grandeur naturelle (humaine); le deuxième est un géant. Celui-ci quand il rencontre quelqu'un prend son gourdin et assène un coup fatal. Il n'a qu'un seul bras, un oeil et ses cheveux sont anormalement longs. A mon avis, celui-ci est le *muangi* de génération; l'autre est le *muangi* de la chasse» (2).

Ces deux *miangi* décrits par E. Santos correspondent exactement à la paire Sambongo et Nambongo sculptés en statues géantes pour défendre le village contre l'esprit maléfique de Samuhangi (3).

En général les devins attribuent à la réplique de Samuhangi une signification positive parce qu'il peut favoriser soit la chasse soit la procréation. Le culte qu'on doit lui rendre comme maître de la forêt doit toujours avoir lieu auprès du fleuve. À cet effet une statue géante très fruste, préparée à partir de l'arbre *musangula* (4) est plantée dans le sol; on mettra à côté une calebasse avec de l'eau et des remèdes favorables. La femme qui désire avoir un enfant ainsi que le chasseur qui veut augmenter sa chance devront y prendre de l'eau lustrale.

En principe tous les Cokwe sont d'accord pour dire que Samuhangi n'a qu'un oeil, mais l'idée d'un unicotéisme généralisé pour Samuhangi est également assez répandue: il n'aurait qu'un oeil, une jambe et un bras. Ces traits l'identifieraient avec un personnage mythique à peu près universel dans toute l'Afrique Centrale.

Les Ovimbundu connaissent un personnage nommé Embelengendje et lui attribuent les mêmes caractéristiques qu'au Samuhangi des Cokwe que la littérature orale classifie souvent de «pasteur de Dieu» (5).

---

(1) Santos, 1960, p. 167.
(2) Santos, 1960, p. 193.
(3) Voir p. 228.
(4) *Musangula,* un arbuste auquel sont attribuées des propriétés génésiques.
(5) Barbosa, 1975, p. 182.

Le rapport avec la chasse est encore plus évident quand les Cokwe expliquent Samuhangi comme la première étoile d'Orion, étant donné que les deux autres sont le chien *(muta)* et l'animal poursuivi. Cette explication est courante dans la littérature orale où Canzangombe (un autre nom de Samuhangi) apparaît aussi dans son aspect de monstre qui exige une personne en repas comme prix pour faire réapparaître la lumière (1)

2.1.20 — Suku, *hamba* de protection (Photos 268-271)

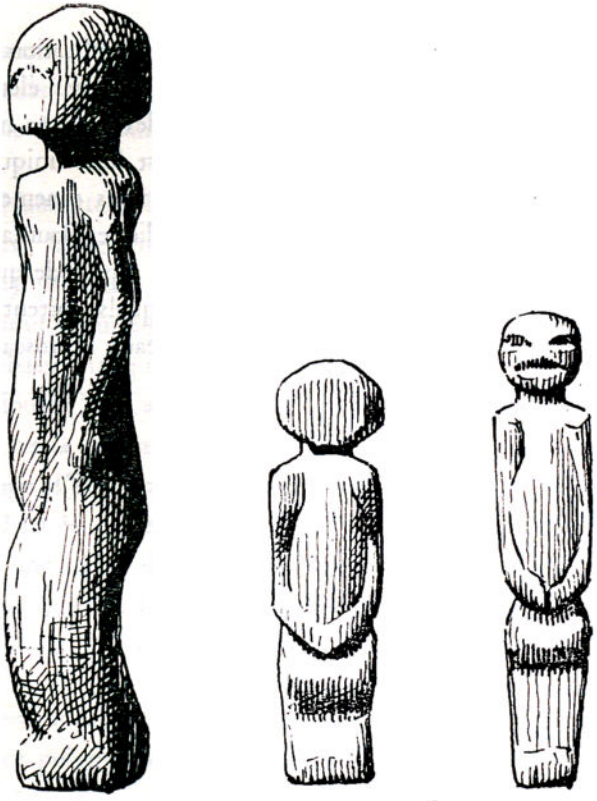
Les figurines de Suku sont relativement rares dans le panier divinatoire; encore que quand elles y sont présentes elles ne sont pas toujours d'identification facile par manque de traits caractéristiques. Suku est une *hamba* qui protège le village contre les ennemis pour les empêcher d'y avoir accès et surtout contre les maladies provenant de l'extérieur.

Dans certains cas on peut observer que la représentation Suku est remplacée par deux figurines: l'une est considérée comme féminine et s'appelle Nambongo, l'autre, masculine, Sambongo (Fig. 23). Dans leurs explications les devins passent facilement de Suku à Nambongo et Sambongo; si quelques devins considèrent celles-ci comme des représentations indépendantes de Suku, d'autres par contre y voient un double de Suku. C'est ainsi que, d'après la plupart des devins, le rôle de Sambongo et Nambongo serait de contrecarrer l'influence néfaste du génie de la forêt Samuhangi dans le village (2).

La présence d'un morceau de cire *(ulongo)* à la place des yeux de Nambongo (figurine où les yeux n'ont pas été taillés) est expliquée souvent comme une allusion à l'oeil monstrueux de Samuhangi.

Une application toute particulière de cette *hamba* serait contre la maladie mentale: «morceau de bois de *musangula* sculpté en forme de statuette masculine ou féminine, d'après le sexe du malade; on pique Suku dans le sol, à côté de la maison du malade» (3). De cette pratique rituelle rapportée par E. Santos nous n'avons trouvé aucune trace. Mais il est bien possible que cette référence à la folie ne signifie plus que les manifestations extérieures relatives à la possession par l'esprit Suku, lequel avant le rituel d'apaisement, multiplie les comportements violents et excentriques, de telle sorte que le malade

(1) Barbosa, 1973a, p. 29.
(2) Lima, 1971, p. 224.
(3) Santos, 1960, p. 56.



a b

Fig. 23

a — *Suku:* AM. 005 (21) b — *Nambongo* et *Sambongo:* AM 005 (26,26')

est considéré par moments comme fou (1). En plus du culte à rendre à Suku, tous les possédés par cette *hamba* doivent renouveler les sacrifices d'initiés lors de la nouvelle lune.

2.1.21 — **Cisola, hamba** de fécondité (Photos 272-276; 366-a)

La figurine qui porte ce nom est une miniature dans le panier divinatoire du *cisola,* amulette de fécondité des femmes. Commune et assez fréquente, la figurine *cisola* est connue de tous et particulièrement des femmes qui

(1) Le malade n'a pas besoin de l'injection d'une âme nouvelle et la *hamba* présente ne doit pas non plus être enlevée; son comportement exige seulement un rituel collectif moyennant lequel l'esprit sera apaisé. Le rituel d'apaisement devient donc l'aspect fondamental de la possession chez les Cokwe.

la portent souvent. Ce qui devient diffici'e, c'est son identification dans le panier à cause de la réduction et de la simplification de quelques éléments caractéristiques qui disparaissent lorsque l'amu'ette *cisola* devient une miniature dans le panier. Dans la plupart des cas l'identification est faite uniquement à partir de l'enveloppe en filet de la figurine (Fig. 24); les ornements caractéristiques sur la tête de *cisola* n'existent plus dans la réplique. Baumann l'a décrite, le premier, comme amulette de fécondité: «c'est une espèce de queue fabriquée avec deux ou trois morceaux de roseaux tordus lesquels portent au bout une espèce de panache préparé aussi avec de petits morceaux de roseaux enveloppés dans un fragment de filet» ([1]).

Fig. 24 — *Cisola:* AB. 909 ([23]) (amplifiée le double)

([1]) Baumann, 1935, p. 184.

M. L. Bastin a décrit avec plus de détails une *cisola* du musée de Dundo et a observé aussi l'existence de cette miniature dans le panier divinatoire comme symbole de fécondité (1).

D'après Hauenstein, lorsque dans une séance divinatoire la figurine *mwana* vient au-dessus, la femme consultante (ou pour laquelle on a demandé la consultation) préparera une petite calebasse qu'elle enveloppera d'un morceau de filet, imitant une poupée; cette espèce de poupée serait la *cisola;* si la poupée en calebasse manque, il faut la remplacer par une statuette en bois grossièrement sculptée (2). La description de Hauenstein nous éloigne un peu des statuettes *cisola* présentées par Baumann, Bastin, Lima et Santos, mais elle a l'avantage d'être en accord avec les traces simples et frustes de la figurine *cisola* dans le panier. Pourtant est-ce que Hauenstein décrit la miniature ou plutôt une forme différente de *cisola?* Un certain polymorphisme dans la représentation de cette figurine est évident aussi chez Baumann où la même désignation s'adapte à des choses assez differentes (3).

Hauenstein nous semble donc aller encore un peu plus loin dans l'élargissement de ce polymorphisme qui d'ailleurs existe à des degrés divers presque pour toutes les figurines du *ngombo*. En tout cas pour *cisola* la signification est bien précise. Hamumona l'explique ainsi: «*Cisola* vient au-dessus toujours pour régler des affaires de femmes. C'est le cas, par exemple, d'une femme enceinte qui a avorté déjà plusieurs fois. Dans ce cas le devin lui proposera de faire *hamba kahemba* d'abord; et ensuite (si le mal revient) c'est *cisola* qu'elle préparera». *Cisola* est donc un traitement spécialement recommandé par le devin en faveur de la femme qui a tendance à avorter successivement. Pendant le traitement la femme restera toujours à l'intérieur de *l'yisolo* — un enclos préparé pour la femme malade qui doit y rester jusqu'aù moment où son enfant, obtenu après le traitement, fera ses premiers pas. La femme stérile doit se soumettre exactement au même type de traitement.

---

(1) Bastin, 1961, p. 157, note 2 et p. 196, note 3.

(2) Hauenstein, 1961, pp. 138-139.

(3) Voir Baumann, 1935, figurine 66,o.

2.1.22 — **Lucisa**, l'enfant malade (Photo 277)

Hauenstein est le seul auteur qui présente une référence à cette figurine rudimentaire oubliée par le plupart des devins (Fig. 25). C'est souvent un fragment de bois, sculpté de façon très fruste. Parfois seulement les yeux et la bouche sont ébauchés. Il est considéré comme une *hamba* spécialement indiquée contre certaines ma'adies des enfants qui se caractérisent par des éruptions de la peau. Le devin décrète que l'enfant portera à son cou un morceau de bois; devant la maison on érigera aussi un poteau sans aucun ornement (1). *Lucisa* serait la *hamba* qui «salit» la peau de l'enfant (2) et qu'il faut honorer pour faire disparaître cette maladie.

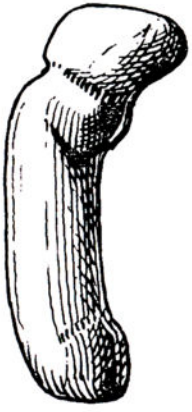
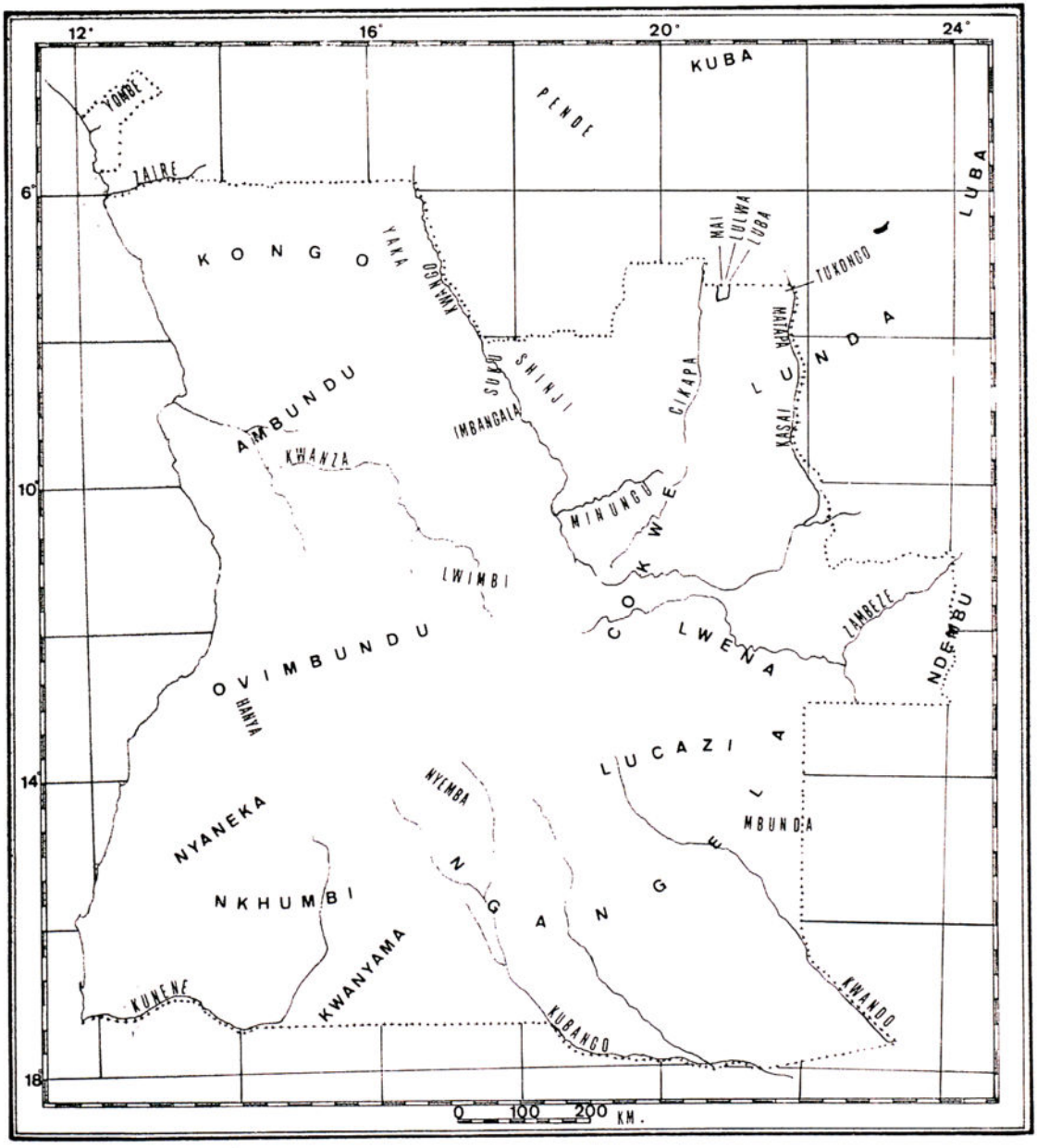


Fig. 25 — *Lucisa:* AB. 909 (9)

(1) *Lutchisa*, s. (7) — qualité de celui qui rend sâle (Barbosa, 1973).
(2) Hauenstein, 1961, p. 139.



Carte 3

Localisation des ethines citées

2.2 — LES OBJETS MANUFACTURÉS (NON ANTHROPOMORPHES)

2.2.0 — Introduction

Après les figurines anthropomorphes, nous considérons le groupe comprenant tous les autres objets manufacturés pour les analyser un à un de façon aussi détaillée que possible. Dans ce groupe aussi, les informations issues de différentes sources, bien que plus rares, existent encore. Ayant testé ces observations sur le terrain, nous retenons en principe tout ce que les différents auteurs ont écrit, en ajoutant éventuellement d'autres éléments à partir de nos propres observations ou des nuances particulières concernant tel ou tel *kaphele*.

Les différents symboles manufacturés non anthropomorphes apparaissant dans un panier divinatoire sont normalement plus nombreux que les figurines anthropomorphes. Nous étudions ici une trentaine de ces objets, certains fréquents, d'autres plutôt rares. Ce chiffre dépasse donc la moyenne des objets manufacturés anthropomorphes dans chaque panier qui est à peu près d'une vingtaine.

Les significations relevées pour chacun de ces *tuphele* ne sont jamais exhaustives mais elles traduisent une fréquence statistique des explications fournies par les quatre principaux devins consultés. Les schémas qui accompagnent l'étude n'ont d'autre finalité que de mettre en évidence ces mêmes significations.

2.2.1 — **Kwanza,** la pirogue (Photos 278-280)

La réplique de la pirogue (Fig. 26) dans le panier est une représentation de ce que le devin désigne comme «la maladie de la pirogue» et qui en fait est n'importe que le maladie dont la *hamba kwanza* est responsable. Cette *hamba* signifie d'abord les maladies qui viennent de loin et en particulier celles qui seraient venues avec les européens:

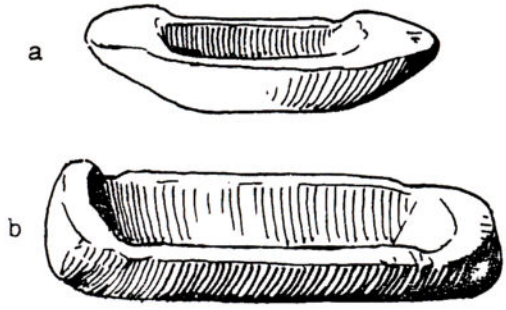


Fig. 26 — *Kwanza:* a — AB. 909 (26) b — AM. 005 (8)

> «Une pirogue minuscule évoquant les esprits *kwanza* se trouve sous ce nom dans le panier *ngombo ya cisuka*. L'objet signifie que parmi les personnes venues avec le Blanc, l'une d'entre elles est restée dans la contrée et est cause du maléfice; il faut la rechercher et s'arranger avec elle» (1).

Le devin Sakungu insiste sur le fait que *kwanza* explique toujours la maladie ou le malheur qui est venu de loin et a traversé l'eau. Ce détail se vérifie aussi dans les informations de Tucker et Hambly, chez les Ovimbundu.

D'après Hambly, chez les Ovimbundu la petite pirogue annoncerait un malheur qui va arriver bientôt: «A small wooden boat indicates that some one will be drawned» (2) tandis que pour Tucker le malheur (du même genre) est déjà arrivé et *kwanza* fournit l'explication que le devin doit donner aux clients:

---

(1) Bastin, 1961, p. 66.
(2) Hambly, 1934, p. 275.

> «a small wood model of dug-out canoe. The *ochimbanda* may have been consulted as to the meaning of an overturned boat, where goods and their owner were alike lost. What was it that caused the boat to capsize» (1).

L'informateur de Tucker rejoint l'explication de Sakungu quand il admet que *kwanza* peut signifier aussi que le malheur provient de l'autre côté du fleuve:

> «The piece may also mean that the person guilty of the dead inquired about has perhaps come from the ohter side of the river, the Interior (i. e. by boat») (2).

Mesquitela Lima donne également la même signification du moins en termes généraux:

> «Quand elle (la réplique *kwanza*) apparaît au-dessus du pêle-mêle du panier, cela veut dire que le maléfice est motivé par quelqu'un qui est venu avec le Blanc ou l'esprit du Blanc-Tshimbali» (3).

Une explication plus vague est celle de Delachaux pour qui l'opposition à l'eau constitue l'exp ication probable de cet objet:

> «Pirogue, sorte de navette en os... Elle semble avoir un sens dangereux, ce qui n'aurait rien d'étonnant pour un peuple terrien qui semble craindre l'eau!» (4).

Curieusement, le malheur figuré par la *hamba kwanza* est attribué à l'homme blanc qui peut menacer la chasse et même la faire disparaître. Dans ce cas, il faudra la vénérer comme toutes les *mahamba* de la chasse: des sacrifices de manioc, du sang, de la viande, faits sur une pirogue *(hamba)* (Photo 281) érigée pour honorer les ancêtres chasseurs. Ainsi se justifie le terme «auge des ancêtres» que Baumann applique à la miniature *kwanza:*

> «*Wato* (= Kahn): Holztrog, in dem der Jäger für seine verstorbenen Jägerahnen Blut, Fleisch und Mehl opfert» (5).

---

(1) Tucker, 1940, p. 192.
(2) Tucker, 1940, p. 193.
(3) Lima, 1971, pp. 254-255.
(4) Delachaux, 1946, p. 62.
(5) Baumann, 1935, p. 191.

Le sacrifice aux ancêtres chasseurs s'accompagne de l'érection de la *hamba kwanza* qui restera dans l'enclos des *mahamba* aussi longtemps que la maladie ou le malheur n'auront pas disparu. La petite pirogue (à peu près 15 cm. de long) sera supportée par deux branches fourchues plantées en terre ([1]).

2.2.2 — Ngoma, le tambour
(Photos 282-291)

Le tambour est présent dans le panier sous plusieurs formes qui correspondent aux principaux types de tambour, mais la réplique la plus fréquente est celle du tambour cylindrique vulgaire (Fig. 27: *a*). Le tambour-miniature

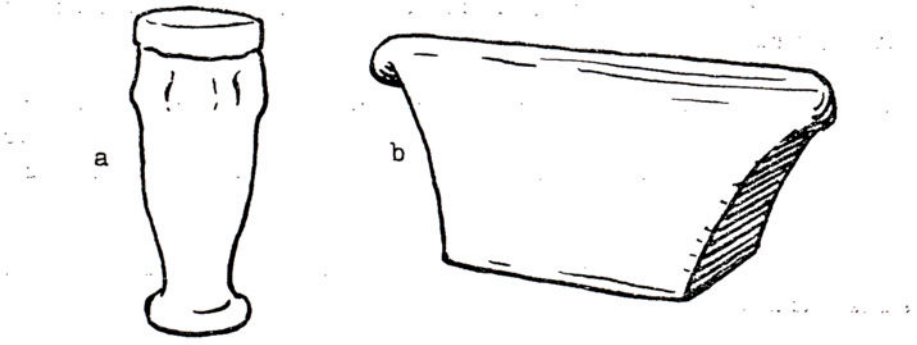


Fig. 27

a — *Ngoma:* AM. 137 (47) b — *Cinguvu:* AE. 623 (19)

est donc un des éléments fondamentaux des *tuphele;* très rares sont les paniers où il manque. Il signifie normalement une possession qui s'extériorise par une maladie. En principe le traitement de ces maladies se réalise sous la responsabilité du maître d'un groupe cultuel qui n'a pas d'autre titre que celui de *mbuki* (guérisseur). Ce sont des cas de possession qui exigent de «faire le feu et jouer les tambours» afin que l'esprit se manifeste et soit identifié. La démarche pour identifier l'esprit est la même que celle que nous avons décrite dans le rituel d'initiation du devin ([2]).

Même si toutes ces possessions se manifestent d'une façon négative (maladie), il ne faut pas les classer tout de suite comme possessions maléfiques

---

([1]) Santos, 1960, p. 163; Bastin, 1961, p. 66, note 2.
([2]) Voir p. 80.

même si au départ elles présentent toutes les caractéristiques de la «folie des dieux» (1). En effet lorsque l'esprit est apaisé par le rituel, il devient favorable et il n'est donc plus question de l'exorciser.

Si les auteurs parlent fréquemment du *kaphele* tambour en tant qu'élément requis dans les «cérémonies d'exorcismes», il faut pourtant tenir compte du fait que l'apaisement du corps ne signifie pas nécessairement l'extraction de l'esprit possesseur; c'est aussi d'apaisement de l'esprit que parlent a plupart des auteurs, au sujet de ce *kaphele:*

> «*Ngoma* — grand tambour cylindrique. Il indique que le client doit avoir recours à un médecin qui le guérira en faisant battre le grand tambour, événement donnant souvent lieu à des rejouissances et des beuveries. Ces tambours servent aussi dans les cérémonies d'exorcisme de gens possédés par un esprit» (2).

Ces manifestations extérieures qui succèdent à tout rituel d'initiation ou d'apaisement sont importantes et les Cokwe expliquent souvent que le malade (ou plutôt l'esprit qui le possède) veut une fête. «Faire le feu et jouer les tambours» signifie pour les Cokwe procéder à un rituel de ce type. Chez les Ovimbundu, L. Tucker a relevé à peu près la même signification:

> «*Oñoma* (drum): a drum-shaped piece of wood. This means dancing, beer, and the feast customarily held in connection with the transe ceremony» (3).

La réplique du tambour serait pour V. Turner le signe d'un rituel d'affliction que le devin doit expliciter en posant des questions à son client parce que «There are ways of representing every kind of ritual... but there are not *tuponya* (figurines) for all kinds of ritual» (4).

Mais à l'origine de cette exigence d'un rituel d'affliction, il y a toujours un ancêtre ou plutôt un «mort depuis longtemps» *(mufu wa mwaka)*. Lorsque le tambour vient au-dessus du panier, le devin explique: «A spirit is coming here which likes a drum to be played» (5).

---

(1) Junod, 1936, cité par L. de Heusch, 1971, p. 231.
(2) Delachaux, 1946, p. 61.
(3) Tucker, 1940, p. 189.
(4) Turner, 1961, p. 65.
(5) Idem.

D'après Hauenstein, l'ancêtre qui demande le rituel d'apaisement serait un ancien joueur de tambour ([1]). Curieusement, cet auteur établit un rapport de sorcellerie entre le tambour et son maître. Ce serait vrai surtout chez les Ovimbundu:

> «Bien que chez les Tchokwe cela ne nous ait pas été affirmé d'une manière positive, nous connaissons le cas des Ovimbundu où les joueurs de tambours faisaient mourir un neveu utérin dont l'esprit faisait alors «parler» le tambour; aussi ces esprits d'ancêtres d'anciens joueurs étaient-ils puissants et craints» ([2]).

Ce rapport direct entre le joueur de tambour et la sorcellerie n'existe pas chez les Cokwe mais chez eux tout le monde raconte l'histoire de Sa Mbalu (Monsieur Lapin) qui aurait enlevé une fille qui ramassait du *masenda* — des larves comestibles — (Photo 292) — auprès du fleuve. Le joueur de *ngoma* a introduit la fille à l'intérieur du tambour et ainsi pendant qu'il jouait, la fille chantait, à la stupéfaction des habitants des villages où il passait. Sa Mbalu n'est pas proprement un sorcier mais son comportement est proche de celui du sorcier de même que le châtiment qui lui est infligé ([3]).

Si le tambour *kaphele* se présente surtout sous la forme de *ngoma* vulgaire, il y a aussi d'autres miniatures de tambour dans le panier: la miniature de *mukupela* et celle de *cinguvu* (Fig. 27: *b*). *La* signification est souvent la même. Pour la plupart des devins, le tambour constitue une seule catégorie dans le panier, quelle que soit sa représentation. Par contre, il y a des devins qui attribuent à ces deux tambours des significations particulières plus ou moins en rapport avec leur utilisation traditionnelle:

> «*Mukupele* — tambour royal, double. Même signification que le précédent *(ngoma)*, mais concerne des hauts personnages. Prévoit ou révèle les maladies des personnes de la cour et indique leur issue» ([4]).

En fait le *mukupela* était surtout le tambour qui annonçait la visite du «chef de terre» *(mwanangana)* au «chef de l'eau» (chef de village) ([5]). Quand on entendait le *mukupela*, on savait que le grand *mwanangana* était

---

([1]) Hauenstein, 1961, pp. 142-143.
([2]) Hauenstein, 1961, p. 143.
([3]) Martins, 1971, pp. 206-213.
([4]) Delachaux, 1946, p. 61.
([5]) Dans chaque chefferie, le *mwanangana* (chef de terre) avait sous sa dépendance tous les villages du territoire, lesquels se plaçaient toujours auprès d'un fleuve ou d'un affluent ce qui justifie le nom de «chef de l'eau» pour le chef du village.

proche et les esclaves *(ana wa cihunga:* enfants du village) s'échappaient vite parce que parmi les dons que le chef du village présentait au «chef de terre» se trouvait toujours un esclave.

En ce qui concerne la réplique de *cinguvu,* elle a été souvent confondue avec la petite pirogue qu'on vient d'étudier; elle tire sa signification (dans le panier) de l'emploi traditionnel de ce tambour que les Cokwe utilisent surtout dans le *mungonge* et lors des réunions du village, particulièrement pour appeler les hommes à la guerre. Dans certains rituels (y compris l'initiation du devin), on peut recourir au tambour *cinguvu* pour «faire sortir les *mahamba*».

Aujourd'hui dans les grandes fêtes, on réunit souvent trois tambours *ngoma: ngoma ya cina,* le plus grand, *ngoma ya mukundu,* moyen, et *ngoma ya kasumbi,* le plus petit, un tambour *mukupela (ngoma ya mukupela)* et le grand tambour *cinguvu.* Les devins qui considèrent encore aujourd'hui les miniatures des ces tambours comme *tuphele* distincts se réfèrent surtout à leur utilisation traditionnelle, qu'on peu schématiser comme suit:

Schéma 8

2.2.3 — **Cinu,** le mortier (Photos 293-298)

Le mortier pour les femmes et la pipe pour les hommes sont des choses qui existent depuis les origines. En effet les premiers hommes ayant découvert l'endroit où Dieu les avait créés se sont exclamé:

> «... l'empreinte du pied de l'homme, la voici! L'endroit où ils déposèrent le mortier se distingue bien, la pipe également. Vraiment, il semble que c'est ici que Dieu nous a créés. Ici même»! (1).

Le mortier-miniature (Fig. 28) représente tantôt le mortier que les femmes utilisent pour préparer la farine, surtout la farine de manioc, tantôt le petit mortier du guérisseur dont il se sert pour préparer les remèdes à administrer à ses clients. La plupart de ces remèdes s'obtiennent à partir de feuilles ou de racines de plantes pilées.

Fig. 28 — *Cinu:* AG. 519 (26)

La plupart des devins considèrent le petit mortier en tant que symbole de l'activité féminine par excellence: la préparation de la farine. Ainsi, d'après Baumann, le devin serait devant le cas d'une femme malade qui pourrait bientôt retourner à son activité: préparer le manioc dans le mortier (2). Beaucoup de devins cokwe expliquent ce symbole en termes vagues mais dans un sens toujours bénéfique, tels que «bonne santé pour les femmes», «bonnes récoltes de manioc», etc. Cette signification positive est encore renforcée par le fait qu'on confectionne cet instrument utilitaire avec le bois de l'arbre *mukirici,* lequel est favorable à la chasse et à l'amour (3).

Dans le cas d'une possession par un esprit d'ancêtre se manifestant par une maladie, une offrande supplémentaire de manioc sera apportée aux *mahamba:*

---

(1) Hauenstein, 1976, p. 83.
(2) Baumann, 1935, p. 170.
(3) Voir p. 397.

> «Représentation du trou creusé dans lequel les femmes pilent leur maïs pour le transformer en farine. Lié à un cas de possession ou de maladie, *chinu* indique le désir d'un défunt de recevoir une offrande de farine. C'est la plus courante chez les Tchokwe. La malade devra aussi faire un petit *chinu* sur lequel elle s'assiéra lorsqu'elle adressera ses prières à l'ancêtre et dans lequel elle moudra la farine consacrée» (1).

Mais le devin peut aussi donner ses explications à partir du *cinu* des remèdes *(mboka);* dans ce cas, son raisonnement s'articule autour des différentes façons de préparer les remèdes ou même de la qualité des feuilles qu'il faut chercher pour les obtenir:

> «Le client guérira s'il se procure une certaine médecine appelée «*bakobá*» qui se prépare toujours à l'aide d'un mortier» (2);

ou encore de la façon dont le malade doit prendre les médicaments:

> «L'apparition du *cinu ca kutwa yitumbo,* mortier à piler les remèdes, sur le bord de ce panier rituel signifie, d'après le devin Namuyanga, que le malade doit prendre une potion pour guérir» (3).

2.2.4 — **Kakweji,** la lune
(Photos 299-301; 343-a)

La réplique de la lune est dans le panier la mesure du temps. Les devins cokwe cherchent à expliquer les événements, mais en règle générale, ils se limitent à interpréter les rapports entre différents événements actuels ou récents; la prédiction n'est pas leur affaire. Pourtant, ils peuvent aussi prévoir l'évolution d'une situation présente. C'est ainsi que la signification de *kakweji* exprime une mesure de temps qui dure encore et peut continuer. Pour la plupart des devins, la miniature de la lune (Fig. 29) indique que le client (malade) aura un mois (une saison) pour se rétablir. Souvent *kakweji* signifie une période de courte durée. Ainsi, d'après Baumann, le temps symbolisé par *kakweji* serait «une période brève, donc le malade guérira vite» (4).

---

(1) Hauenstein, 1961, p. 151.

(2) Delachaux, 1946, p. 61. Santos donne une indication plus précise: la *hamba* Ngombo demanderait la préparation d'un remède de *isukulu* (feuilles de *mulemba*).

(3) Bastin, 1961, p. 215.

(4) Baumann, 1935, p. 169.

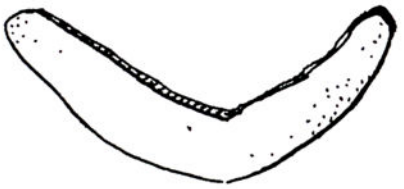


Fig. 29 — *Kakweji:* AM. 100 (43)

Parfois les devins considèrent ce *kaphele* comme mesure de temps mais sans préciser quelle est la durée. Il semble qu'il en va de même chez le devin des Ovimbundu, d'après l'information de Tucker:

> «... *osai:* a crescent-shaped piece, meaning the «moon» and indicating time» (1).

Considérée comme unité de temps soit au sens restreint (mois) soit au sens large (saison), *kakweji* est aussi mise en rapport avec la vie rituelle dont la nouvelle lune marque le point culminant (2).

D'après Riasendala, *kakweji* exige que les gens du village se préparent à être nettoyés (purifiés) le jour de la nouvelle lune; en fait, les différents malheurs étaient dus à l'oubli, prolongé depuis plusieurs lunes, des *mahamba*. Ce point de vue de Riasendala envisage uniquement une pratique traditionnelle, du moins au niveau de la famille. Baumann signale que le chef de famille asperge ses femmes et ses enfants avec du *pemba* à l'occasion du premier croissant de lune (3).

Tous les exemplaires de *kakweji*-miniature observés par nous étaient en calebasse ou en bois. Mesquitela Lima décrit *kakweji* comme «une sorte de croissant qui peut être fait en bois ou en métal» (4) et Delachaux ne parle que d'une miniature en fer:

---

(1) Tucker, 1940, p. 195.

(2) L'intense vie rituelle au début de chaque cycle lunaire est une pratique commune, au moins en Afrique Centrale: chez les Luba, par exemple: «Le jour qui serait la réapparition de l'astre (la lune) est voué aux morts. Armés de bâtons, ceux-ci interdisent l'accès des champs où personne n'ose s'aventurer. Tous les charmes magiques sont régénérés. En principe aucun feu n'est allumé sauf celui du devin. Celui-ci (ou le chef) purifie tous les villageois à l'eau lustrale»... (Heusch, 1972, p. 71, d'après Theeuws, 1962).

(3) Baumann, 1935, p. 103.

(4) Lima, 1971, p. 159.

> «Le croissant en fer signifie que le malade empoisonné mourra, d'après la volonté du féticheur qui l'a empoisonné, à l'apparition de la nouvelle lune» (1).

Une signification particulièrement négative a été donnée aussi par le devin Kakolo du village de Kambakashala. *Kakweji* indiquerait que le client malade mourrait après deux ou trois lunes (mois); cette explication se rapproche d'une autre de E. Santos:

> «... le *tahi* prévient son client qu'il va mourir dans le mois qu'un sorcier irrité contre lui a choisi» (2).

Cet aspect négatif de la lune doit être mis dans un contexte plus vaste qui déborde la divination. Si la plupart des devins se limitent à *kakweji* comme unité de temps, d'autres expliquent ce *kaphele* en tenant compte de l'ensemble du contexte culturel cokwe où la lune est un élément féminin et négatif, par opposition au soleil. Ainsi la lune, parce qu'elle est assimilée à la femme, est aussi assimilée à l'argile rouge *(mukundu)* (3); elle doit être évitée par les jeunes de la *mukanda,* qui, par contre saluent, tous les matins, le soleil levant.

D'après une tradition plus ancienne, qui remonte aux Pygmées, la lune serait exclusivement un élément féminin mais positif, vénéré en tant que principe de fertilité et refuge des esprits:

> «The african pigmies hold their feast of the new moon a little before the raining season. The moon... is considered the principle of generation and mother of fertility. The feast of the new moon is celebrated solely by women; that of the sun, by men. As the moon is both «mother and refuge of ghosts» the women smear themselves with clay and vegetable saps, appearing to its greater glory like ghosts, or figures of moon light» (4).

Les Cokwe ne partagent pas ce point de vue, même s'ils mettent les femmes du côté de la lune et les hommes du côté du soleil. Si on peut trouver des traces de pratiques en rapport avec une telle croyance, elles se trouvent en même temps chargées de connotations avec la sorcellerie (5).

---

(1) Delachaux, 1946, p. 51.
(2) Santos, 1960, p. 161.
(3) Bastin, 1961, p. 103.
(4) Rachewiltz, 1964, p. 76
(5) Voir p. 345.

Au niveau de la divination, on remarque une certaine «dualité de la lune, tantôt bonne tantôt mauvaise», due non pas à la présence de deux épouses ([1]), mais à l'intuition adéquate du devin dans une situation concrète.

2.2.5 — Muta, le chien du chasseur (Photos 302-310)

Dans le langage du devin, *muta* est une figurine zoomorphe qui représente un esprit de chasseur sous la forme de son chien de chasse (Fig. 30). Ainsi le mot *muta* signifie d'abord chasseur et secondairement chien. Par exemple dans l'expression «*muta nyi kawa nyi khai* — le chasseur, le chien et la chèvre» — qui désigne l'Orion, *muta* est le chasseur, et le chien est nommé *kawa*.

Fig. 30 — *Muta:* AE. 623 (27)

Ainsi nous ne pouvons pas être d'accord avec Hauenstein qui reproche à Baumann de faire «une petite confusion parce qu'il désigne cette réplique comme *muta*:

«Baumann en appelant cette figurine *muta*, fait une petite confusion. Bien que cette expression traduise aussi le mot 'chien', elle sert à désigner uniquement la petite idole que les chasseurs fixent à leur arc».

Par contre c'est Hauenstein qui fait une confusion en considérant *tambwé* comme un grand chien...

«Le chien est très souvent représenté dans la démonologie tchokwe. Aussi ne peut-il manquer dans la corbeille aux osselets. Il existe le cas classique de *thambwe*, un grand chien de 50-60 cm. de long sur 40 cm. de haut, qui est une divinité *(hamba)* de prospérité et de fécondité» ([2]).

Mais la figurine en question (miniature de chien) est nommée toujours *muta*. Quand le devin explique le *muta* de son panier, il passe facilement du «chien» à son possesseur légendaire. Mais personne n'appelera *muta* le chien vulgaire. Mesquitela Lima l'a noté clairement: «*Kawa* désigne le chien en tant qu'animal et *muta* constitue sa représentation symbolique» ([3]).

([1]) Heusch, 1972, p. 70.
([2]) Hauenstein, 1961, p. 141.
([3]) *Lima*, 1971, pp. 236-237.

En relation avec cette figurine, en ce qui concerne le signifié et le signifiant, existe une autre réplique: *tambwé* (lion) que les auteurs confondent parfois, mais que le devin ne confond jamais parce que *tambwé* est une *hamba* beaucoup plus puissante que *muta*. Les deux figurines zoomorphes sont en rapport principalement avec la chasse et secondairement avec la fécondité.

En réponse à un chasseur malchanceux dans son métier, Sakungu a expliqué après consultation de son *ngombo*:

«Il y a une *hamba* qui te cache le gibier. C'est *muta*; prépare *muta* dans ton fusil (amulette) et après (quand tu auras chassé) apporte-moi un morceau de viande, avec les sabots comme souvenir pour le panier».

Dans un cas semblable, Hamumona a ordonné un traitement spécial pour le chasseur, ses aides et son fusil: tout le monde devrait se laver le corps et les instruments de chasse avec *cisukulo* — un médicament préparé avec les feuilles de *musole* (1) et *mwanga* (2) écrasées dans un petit mortier; avant de partir à la chasse, tout le monde devrait se laver avec l'infusion de ce remède de chasse et en offrir aussi aux *mahamba*.

Muta peut aussi aider la femme enceinte qui a mal au ventre. Dans ce cas, elle ajoutera la miniature *muta* dans sa ceinture à une autre amulette, normalement *kwanza*. Cette double finalité a dejà été notée par Baumann qui écrit à ce propos:

«La figurine *muta* est favorable à la chasse; et les femmes qui rêvent d'un chien qui leur mord la jambe seront bientôt pourvues d'une descendance» (3).

En ce qui concerne la réplique *tambwé*, il faut, chaque fois qu'on a de la chance, lui offrir le sang du gibier abattu, parce qu'elle symbolise un esprit exigeant. Esprit favorable au chasseur, il réclame un culte qui ressemble à celui de *muhangi*; dans les deux cas, il faut toujours sacrifier une portion de l'animal abattu. En ce qui concerne la fécondité des femmes, si après la vénération de *tambwé* la femme n'obtient pas de descendance, il est inutile de faire d'autres démarches.

Dans son rapport avec les ancêtres, le chien deviendrait aussi une *hamba*; et le rapprochement avec *tambwé* (lion) pourrait faire croire que ces deux animaux (chien, lion) peuvent devenir *visanguke*, c'est-à-dire, des for-

---

(1) Voir p. 388.
(2) *Mwanga*, un arbuste appelé aussi *mununu* (Paropsia sp).
(3) Baumann, 1935, p. 201.

mes de transmutation des esprits. Cette hypothèse avancée par Baumann se vérifie en partie en ce qui concerne le lion et le léopard, chacun des deux étant considéré comme *mwanangana* (chef) mais ne joue pas pour le chien qui n'est protégé par aucune interdiction.

Normalement la figurine *muta* est double dans le panier du devin parce qu'il faut le *muta* masculin et le *muta* féminin.

2.2.6 — Kaphukhulu, l'oiseau (Photos 311-315)

Réplique d'oiseau (Fig. 31), très fréquente dans le panier, *kaphukhulu* (mot exclusif du camp de la *mukanda*) est un symbole toujours mis en rapport avec la fécondité des femmes, ou plutôt avec le manque de fécondité causé par l'avortement et la stérilité. Mwafima expliqua pour nous, à sa façon, la signification de *kaphukhulu* après la consultation qu'il venait de faire pour une femme:

«Vous avez déjà vu les oiseaux qui mangent les semences dans les champs... *Kaphukhulu* fait de même. Les graines avalées par les oiseaux sont comme les enfants que cette femme a eus dans son ventre mais auxquels elle n'a pas pu donner naissance. *Kaphukhulu* les fait disparaître chaque fois»...

Pour la plupart des devins, *kaphukhulu* symbolise un état de stérilité persistente, difficile à traiter, parce que chaque fois que la femme est enceinte, l'avortement survient. Dans ce cas, la *hamba kajia* que l'oiseau-miniature représente doit être honorée selon les déterminations du *tahi:*

«... un *kapukulu* miniature se trouve parmi les objets du *ngombo ya cisuka* et son apparition sur le bord du panier divinatoire indique que la femme en consultation serait stérile: elle devra pour avoir des enfants tuer un pigeon et le porter sur elle attaché par une cordelette qui traverse le corps de l'oiseau à hauteur des ailes, jusqu'à ce qu'elle devienne enceinte. Aussi des répliques de *kajiya* se trouvent-elles au nombre des petites amulettes de fécondité, souvent portées à la ceinture» (1).

Fig. 31 — *Kaphukhulu*: AM. 005 (5)

(1) Bastin, 1961, p. 192.

Le pigeon dont il est question ici est l'animal indiqué pour célébrer la *hamba kajia* lorsque le devin propose la réalisation d'un rituel pour remédier à la stérilité d'une femme. Après ce rituel, non seulement la femme portera une miniature à sa ceinture mais il faudra encore ériger une statuette de *kaphukhulu* auprès de la maison et lui offrir de temps en temps du manioc.

La signification négative de ce *kaphele* peut être facilement renversée si *kaphukhulu* se fait accompagner d'un des *tuphele* suivants (d'ailleurs relatifs à la fécondité des femmes): *cisola*, *cikunza*, *muta*, *citanga*; dans ce cas l'oiseau *kaphukhulu* deviendra un symbole positif de fécondité.

Baumann explique de cette manière la figurine «kažila» du panier: «Die Frau bekommt Kinder» (1).

Parfois, mais très rarement, on attribue aussi à ce *kaphele* la signification d'un esprit d'ancêtre chasseur d'oiseaux. «C'est ce défunt qui rend peu fructueuses les chasses de celui qui est venu consulter le devin. C'est pourquoi il devra... fixer une petite représentation d'oiseau devant sa hutte» (2).

2.2.7 — **Kakone**, le coeur «plié» (Photos 316-319; 336-b)

Aucune difficulté pour identifier ce *kaphele* (Fig. 32 *a*), ainsi que sa signification immédiate. En ce qui concerne la plante dont il provient, la plupart des devins considèrent que *kakone* se fait à l'aide d'une branche de *muvuma* (3), ou de *musombo* (4), tandis que pour d'autres toute plante est bonne pour confectionner ce symbole.

Quant à sa signification, tous les devins consultés sont unanimes: *kakone* reflète toute espèce de problèmes qui surgissent dans un village lorsqu'apparaît quelqu'un dont le coeur devient «plié», c'est-à-dire, «tordu en excès», soit parce que c'est une personne «qui provoque des bagarres» (Mwafima) soit parce que c'est quelqu'un qui ne «parle pas bien» avec les siens, même avec les aînés (Sakungu), ou tout simplement parce que c'est quelqu'un de trop difficile à vivre qui a le coeur «tordu» (Riasendala), ou «plein de rage» (Hamumona). Tous ces points de vue concordent avec d'autres informations récoltées depuis longtemps au sujet de ce même *kaphele*. D'après Baumann, par exemple, la méchanceté dénoncée par *kakone* serait la trahison d'un ami:

---

(1) Baumann, 1935, p. 169.
(2) Hauenstein, 1961, pp. 141-142.
(3) Mitragyne stipulosa Kuntze.
(4) Voir p. 401.

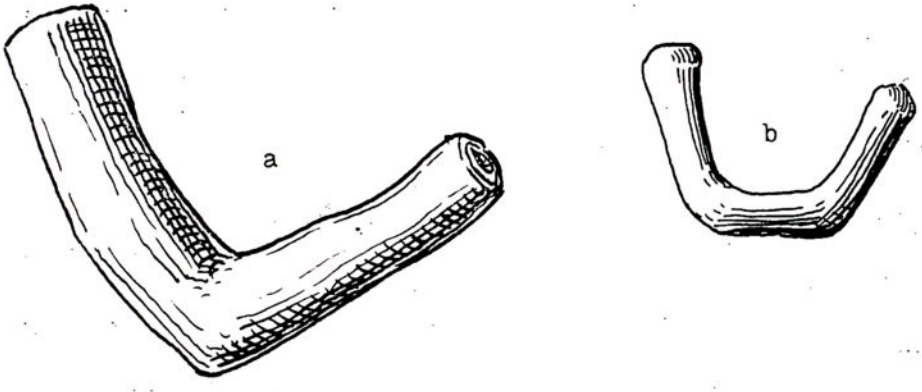


Fig. 32: a — *Kakone*: AM. 137 (43) b — *Ngo*: 623 (18)

«*Kakone*: zwei gekreuzte Hölzchen. Bedeutet 'Böses im Herzen', d. h., die verrätersche Tat eines Freundes» (1).

M. L. Bastin, étudiant ce motif décoratif dans l'art cokwe, a détecté également l'existence de *kakone* comme symbole du panier:

«... ce noeud coudé (*kakone*) est évoqué sous le même nom par un petit objet faisant partie du contenu du panier de divination *ngombo ya cisuka*... *Kakone* symbolise une personne dont le coeur est 'plié' et qui ne parle pas bien. L'apparition de cet objet en évidence sur le bord du panier, signifie: un homme mauvais dans l'entourage menace le ma'ade» (2).

Parfois on voit dans cette miniature le *ngo* (Fig. 32 *b*) de la *mukanda:* pièce en bois utilisée comme support du pénis les premiers jours après l'opération. La plupart des devins considèrent cette explication une innovation abusive fournie par des devins sans expérience.

2.2.8 — **Musau**, l'oreiller (Photos 320-321)

L'oreiller miniature (Fig. 33) se présente soit en bois soit en calebasse. C'est un élément qui manque rarement dans le panier du devin. En effet, l'oreiller permet d'interpréter les rêves des clients, élément très important dans la démarche du devin. L'apparition du *musau* pose la question de la qualité des rêves du consultant. Il faut savoir s'il rêve «bien» (des rêves fa-

(1) Baumann, 1935, p. 170.
(2) Bastin, 1961, p. 107.

vorables: rêver *kulya*, rêver des animaux blancs, rêver *pemba*) ou s'il rêve «mal» (maisons abandonnées, rêver des trous — sépultures — rêver *mukundu*, ou rêver des réunions de groupes de personnes auprès du feu — funérailles — etc). Sakungu explique:

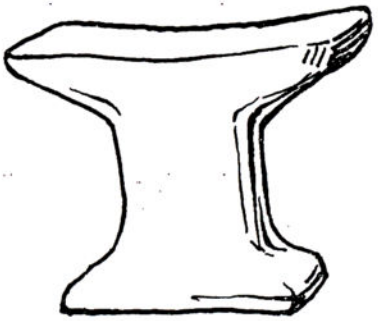


Fig. 33 — *Musau*: AM. 137 (21)

«Lorsqu'on «rêve mal» pendant la nuit, le matin on commence à trembler (*cishika*), à avoir froid: on est malade. Alors, on va tout de suite chercher le devin pour savoir si la maladie vient de N'zambi (c'est-à-dire si c'est une maladie normale) ou si, par contre elle vient d'un esprit. Le devin veut savoir, quand il voit le *musau* sur le panier, si le malade a rêvé d'un trou, d'un mort ou si avant (la maladie) il a marché sur la sépulture de quelqu'un, qui serait 'mort mal', c'est-à-dire, quelqu'un qui aurait été victime soit de la lèpre, soit du poison, soit de l'épilepsie».

Mais il existe encore d'autres explications pour élucider un mauvais rêve, présage de maladie:

«... parfois le *mbuki* enlève la maladie du corps (du malade par la technique des incisions) et la met sous un arbre quelconque; si une personne passe par cet endroit, elle attrapera la maladie qui se manifestera par un sommeil agité pendant la nuit et des tremblements le matin» (Hamumona).

Mwafima insiste sur le fait que tous les esprits visitent l'homme pendant la nuit: «Les mauvais parce qu'ils sont mauvais et les esprits favorables aussi quand on les oublie; cette incursion des esprits pendant la nuit se retrouve dans les explications de Baumann sur la miniature de l'oreiller:

«... *musawa*: Nackenstütze. Dem Schlafenden droht ein nächlicher Überfall (1).

Ou dans celles de Delachaux:

(1) Baumann, 1935, p. 169.

> «*musawa* — chevet (oreiller). Indique le sommeil; la maladie est entrée pendant le sommeil. Inutile qu'il en cherche la cause dans la malveillance de son entourage; il doit en accuser un mauvais esprit ou un fantôme» (1).

Mais le sommeil révèle aussi les intentions des vivants dont il faut tenir compte. Riasendala explique par le *musau* les mauvaises intentions d'un neveu à l'égard de son oncle, ce qui coïncide très justement avec l'information recueillie par M. L. Bastin:

> «... pièce symbolique (réplique miniature) du *ngombo ya cisuka,* signifie que le chef, à qui la personne impliquée voulait faire du tort, a appris en dormant l'existence de ces manoeuvres malveillantes et donc la cause de sa maladie; pour guérir, il faudra faire amende honorable au chef et l'assurer d' orénavant de ses bonnes intentions à son égard» (2).

Les Cokwe considèrent le *musau* (Photo 322) uniquement comme un objet utilitaire mais ils admettent qu'autrefois (pour les Lunda), il était aussi un symbole du pouvoir. Un vrai chef *(mwanangana)* possédait normalement un oreiller humain (un crâne) dont on peut trouver quelques traces dans la littérature orale. Dans un cas tout à fait exceptionnel, un tel privilège serait dévolu aussi à la femme principale *(namwari)* du chef (3). Il semble que cette pratique manifeste non seulement le pouvoir réel du *mwanangana* mais aussi son pouvoir occulte sur les intentions de ses sujets.

2.2.9 — **Uta**, l'arme du sorcier (Photos 323-329)

En plus de la miniature *uta* (fusil) (Fig. 34) on peut trouver la réplique de l'arc — *uta wa zenga* — plus rare dans le panier mais dont la signification est assez proche de la première.

Dans la tradition des Cokwe, le fusil représentait souvent le prix d'un esclave. Le devin s'inspire souvent de cette tradition pour ordonner à son client de remettre un fusil à la famille de sa femme qui vient de mourir. Le payement à la famille de l'épouse défunte doit se faire en plusieurs prestations dont

---

(1) Delachaux, 1946, p. 61.
(2) Bastin, 1961, p. 251.
(3) Voir Barbosa, 1973.a, p. 50.

Fig. 34 — *Uta:* AM. 137 [29]

la principale est un fusil ou un boeuf [1]. Avec une petite variante (le fusil en tant qu'objet volé), M. L. Bastin donne la même explication:

> «Dans le panier *ngombo ya cisuka,* une réplique minuscule de fusil s'y trouve sous le nom de *uta wa mbanze.* La signification symbolique qui lui est attachée indique: soit que le consultant a gardé un fusil qui ne lui appartenait pas, et le mal dont il se plaint ne prendra fin que s'il restitue l'arme à son propriétaire; soit que le malade n'a pas indemnisé sa belle famille après la mort de sa femme; il devra s'exécuter pour guérir» [2].

Cette miniature peut signifier aussi une menace en ce qui concerne la chasse ou la guerre [3], mais surtout la menace venant d'un sorcier qui l'utiliserait en tant que *uta wa kalikoza,* objet mystérieux qui peut atteindre la victime comme l'étoile qui tombe (étoile filante) [4]. Dans ce cas, la miniature du fusil (ou de l'arc) devient un instrument de sorcellerie particulièrement dangereux pour la virilité:

> «Une femme mécontente de son mari veut le quitter et retourner dans son village; alors elle prépare *uta wa zenga* contre son mari; pendant la nuit elle cherche un os (tibia) dans une sépulture; sur l'os, elle déposera de la poudre et du poison; quand elle y mettra le feu, il y aura une explosion et la fumée atteindra son ancien mari. Il a déjà une autre femme mais se rend compte qu'il devient impuissant. Il va chercher le devin qui lui explique: ta femme est partie, mais elle était fâchée contre toi; c'est ainsi qu'elle a préparé une «*uta wa zenga*» avant de partir. Maintenant va chercher le *mbuki* pour préparer les médica-

---

(1) Voir p. 273.
(2) Bastin, 1961, p. 34, note 6.
(3) Baumann, 1935, p. 170.
(4) Idem.

> ments nécessaires à ta guérison. Le guérisseur prépare aussi un petit *uta wa zenga* avec une *cisola* (1) que l'homme portera à la ceinture; le jour suivant, le soir, il retrouve sa virilité» (Mwafima).

Selon les explications de ce devin, quand la femme ne trouve pas d'os, elle pourra préparer aussi sa sorcellerie dans la corne d'un *khai* ou d'un *ngulungu* (2), mais dans ce cas la sorcellerie est moins efficace.

Parfois, cette miniature est expliquée exclusivement par référence à la chasse:

> «... *cahuta* (fusil-miniature) — un ancêtre chasseur est mécontent et demande le sacrifice d'un animal quelconque» (3); ou encore: «... un défunt désire une offrande de gibier» (4).

Cet aspect a été souligné par Mesquitela Lima qui voit dans le terme *uta* (pl. *muta*) la même racine que dans *muta, hamba* de la chasse (5). Ce rapport, qui n'est d'ailleurs pas évident met l'accent sur les significations en rapport avec la chasse; en tout cas, il s'agit d'une interprétation assez rare.

2.2.10 — **Temo,** la houe
(Photos 330-332)

La houe-miniature du panier (Fig. 35) tire sa signification soit de la houe utilisée par les femmes pour cultiver les champs (Photo 333), soit de la houe rituelle utilisée dans certaines danses exclusivement féminines, soit de la houe de sorcellerie (un des instruments rares et cachés du sorcier). Dans beaucoup de paniers, la miniature ne présente plus que le manche, ce qui pourrait, à première vue, signifier le renforcement de la signification rituelle, renvoyant le client à la *hamba muhinyi wa temo* (manche de houe). Mais la plupart des devins contestent cette explication; la présence de la houe réduite à son manche semble plutôt une conséquence de la miniaturisation de l'objet.

En se basant sur les informations de Mesquitela Lima, on pourrait même admettre que la houe (ou le manche seulement), à l'origine utilisée aussi

---

(1) Voir p. 229.
(2) *Ngulungu,* gazelle (Tragelaphus scriptus).
(3) Milheiros, 1949, p. 32.
(4) Hauenstein, 1961, p. 149.
(5) Lima, 1971, p. 53, note 3.

Fig. 35 — *Temo:* AM. 100 ([29])

comme instrument divinatoire, resterait dans le panier sous sa forme-miniature en tant que *hamba* désignée *temo lya masolo* ([1]). De toute façon, la signification la plus courante de cet objet est en rapport avec la femme qui cultive les champs:

> «... ma grand-mère a travaillé beaucoup; elle a préparé beaucoup de terrains pour les semailles. Avec ce que les champs ont produit, elle a acheté d'autres choses; mais elle meurt et tout ça me revient; alors les autres sont jaloux de toute la richesse sortie de la houe de ma grand-mère. Alors que faut-il faire? Je dois tout partager avec les autres, sinon ça ira très mal. Voilà le rôle de la houe dans le panier» (Sakungu).

Une autre version est donnée par Baumann; cette figurine condamnerait une femme négligente dans les travaux des champs:

> «*Temo:* Fe'dhacke. Einer Frau stösst bei der Feldarbeit etwas zu» ([2]).

Et de la même façon E. Santos:

> «... que la femme du consultant prépare des semailles plus abondantes» ([3]).

Le témoignage de Hambly concernant les Ovimbundu présente une signification négative tout en faisant intervenir l'esprit d'une femme laborieuse:

> «The handle of a hoe is the symbol of cultivation. The appearance of the miniature handle at the top of the basket implies that the sprit of a woman who was rich in corn is troubling the community» ([4]).

([1]) Lima, 1971, p. 270.
([2]) Baumann, 1935, p. 169.
([3]) Santos, 1960, p. 68.
([4]) Hambly, 1974, p. 276.

Dans le sens de cette exigence rituelle des ancêtres, se situe aussi l'information recueillie par M. L. Bastin d'après laquelle «le mal devra être soigné par le *mbuki* avec une houe rituelle»; ou bien encore «si le malade (est) accusé d'avoir volé du manioc, (qu'il) avoue son méfait, il sera guéri» (1).

Un troisième aspect, plutôt rare, de la signification de ce symbole divinatoire est en rapport avec la sorcellerie. Les devins cokwe en parlent très rarement; par contre chez les Ndembu le manche de la houe ou de la hache, est l'indice fréquent d'une activité de sorcellerie soit dans le cadre de la parenté:

> «It (the axe-handle) represents a witch's familiar or *zombie,* called *kahwehwu,* the animated corpse of her bewitched husband, which kills at her will with an axe-handle» (2);

soit dans un sens plus général, très fréquent d'ailleurs dans cette ethnie, ou tout simplement en rapport avec les morts:

> «... it (the axe-handle) may stand for the grave (*kalung'a*), for when a man has died, the first thing to do is to bring a hoe with its handle *(muhinyi)* and dig a grave with it; it may also mean «raising the dead», for diviners believe that after burial witches go privately to the grave and there raise up a hoe-handle. Then they strike; they take him secretly to be cut up into portions of meat» (3).

La littérature orale illustre par beaucoup de petites anecdotes le rapport houe-femme; les Cokwe, à la fois chasseurs et agriculteurs, valorisent surtout la chasse et considèrent l'agriculture comme le travail des femmes. Mais, à l'origine, ces deux activités proviennent de peuples différents parce que la houe est arrivée avec «l'expert de l'est» (forgeron) tandis que la chasse est venue avec «l'expert de l'ouest» (4).

2.2.11 — Mwanze, le soufflet (Photos 334-336)

La miniature *mwanze* du panier du devin (Fig. 36) est passée inaperçue chez la plupart des auteurs qui ont examiné cette technique divinatoire. C'est

---

(1) Bastin, 1961, p. 36, note 1.
(2) Turner, 1961, p. 69.
(3) Turner, 1961, p. 69.
(4) Barbosa, 1975, p. 135.

une réplique du soufflet tel que les forgerons l'utilisent encore de nos jours (Photos 337-340). Sakungu explique l'importance de cet instrument en justifiant ainsi sa présence dans le panier:

> «Mon oncle a un *mwanze* avec lequel il prépare des couteaux, des fusils, des houes, etc., qu'il vend à tout le monde.
> Parfois, des gens qui viennent de loin arrivent et demandent: nous voulons cinq haches et cinq houes; pour payer, nous laissons une personne (1). Quand mon oncle meurt, le *mwanze* est à moi; c'est lui (le *mwanze)* qui a produit tout notre bien; avant de mourir, mon père avait rappelé: oh! mes enfants, tout ce que vous avez, tous ces esclaves ont été gagnés avec le *mwanze;* ainsi, si je meurs, vous ne pouvez pas l'abandonner».

Les exhortations d'un ancêtre pour que son activité soit poursuivie sont fréquentes chez les Cokwe comme chez d'autres ethnies de l'Angola.

Ce qui est assez curieux, c'est que le *mwanze* désigne aussi les causes de certaines maladies pulmonaires comme la tuberculose ou la pneumonie:

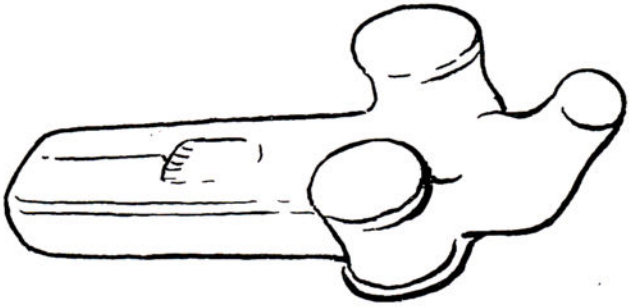


Fig. 36 — *Mwanze:* AM. 100 (30)

> «Cette figurine représente un mauvais sort lancé contre la personne pour laquelle on est venu consulter le devin. Ce sort provoque une pneumonie ou la tuberculose. Selon l'expression indigène, 'son coeur travaille comme un soufflet de forge'» (2).

(1) Personne laissée en gage. Pratique courante chez les Cokwe, connue sous le nom de *thombo,* et qui n'a rien à voir avec l'esclavage; de même la personne qui doit travailler pendant un certain temps pour une autre, afin de payer une dette, est considérée également comme *thombo;* elle réintégrera après sa catégorie sociale sans rien perdre de sa dignité.

(2) Hauenstein, 1961, p. 157.

En plus des remèdes préparés par le guérisseur, le malade, dont le père était forgeron, doit faire *hamba mwanze* et la porter au cou ou dans le fusil (1).

La forme phallique de *mwanze* ne semble jouer aucun rôle dans la signification symbolique au niveau du panier. En ce qui concerne la préparation du fer, le soufflet joue un rôle éminement symbolique (2).

2.2.12 — **Lukanu**, le bracelet (Photos 341; 366-d)

Le bracelet royal est un élément très important dans la culture lunda. Symbole du pouvoir, c'est lui qui assure la continuité des règnes. Les Cokwe, même sans développer un type de pouvoir centralisé comme les Lunda, ont toujours conservé comme les Lunda ce symbole du pouvoir au niveau des chefs de terre et souvent aussi au niveau des chefs de village. C'est par l'intermédiaire du *lukanu* que le nouveau chef est établi dans ses fonctions; ce symbole évoque l'exercice du pouvoir et les problèmes qui s'y rapportent (Fig. 37, a,

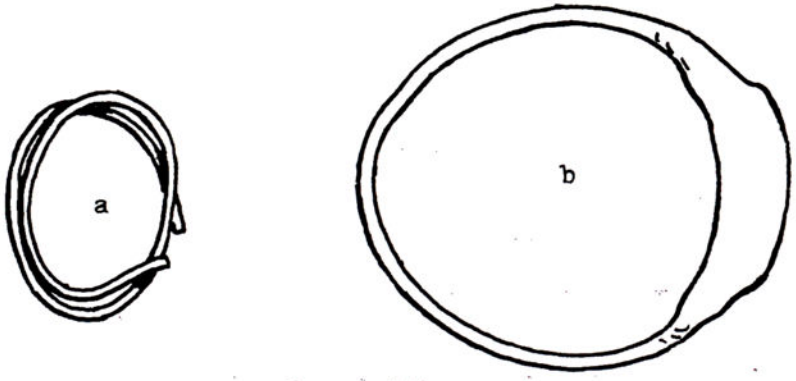


Fig. 37

a — *Lukano:* AM. 005 (41)

b — *Cikano:* une variante de *lukano:* AM. 100 (25)

b). Rien d'étonnant à ce que cette pièce se rencontre dans tous les paniers de devin. Quand il apparaît sur le bord du panier, le petit bracelet signifie qu'il y a un problème (tension) entre le consultant et son successeur.

---

(1) Santos, 1960, p. 167.

(2) D'ailleurs la forme anthropomorphe du four (corps de femme) souligne l'aspect de cet acte éminement symbolique qui est la fonte du fer. Voir Redinha 1974, pp. 142-156; aussi Estermann, 1936, pp. 109-116.

Cette réponse suppose une consultation du chef lui-même et dévoile une tension, d'ailleurs assez fréquente dans les sociétés matri inéaires (comme c'est le cas pour la société cokwe), entre le chef d'un village et son neveu, celui-ci étant appelé à le remplacer. L'opposition oncle/neveu fait partie de la structure même de la société parce que les services d'un jeune homme sont toujours revendiqués à la fois par son père et par le frère de sa mère. Les Cokwe ont tenté de mettre en oeuvre tout un ensemble de mécanismes visant à réduire les inconvénients d'une crise toujours latente; de nos jours encore, le partage des enfants entre le père et l'oncle maternel reste une solution assez fréquente. Le neveu craint toujours le courroux de son oncle, non seulement lorsque celui-ci l'initie aux secrets du pouvoir (initiation d'ailleurs suspecte de sorcellerie), mais surtout lorsqu'il le remplace effectivement dans l'exercice réel du pouvoir, c'est-à-dire, un certain temps après la mort de celui-ci. C'est ainsi que le bracelet du panier peut aussi dénoncer les sentiments de courroux de l'oncle remplacé:

«La maladie vient d'un ancêtre *(kuku)* auquel le malade a succédé dans le pouvoir» (1).

Le délai, prolongé pendant trop longtemps, pour introniser le nouveau chef, c'est-à-dire, honorer le *lukanu* qui lui transmet le pouvoir, devient aussi un danger pour le village; en effet «si une épidemie se déclare ou si les chasseurs ne tuent pas de gibier après la mort d'un *mwanangana* (chef de terre), ceci indique que le *lukanu* n'a pas été honoré» (2).

Un chasseur malchanceux qui se présenta au devin Sakungu reçut la réponse suivante:

«Tu dois rentrer le *lukanu;* c'est l'esprit du frère de ta grand-mère qui t'empêche de chasser. Il est toujours dehors; tu le feras rentrer dans le village; alors tu tueras des animaux et tu mettras du sang sur son *lukanu*» (Sakungu).

Sakungu expliqua pourquoi ce malheureux chasseur n'avait pas réussi, en presque un an, à remplacer effectivement le chef défunt; il n'avait pas trouvé d'épouse (un célibataire ne peut pas devenir chef).

Tant que le nouveau chef n'est pas intronisé, l'esprit de l'ancien (l'oncle) est censé rester en brousse dans une termitière, ce qu'il n'aime pas. Le *lukanu* est lui aussi caché en brousse dans un arbre, ou bien dans le village chez un enfant qui n'a pas encore accès à la vie sociale, c'est-à-dire, chez un enfant impubère.

Le *lukanu* signifie aussi tout ce qui est en rapport avec le chef, et en particulier lui-même et ceux qui doivent le remplacer: «It *(lukanu)* stands for chieftainship», a répondu un devin angolais à Turner. Et son informateur

---

(1) Santos, 1962, p. 164.
(2) Bastin, 1961, p. 66.

Muchona a expliqué: «*Lukanu* represents chieftainship *(wanta)*. If a chief dies, his people want to know the cause and go to a diviner. The Royal Bracelet comes up and he says: 'You have come to divine for a chief, or for a chief's brother, or for his son, or for a member of his lineage (*ivumu*)'» (1).

Chez les Ovimbundu, on retrouve aussi le bracelet malgré les différences de contenu du panier par rapport aux Cokwe. Il signifie n'importe quel problème concernant le village entier et en particulier la maladie du chef; le rapport métaphorique entre le bracelet autour du poignet du chef et la palissade autour du village marquerait l'origine de cette signification: «These (metal rings) represent the village stockade, and mean that the affair inquired about pertains to the whole village...» (2).

L'informateur Mwacimbau explique en ces termes le rôle de la miniature *lukanu* dans le panier divinatoire: «Un homme très important, comme Mwacisenga (le plus haut représentant de la chefferie cokwe) meurt; moi, qui dois le remplacer, je ne fais pas attention à son *lukanu*; alors son esprit vient dans mon corps et j'en souffre; je cherche le devin et celui-ci m'explique ce que je dois faire quand il voit se présenter le *lukanu*: 'Il faut faire *lukanu* (accomplir le rituel d'intronisation); tu apporteras une motte de termitière (*cifika*) que tu mettras devant ta maison et sur laquelle tu éparpilleras du *pemba;* ensuite tu partiras en brousse pour chercher une chèvre; lorsque tu l'auras tuée, tu mettras du sang sur le *lukanu*. Je fais tout ça. Alors je retourne dans mon village et je dis: voilà j'ai tout ce qu'il faut pour faire le *lukanu;* est-ce que cette maladie vient de l'esprit de mon oncle? En bien. Si c'est ainsi, alors je dois guérir; si c'est une autre chose, je ne peux pas guérir. Alors je fais ouvrir la bête abattue, j'enlève le coeur et le foie, que je donne à ma mère pour les préparer; elle fabrique du feu nouveau (*citewa*: feu par friction) qui ne peut pas provenir d'un ancien foyer. Alors je mange et je fais l'amour avec ma femme. Le lendemain je mets le *lukanu* à mon bras, je prends du *pemba* que je mets sur mon coeur, sur mes enfants et toute la famille. Je dirai devant tout le monde réuni: voilà, c'est moi Mwacimbau, c'est moi qui prends la place de mon oncle Mwacisenga (le nouveau chef prend aussi le nom de son prédécesseur)! Les tambours commencent à résonner et c'est la grande fête pour tout le monde».

On pourrait résumer ainsi les significations de *lukanu*:

Tous les problèmes en rapport avec l'exercice du pouvoir, la succession, le respect (culte) des défunts ainsi que les inconvénients causés par une investiture trop tardive, sont abordés par le devin dans le cadre d'une prise en considération permanente des coutumes traditionnelles.

---

(1) Turner, 1961, p. 66.
(2) Tucker, 1940, p. 187.

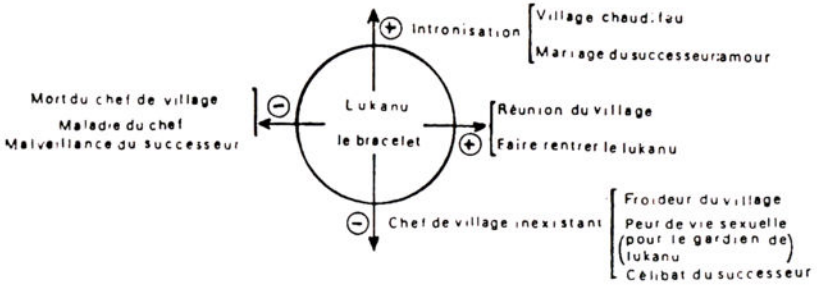


Schéma 9

Le rôle du devin apparaît à la fois dans sa grandeur et dans son ambiguité. Le devin peut influencer de façon décisive l'avenir du groupe par un contrôle indirect de l'exercice du pouvoir. Il serait d'ailleurs très intéressant d'analyser le rapport devin-chef. La plupart des devins que nous avons rencontrés ont exercé ou exercent encore le rôle de chef de village.

Les deux pôles du champ sémantique (intronisation/non-intronisation) montrent que le *lukanu*, ambigu par nature (à l'origine il est censé être fabriqué de nerfs humains entrelacés d'organes génitaux), joue un rôle décisif dans les rapports entre la brousse et le village; si le chef est avec son peuple, le gibier sera avec les chasseurs; si, par contre, le village est «froid» (absence du *lukanu*), les animaux disparaîtront dans la forêt; en effet, ce qui rassemble le village (*lukanu*) peut éloigner les animaux (*lukanu* en brousse); le *lukanu* signifie rassemblement pour les hommes, dispersion et désordre (anti-pouvoir ou pouvoir négatif) pour les bêtes.

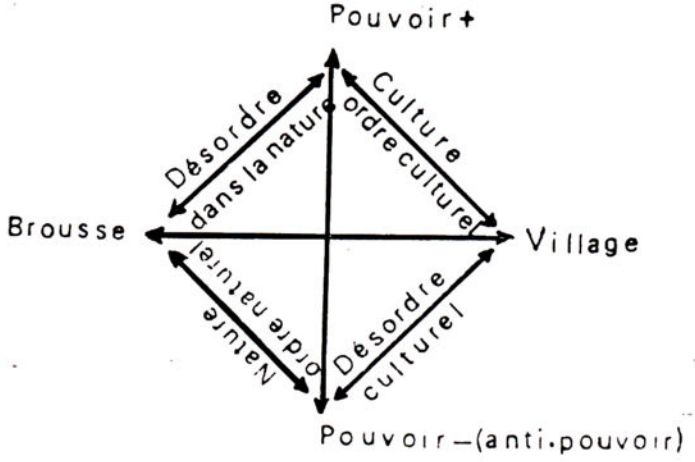


Schéma 10

2.2.13 — **Njia**, le chemin
(Photos 342; 343-b)

Réplique relativement peu fréquente dans le panier et que parfois on confond avec la miniature *kwanza* (en fait un petit morceau de bois creusé peut facilement donner l'idée de la pirogue-miniature) (Fig. 38). En principe le voyage est une situation de danger, et le devin exploite les péripéties possibles pour expliquer le malheur survenu à son client lors d'un voyage. Dans les cas les plus fréquents il faut soigner une maladie attrapée à l'occasion d'un voyage. Mais d'autres imprévus peuvent arriver aussi:

«*Njila* means that one of the persons in *ng'ombu* went away» (1); ou d'autres accidents qui peuvent arriver:

«This is something that is found on the path along which a person is travelling. That person may have met death, or perhaps been bitten by a dog or a snake... It also means 'something that happened between two places'. It is a symbol (*chinjikijilu*) of something happening» (2).

Fig. 38 — *Njia* (Coll. M. Neves)

Parfois le devin voit dans le voyage l'occasion pour le *nganga* de s'introduire dans l'entourage de la personne qu'il veut faire disparaître. Dans ce cas le devin expliquera que son client a été empoisonné pendant son dernier voyage (3).

Une signification particulièrement originale présentée au moins par deux devins, est celle qui établit le rapport entre une mésentente dans un groupe de parenté et un voyage:

«*Njia* explique que vous, par exemple, vous êtes parti avec mes garçons (dépendants d'un homme, en particulier les enfants et les esclaves) et mon frère; vous avez obtenu beaucoup de choses, vous avez fait fortune (*upite*) et maintenant vous arrivez et ne partagez pas avec moi. C'est pour expliquer tout ça que *njia* viendra au-dessus dans le panier» (Hamumona).

---

(1) Turner, 1961, p. 56.
(2) Idem.
(3) Santos, 1960, p. 161.

2.2.14 — Mukhonji, la flèche en bois (Photos 344-348)

Mukhonji est une flèche à tête de bois (Fig. 39, a, b). Elle est utilisée surtout par les garçons pour tuer les oiseaux. Les Cokwe disent que le *mukhonji* est fabriqué uniquement quand on ne peut pas préparer la flèche en

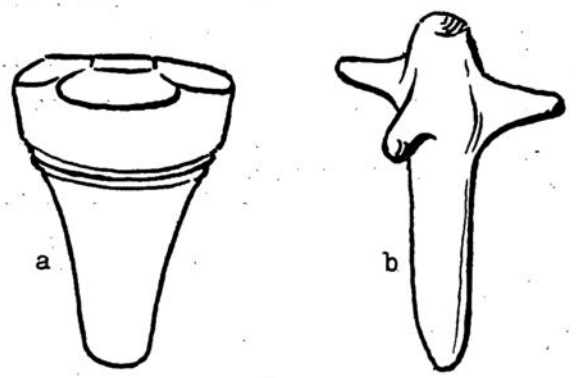


Fig. 39 — *Mukhonji*
a — manufacturé: AE. 486 (18)
b — non manufacturé: AM. 005 (24)

fer (*mwivi*). C'est peut-être vrai mais d'après le devin Sakungu cette flèche en bois a la priorité sur toutes les autres flèches. C'est par une anecdote qu'il explique la raison de *mukhonji* se trouver dans le panier du devin:

«Il y avait un village, et dans ce village il y avait un fleuve, des arbres et aussi un *njimba* (joueur d'instruments musicaux). Mais un jour les gens du village ont disparu. Le jour que *njimba* jouait pour tout le monde auprès du fleuve, le *cingandangari* (1) est arrivé et il a mangé toutes les personnes. Une mère raconte cette histoire à son enfant qui décide de se venger du monstre *cingandangari*. Le garçon a préparé son arc *(uta wa zenga)* et il est parti avec sa mère pour l'endroit de l'ancien village où l'herbe poussait déjà. La mère a commencé à jouer *njimba* (2) tandis qu'il se cachait derrière l'herbe. Le son de l'instrument s'est répandu dans l'ancien village:

ba-ba-njimba-njimba-à-à

Le cingandangari a écouté la musique et s'est mis sur le chemin du village. Quand il est passé devant le jeune chasseur, celui-ci lui a frappé vio-

(1) *Cingandangari*, le monstre nain avec tête géante.
(2) *Njimba* signifie tantôt un joueur d'un instrument musical tantôt un instrument du type xylophone, comme dans ce cas.

lemment la poitrine avec un *mukhonji,* et avec son casse-tête l'a assomé jusqu-à la fin. Le garçon a demandé à sa mère une marmite dans laquelle il a mis des petits morceaux qu'il a coupé du monstre *cingandangari:* des ongles, des cheveux, des petits morceaux d'oreille, de doigts, d'yeux, etc. On a allumé le feu et voilà que les gens disparus du vil'age ont commencé à apparaître: d'abord son père et son oncle, ensuite sa grand-mère et ensuite toutes les personnes du village. Depuis lors tout le monde a reconnu que *mukhonji* est la flèche la plus importante et ne peut pas manquer dans le *ngombo*».

La façon dont le jeune chasseur fit revenir à la vie les personnes disparues suppose un comportement de sorcier (mangeur de vies) de 'a part du monstre, D'ailleurs les Cokwe avaient la même préocupation (couper des petits morceaux) lors de la suppression d'un sorcier.

Mais, dans un contexte semblable, où il y a aussi le fleuve et le jeune chasseur, *mukhonji* peut dénoncer aussi un sorcier quelconque:

«... une pointe de flèche *mukhonji* miniature signale à son apparition à l'endroit voulu que le mort — par exemple un enfant qui revenait de la rivière — aurait été frappé sur le front par la flèche *mukhonji* du sorcier» (1).

D'après E. Santos cette miniature serait aussi utilisée en tant qu'amulette contre le mal au cou (2) tandis que pour Baumann elle expliquerait plutôt l'intrigue ou la trahison d'un ami (3); ces deux versions n'ont été confirmées par aucun de nos informateurs.

2.2.15 — Mwivi, la pointe de flèche (Photos 349-350)

Les nombreuses formes de pointes de flèches en fer (Fig. 40) témoignent de la maîtrise des Cokwe dans l'art de la chasse. Tandis que les flèches

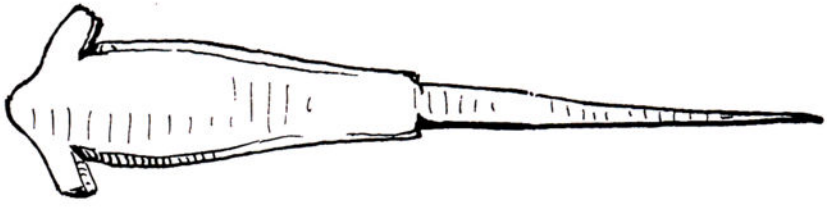


Fig. 40 — *Mwivi*: AM. 005 (44)

(1) Bastin, 1961, p. 173, note 2.
(2) Santos, 1960, p. 163.
(3) Baumann, 1935, p. 170.

en bois ne sont utilisées que pour la chasse aux singes (*suna*) ([1]) et aux oiseaux (*khonji*), les pointes de flèche en fer sont multiples et présentent une certaine ligne évolutive à partir d'une forme très simple (*mungamba*) espèce de petite lance, qui s'est développée soit dans le sens d'une complication croissante soit en lignes paralèlles de développement en raison de besoins fonctionnels et aussi de la représentation artistique de la forme ([2]).

La miniature de la pointe de flèche en fer signifie toujours une attaque de sorcellerie ou au moins une mauvaise intention à l'égard de la vie de quelqu'un:

«Quelqu'un a lancé contre vous une flèche pour vous ensorceller» (Mwafima), ce qui signifie souvent un type de sorcellerie dans le cadre de la parenté:

«Un fer de flèche se trouve dans le panier divinatoire *ngombo ya cisuka* où cet objet symbolique annonce le présage qu'un membre de la famille du consultant a demandé à quelqu'un de le tuer» ([3]).

Une variante de pointe de flèche imitant la hache et qu'on désigne par *njimbu wa uta* (hache de l'arc) signifierait, d'après E. Santos, que l'on exige de préparer l'autel *(citamba)* pour vénérer une *hamba* ([4]).

Comme très proche de la signification de *mwivi,* il faut signaler les miniatures de haches *kasau, cimbuiya* ([5]) et de la hache *ekuva* des Ovimbundu ([6]).

2.2.16 — **Mphoko**, le couteau du pouvoir (Photos 351-354)

La miniature du couteau (Fig. 41) que les devins expliquent comme miniature de la *tewla* (couteau de la circoncision) dans le panier s'appelle *mphoko ya mululika* (couteau du pouvoir) et signifie tout d'abord l'exercice correct du pouvoir qui est d'ailleurs une des tâches fondamentales d'un chef de village. Celui-ci doit se réunir avec les anciens (*makulwana*) dans la *cota* pour trancher les questions après de longues palabres soutenues surtout par le spécialiste de la discussion et de la casuistique traditionnelle (*nganji*).

([1]) D'après notre informateur Mwacimbau le chasseur qui veut tuer les singes ne peut pas utiliser un *mwivi;* le singe saurait l'arracher et le jeter contre le chasseur; la seule flèche utilisable dans ce cas est *suna;* parce que barbelée elle pénètre et le singe ne peut pas l'enlever.

([2]) Schmidt-Wrenger, 1975, pp. 732-733.

([3]) Bastin, 1961, p. 210.

([4]) Santos, 1960, p. 159.

([5]) Lima, 1971, p. 45, note 1.

([6]) Hambly, 1934, p. 277.

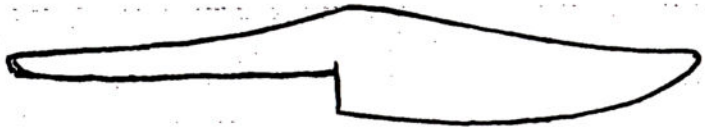


Fig. 41 — *Mpboko*: AB. 909 (39)

Mais si la discussion peut être longue, la question doit tout de même être tranchée faute de quoi le malheur et la malchance s'abattent sur le village:

«Parmi les objets symboliques du *ngombo ya cisuka* figure un couteau miniature appelé *poko ya mululika* qui lorsqu'il apparaît sur le bord du panier du devin signifie qu'un différend est à trancher pour que le malade guérisse ou qu'un chasseur trouve du gibier» (1).

La réplique du couteau peut dénoncer aussi l'incompétence dans l'exercice du pouvoir, d'après l'explication du devin Sakungu:

«Un chef de village ne sait pas parler (prendre des décisions en public) ni écouter les questions que les personnes lui soumettent. En conséquence il y a des mésententes, des conflits et même des luttes. Il y en a qui meurent, d'autres quittent le village. Tous commencent à haïr leur chef parce qu'il est la cause de tout cela; bientôt il sera ensorcelé. Plus tard son esprit peut monter à la tête d'un homme responsable qui l'avait accusé. Cet homme va chercher le devin qui lui expliquera pourquoi l'esprit de l'ancien chef du village le dérange».

Le devin doit envoyer son client au guérisseur qui prépare un rituel d'apaisement. Ainsi, explique Sakungu, *mpboko ya mululika* est le couteau de l'apaisement. Ce même traitement est indiqué pour quelqu'un qui change brusquement son comportement:

«Un garçon va très bien. Parle avec les gens du village, est pacifique; quand il tue un animal, il le partage avec les autres, etc... Mais voilà qu'un jour il ne garde plus le respect à l'égard des autres, ne partage plus son argent ni la viande; il méprise tout le monde. On cherche le devin: il faut faire *mpboko ya mululika* pour rendre son esprit droit» (Mwacimbau).

Ce comportement double est aussi dénoncé par le devin chez les Ovimbundu d'après lequel le couteau signifie que:

«The person you are asking about is two-faced; he speaks good words, but he also speaks bad ones. Keep on good terms with him, but beware of him. Some day he may bewitch you, or put poison in your food» (2).

---

(1) Bastin, 1961, p. 209.
(2) Tucker, 1940, p. 191.

2.2.17 — Majiko, le foyer
(Photos 355; 356-A)

La pièce miniature que le devin exhibe dans son panier est en réalité une réplique du *citewa*, l'allume-feu traditionnel, et manque rarement dans le panier divinatoire (Fig. 42). Les devins expliquent souvent cet objet en fonction du rituel d'initiation du chasseur; dans ce cas il faudrait renouveler la

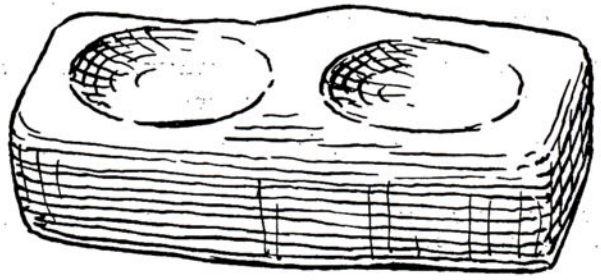


Fig. 42 — *Majiko*: AM: 137 (22)

«force de la chasse» avec un nouveau sacrifice. C'est d'ailleurs dans ce but que l'initié-chasseur garde un fragment du bois qui a brulé lors du sacrifice, ainsi que le fait son maître-initiateur («père de chasse» chez les Cokwe, «mère de chasse» chez les Ndembu). Ce morceau de bois (charbon) préserve la possibilité de renouveler la force du rituel; pour le mettre en action il faut renouveler le sacrifice avec une nouvelle victime.

La réunion de plusieurs personnes auprès du feu évoque aussi les recontres plus ou moins secrètes dans lesquelles un petit groupe prend position contre un membre du même groupe de parenté ou du même village; l'apparition de *majiko* peut dénoncer ce type de réunions:

«(*majiko*) est un petit morceau de bois portant une ou plusieurs cupules creusées sur la face supérieure. Son apparition sur le bord du panier du devin signifie que le mal provient de médisances ou d'une conspiration faites par des hommes rassemblés autour d'un feu» (1).

Cette réunion auprès du feu du village pourrait avoir une explication plus précise: le client (consultant) a fait des dettes qui n'ont pas été honorées et les gens en parlent. Lorsqu'il retournera au village, il faudra allumer le feu dans la *cota* (la maison des hommes), inviter les créanciers et tout payer (2).

---

(1) Bastin, 1961, p. 177.
(2) Santos, 1960, p. 165.

Encore plus fréquente est l'attribution au symbole *majiko* des réunions auprès du feu pour la célébration de funérailles. C'est d'ailleurs l'explication la plus fréquente pour la plupart des devins. En fait le village où sont célébrées les funérailles multiplient les feux à cause des différents groupes qui se forment soit par classes d'âge soit encore par le rassemblement de plusieurs villages. Dans ce cas, chaque village aura ses propres feux soit pour les anciens, soit pour les jeunes.

Baumann a observé ce même *kaphele* qu'il désigne par *kahia* (feu) et dont il fournit l'explication suivante:

«... il y aura plusieurs feux dans la maison, c'est-à-dire, bientôt un homme sera décédé (indice d'une coutume funéraire)» (1).

D'après Turner ce symbole du feu classifié comme «funeral fires» signifie soit une réunion importante dans le club des hommes, soit la mort, ou même le camp des funérailles. C'est Muchona qui explique la signification de ce *kaphele* chez les Ndembu:

— «If a person goes to divine he will see in the diviner's basket 'the funeral fires' coming (up). *Majiku* is a group of fires. The diviner tells: in my basket come up a group of funeral fires, which means that some one will die unless you return to your village...

— «The funeral fires may also come up if a patient has already died...».

— «*Majiku* can also stand for a funeral camp» (2).

Tous les aspects de signification de *majiko* sont abordés dans l'explication de Tucker même si le manque de précision gêne un peu la clarté du texte. D'abord il n'est pas tout à fait certain que chez les Ovimbundu ce soit le même objet du panier, même s'il a la même finalité: allume-feu. L'exigence d'un feu nouveau soit pour le village (nouveau chef) soit pour le groupe des chasseurs ainsi que la célébration de funérailles sont évoquées dans les informations recueillies par Tucker:

«Perhaps à new fire is required in the head village; or an ancestral spirit wants an *ochisunji* festival. This is a ceremony commemorative of a deceased member of the family... When a hunt for an *ochisunji* is unsuccessfull, a new fire is lit. All old fires are extinguished and each household carries coals from the new fire» (3).

---

(1) Baumann, 1935, p. 169.
(2) Turner, 1961, pp. 63-64.
(3) Tucker, 1940, p. 195.

2.2.18 — Mbila, la sépulture
(Photos 356-B-358)

Mbila, miniature circulaire en calebasse, rarement en métal. Signifie la sépulture, donc la mort. *Mbila* est une réplique, dans le panier, de l'entrée de la sépulture telle que les Cokwe la préparaient (Fig. 43). Celle-ci était en forme rectangulaire, de deux mètres à peu près de profondeur ([1]), mais l'entrée était invariablement circulaire, avec un diamètre d'un demi-mètre environ.

La plupart des devins expliquent l'apparition de cette réplique comme étant l'annonce d'un décès prochain:

«... (rondelle trouée de calebasse) du *ngombo ya cisuka*, signifiant que le malade va mourir, il sera bientôt enterré» ([2]).

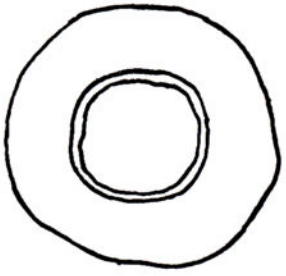


Fig. 43 — *Mbila*: AE. 486 ([4])

L. Tucker voit dans cette représentation la clef de l'autre monde:

«This is regarded as looking the other world, so malignant spirits cannot come to the village. As interpreted by the diviner, the spirits may have escaped and be going about harming people» ([3]).

La valence négative de *mbila* serait encore renforcée chez les Ovimbundu par l'association de *mbila* avec la figurine *okalupokopoko* représentant l'enfant esclave ([4]). Pour apaiser cet esprit (considéré étranger) un sacrifice spécial serait réalisé en dehors du village ou en faveur des esprits étrangers qui se manifestent du fait que les possédés parlent des langues étranges ([5]).

([1]) Sousa, 1971, p. 84.
([2]) Bastin, 1961, p. 248.
([3]) Tucker, 1940, p. 191.
([4]) Voir p. 197.
([5]) Tucker, 1940, p. 191.

Hambly s'écarte de la signification immédiate de ce *kaphele* expliquant sa valence négative par des abus de langage... l'ouverture de *mbila* renverrait dans ce cas à la bouche qui a trop parlé:

«A pice of gourd with a round orifice means that some one has been talking too much. The orifice represents a human mouth» (1).

Dans le récit de séance de Riasendala (2) nous avons vu dans le cas concret l'application de *mbila*. C'est une replique toujours facile à identifier et dont la signification est assez immédiate; les différentes explications des devins à propos de *mbila* sont à peu près unanimes.

2.2.19 — Mufu, le mort (Photos 359-363)

Mufu est la réplique de la perche à l'aide de laquelle on transporte un cadavre au cimetière (Fig. 44). Ainsi la signification la plus fréquente pour ce *kaphele* est celle proposée par Baumann:

«*Mufu:* der Tote (an der Tragstange, auf dem Weg zum Grabe») (3).

Dans cette miniature il faut distinguer le morceau de bois qui représente le transport (*muhango*) et la représentation du mort. Le bois choisi est en principe celui d'une plante dont on peut enlever facilement l'écorce, qu'on utilise comme corde pour attacher le cadavre (4). La représentation du cada-

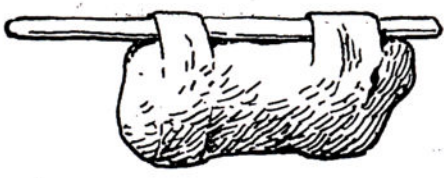


Fig. 44 — *Mufu*: AM. 137 (30)

vre est souvent un fragment d'un «coeur» de maïs enveloppé dans un morceau de tissu. Parfois l'ensemble serait peint à l'aide de *mukundu* (5).

Les explications données par la plupart des chercheurs ne s'éloignent guère de celle donnée par Baumann. Ainsi, d'après M. Milheiros «*mufu*

(1) Hambly, 1934, p. 274.
(2) Voir p. 133.
(3) Baumann, 1935, p. 170.
(4) Voir p. 396.
(5) Santos, 1960, p. 168.

signifie que le membre de la parenté pour lequel on a demandé la divination va être trouvé mort» ([1]); E. Santos dit que «c'est le *mufu* (défunt) de la famille qui a apporté la maladie» ([2]).

Pour Hauenstein «*mufu* représente un ancêtre qui, suivant la figurine de laquelle il est accompagné, provient de la lignée paternelle ou maternelle. C'est un présage excessivement dangereux puisqu'il annonce la mort à brève échéance, si l'on ne tient pas compte de ses revendications» ([3]).

D'après Turner, *mufu* («a dead person») représente soit une personne décédée récemment soit un cadavre attaché à sa natte pour être transporté au cimetière ([4]); le *kaphele* ne serait qu'un «morceau de bois entouré d'une corde d'écorce représentant un cadavre attaché sur une civière *(mufu)*» ([5]).

En plus de cette signification plus ou moins immédiate, le symbole *mufu* sert au devin pour demander une prise de responsabilité de la famille du défunt pour tout ce qui concerne soit les lamentations et les funérailles, soit la purification du conjoint (veuve) ou les prestations du survivant (veuf) à la famille de la défunte. Parfois on utilise aussi *mufu* pour expliquer les dérangements causés par l'esprit d'une personne qui s'est suicidée.

Un décès exige tout d'abord des lamentations appropriées qui sont assurées par les femmes, à l'exception des femmes enceintes. Les Cokwe évitent la présence des femmes enceintes ainsi que celle des jeunes hommes auprès du cadavre. Les lamentations prennent la forme d'un choeur qui répète les thèmes énoncés par une des femmes du mort, en principe la femme principale *(namata)* ([6]). Après quelques éloges chantés, on développe tous les aspects de la vie dans lesquels le mort est vraiment irremplaçable; c'est une façon de louer toutes ses qualités:

— «Qui peut nous apporter de la viande?»
— «Qui peut nous apporter de l'argent?»
— «Qui peut trouver les tissus?»
— «Qui va s'occuper de nous?»
— «Qui va faire honorer notre nom?» Etc...

C'est ainsi que pendant quelques heures on passe en revue tous les aspects positifs de la vie d'un homme, dans une cantilène qui devient un long hymne de louanges aux qualités du décédé.

---

(1) Milheiros, 1949, p. 32.
(2) Santos, 1960, p. 168.
(3) Hauenstein, 1961, p. 142.
(4) Turner, 1961, p. 65.
(5) Turner, 1972, p. 48.
(6) *Namata* est la désignation cokwe de la femme principale; mais on utilise plus fréquemment *namwari*, désignation lunda.

Pour les funérailles il faut normalement trois jours. Le premier jour on tue un chevreau (qui appartenait au décédé) et son sang est versé sur le feu qui brûlait dans la maison du défunt; la viande est partagée par toute la famille réunie pour les funérailles. Le deuxième jour, on brûle une partie (la partie inférieure) de la porte de la maison du défunt et on partage tous ses avoirs: d'abord la femme (veuve) prend ses *ikwata* (objets de cuisine, houe, paniers, pots, etc.); ensuite on met dehors tout ce qui était la propriété du mort; tout est partagé par son frère qui prend pour lui la partie la plus importante; si le défunt n'as pas de frère, c'est le fils de la soeur aînée qui prend l'héritage. De petits souvenirs sont attribués aussi aux enfants du décédé. Le troisième jour a lieu l'enterrement.

La veuve une fois qu'elle a reçu ses objets, ne peut plus rentrer dans l'ancienne maison. Elle restera dehors pendant les funérailles, comme d'ailleurs tous les autres, et après elle occupera une autre maison avant qu'elle ne soit purifiée et renvoyée dans son village. La purification se fait au lever du soleil: une vieille femme *(kashinakaji)* accompagne la veuve jusqu'au fleuve; celle-ci porte une calebasse que la vieille femme cassera auprès du fleuve; une moitié est abandonnée dans le fleuve; l'autre moitié sera utilisée pour transporter l'eau pour la cuisson des aliments de la *tulyiwa* (veuve): les repas sont préparés par la même vieille femme, qui met aussi de la peinture blanche *(pemba)* sur le corps de la veuve lorsqu'elle retourne dans le village. Le rituel de purification se poursuit maintenant avec des médecines (plantes) appropriées; d'abord la *tulyiwa* s'asseoit sur les feuilles de *mwandumba* pour empêcher l'esprit du mort de s'accrocher à son corps; sur le front on lui met des feuilles de *lukoci* (1) qui éloignent l'image du défunt. Ces deux plantes sentent très fort, ce qui fait qu'elles empêchent l'esprit du mort de s'approcher.

Le rituel terminé, la famille du défunt l'amène à la sortie du village, lui met une poule dans les mains et la congédie avec les mots: *nyweto twa salaninye* — «le mort est enlevé, tu es libre».

Tout ce rituel complexe comporte des détails qui concernent des prestations d'ordre divers qu'il faut satisfaire et qui souvent sont la cause de conflits latents qui se manifesteront plus tard dans la consultation au devin.

Mufu exprime très fréquemment aussi les conflits qui résultent du fait que les prestations dues au décès de l'épouse n'ont pas été satisfaites convenablement par le mari. Cela se passe, explique Mwafima, lorsque *mufu* se présente sur le bord du panier accompagné de *mbate* ou *sunji*. C'est une question importante pour la famille de la femme décédée. En effet lors du décès d'une femme mariée, son mari doit payer de lourdes indemnisations établies par

(1) Voir p. 401.

la coutume et dont l'ensemble est nommé *ciwimbi*. Chaque *ciwimbi* comprend trois séries de prestations distinctes, échelonnées dans le temps et selon l'importance. La première série de prestations sont les *mijila* qui doivent être payées avant l'enterrement; c'est un ensemble de petits paiements dont la liste peut varier de femme à femme, mais dont les principaux sont toujours les mêmes. En voici quelques-uns, chaque *mujila* ayant sa justification particulière:

— «Pour entrer dans le village» (*«nehenu cuma ca kunjilila mu cihunda*): la famille de la défunte arrivant au village reste dehors attendant le premier *mujila*, en règle une couverture, de l'argent ou une pièce de tissu;
— «pour voir le mort» *(nehenu utalilo wa mufu);*
— «par le sang» *(nehenu citanyinga);*
— «par la ressemblance avec son père» *(neha pholo yaku utatu);*
— «par la ressemblance avec sa mère *(neha pholo yaku unaye);*
— «par la ceinture de la mère» *(neha mufupu wa naya);*
— «par les doigts» *(neha ca kufweta minwe);*
— «par le sourire de la décédée» *(ninha ca kuseha);*
— «par le lit: se coucher dans le lit» *(neha ca kusenha);*
— «par les tatouages» *(neha ca cato);*
Etc.

La deuxième prestation de *ciwimbi* est la *kazundula*, dite aussi *kazundula-mushiko*. Elle est payée au retour du cimetière; c'est une chèvre ou son équivalent en argent. Autrefois c'était un esclave; celui-ci devait transporter *(-zundula)* jusqu'au village de la femme décédée le panier *(mushiko)* contenant les avoirs de la femme.

La troisième partie de *ciwimbi* est le *lukhambu*, payé par le veuf un an ou deux après la mort de l'épouse. Autrefois la prestation unique était un boeuf pour lequel le nom de la femme décédée était adopté; aujourd'hui on paie en espèces une somme qui correspond à peu près à la valeur actuelle de l'animal (1).

Finalement *mufu* peut signifier l'esprit d'un homme ou d'une femme qui se sont suicidés; l'esprit d'un suicidé étant particulièrement dangereux, l'apparition de *mufu* demanderait dans ce cas un ensemble de protections d'ordre rituel pour toutes les personnes avec lesquelles le suicidé avait eu des contacts pendant sa vie; dans un rituel spécial, un chien est sacrifié, son sang est aspergé sur les participants; c'est le rituel *kukupula* (2).

(1) Voir Barbosa, 1973, *(tchiwimbi)*.
(2) Horton, 1953, *(cisako ca mufu)*.

La variété de significations attribuées au *kaphele mufu* permet au devin de classer différents types de malheurs, tous en rapport avec le même symbole. Ainsi le devin dira que le client a *mufu wa kukonga* quand sa maladie provient d'un objet enlevé par le *nganga* d'une sépulture et jeté contre lui; un tel objet (et ils sont nombreux et divers sur les sépultures — voir Photos 364-365) est toujours à craindre. Si par contre c'est le conjoint survivant qui, avant le rituel de purification, a eu des relations sexuelles, le partenaire deviendra victime de *mufu kutambula*. Si quelqu'un passe près de l'endroit où s'est déroulée la purification du conjoint, il est bien possible que l'esprit du mort s'attache au passant imprévoyant; dans ce cas il sera victime de *mufu wa kulyata* (1).

2.2.20 — **Ngoji**, le porte-bébé (Photos 366-c; 367)

D'après un récolteur de paniers du Musée d'Ethnologie de Lisbonne, *n'goji* ou *txigoje*, «qui signifie placenta», serait appliqué aussi au morceau de cuir «que les femmes utiliseraient pour porter les enfants, latéralement» (2). Aujourd'hui les mères transportent leurs enfants presque exclusivement sur le dos et le *ngoji* en cuir a été remplacé par un morceau de tissu.

L'utilisation de *ngoji* pour transporter les enfants a donné à ce mot une deuxième signification qu'on peut discerner d'ailleurs aussi dans la signification du *ngoji-miniature* du panier (Fig. 45). *Ngoji* signifie aussi fécondité, aptitude à enfanter (3).

Fig. 45 — *Ngoji:* AM. 137 (24)

D'après Baumann ce «cordon pour le bébé» signifie «qu'un accouchement difficile sera bien réussi» (4).

---

(1) Voir Barbosa, 1973 *(mufu)*.
(2) Voir fiche AE. 623 (Musée d'Ethnologie, Lisbonne).
(3) Barbosa, 1973 *(ngoji)*.
(4) Baumann, 1935, p. 160.

Par contre, E. Santos explique que «la femme du client ne peut pas enfanter à cause d'un *ngoji* qu'elle avait hérité d'un ancêtre féminin et qu'elle a négligé» (1). Le vrai *ngoji*, encore d'après le même auteur, serait fabriqué avec de la peau de chèvre *(khai)* ainsi que sa réplique. Nous avons observé aussi des miniatures que les devins disaient préparées en peau de *kaseshi* et même d'autres animaux.

Le *ngoji* signifie presque toujours un appel aux *mahamba*, très nombreuses, de fécondité, soit par des rituels appropriés soit par l'utilisation des amulettes qu'on porte à la ceinture; ainsi, pour M. L. Bastin, ce petit anneau de cuir indique «à son apparition sur le bord du panier, que la consultante déjà mère d'un ou de plusieurs enfants, ayant des difficultés momentanées pour en avoir encore, deviendra enceinte si elle porte des effigies-amulettes *mahamba* de fécondité» (2).

Turner, qui à notre avis confond l'identification de ce *kaphele* avec *mbila* et présente *ngoji* sous le nom de *matang'isha* (twisted leather) (3), par contre présente une signification trop vague pour le «carrying cloth» (*ng'oji*):

«... *ng'oji* means 'in tribes'... or 'in matrilineages'... it means that a person (represented) in *ng'ombu* belongs to such a group» (4).

Très proche de *ngoji* avec lequel on le confond parfois est le *misephe* (Photos 368-370) «cordelette tressée portée en sautoir, par paire, autour de la poitrine, par les femmes stériles» (5) à laquelle sont attachées deux petites calebasses contenant des remèdes de fécondité. Chacune de ces calebasses *(muzala)* contient un mélange de poudres provenant de différentes «plantes de fécondité» et est reservée aux femmes stériles se soumettant aux traitements *yisolo* (6) ainsi qu'à toutes celles qui sont possédées par les *mahamba tumbunda, tuhemba* et *tukuka* (7).

2.2.21 — **Kota**, le panier
(Photos 371-372; 382-d)

Kota est dans le langage des devins un panier miniature (Fig. 46) qui représente «tous ceux qui viennent de la même mère» ou se trouvent «dans le même panier» à cause de la même mère. *Kota* est un mot initiatique qui

(1) Santos, 1960, p. 159.
(2) Bastin, 1961, p. 254.
(3) Turner, 1961, p. 55.
(4) Turner, 1961, p. 56.
(5) Bastin, 1961, p. 252.
(6) Voir p. 231.
(7) Voir p. 213, p. 224, p. 215.

exprime un panier quelconque dans le camp de la circoncision. La miniature représentée comme *kaphele* est la réplique du panier *mushiko* que les femmes utilisent pour le transport des produits agricoles notamment; ce panier, devenu rare, est porté sur le dos et maintenu par une bande en cuir qui passait sur le front ou sur la poitrine (voir Photo 373).

Fig. 46 — *Kota:* AB: 909 (37)

Cette réplique que les devins désignent comme *kota ya cisemewa* (panier de famille) exprime surtout le rôle de la femme dans le développement du lignage; mais le rôle fondamental de la femme est ambigu parce que si l'existence d'une femme laborieuse (devenue ancêtre) explique la prospérité d'un groupe, de même la sorcellerie ou le malaise du groupe doit s'expliquer par quelqu'un «venu de la même femme»; c'est-a-dire, qui se trouve «dans le même panier»:

«*Kote* — panier. Signifie: dans le même panier, c'est-à-dire, le responsable du malheur doit être cherché dans le même village» (1); ou encore: «le criminel se trouve dans la parenté» (2).

La signification généalogique de ce symbole est évidente par la désignation *kota ya cisemewa* (origine du lignage attribuée à cette miniature). M. L. Bastin a bien mis en evidence cet aspect dans l'information recueillie:

«...réplique minuscule d'un panier, emblème de la famille cheffale ou généalogique; signifiant que la personne qui veut du mal n'est pas loin, elle fait partie de cette famille» (3).

Mais si la femme laborieuse peut gagner le prestige pour son groupe, elle peut aussi susciter l'envie et la rivalité qui déclenchent normalement les mécanismes de sorcellerie; cet aspect négatif dans la signification du panier--miniature nous semble évident surtout chez les Ovimbundu:

---

(1) Baumann, 1935, p. 196

(2) Idem. D'après Baumann *kote* serait la pièce contraire de *mikana*.

(3) Bastin, 1961, p. 47, note 2.

«A woman who makes good baskets is hated by others, and is apt to be bewitched by envious neighbours who cannot make baskets as she. The figure may, on the other hand, indicate that the food or medicine wich caused the illness was put in the patient's basket of «mealies» or mush. Again, it may (by association) mean a woman, or that the person has been bewitched by an older sister» (1).

2.2.22 — **Ikashi,** les ustensiles de la femme (Photos 374-377)

Ikashi est un ensemble de petites rondelles en calebasse (quatre en principe) enfilées sur une cordelette en cuir (Fig. 47). Ce symbole signifie les objets appartenant à une femme et notament les ustensiles de cuisine: calebasse, pot, panier, etc. Le devin quand il explique l'pparition de l'*ikashi* sur le bord du panier sait que la femme du consultant va partir. Souvent elle veut quitter son mari, mais elle doit d'abord attendre les discussions entre sa famille et le mari qu'elle ne supporte plus; dans ce cas réunir les *ikashi (imbamba* ou *ikwata* pour les Cokwe, *yipwepu* chez les Ndembu) signifie une première menace de rupture.

Fig. 47 — *Ikashi:* AM. 100 (20)

Ikashi signifie donc le mariage et en conséquence les vicissitudes du mariage:

«Ainsi il désigne parfois une grave querelle conjugale et même le divorce puisqu'une femme emporte sa «collection» d'objets avec elle quand elle s'en va parce qu'elle s'estime offensée» (2).

Mais la femme peut retourner dans son village aussi parce que son mari est mort; dans ce cas elle réunira également ses possessions:

---

(1) Tucker, 1940, p. 196
(2) Turner, 1972, p. 53.

«When a woman changes her place of residence... on her husband's death, when her village builds on a new site, she takes her possessions *(yipwepu)* with her» (1).

L'abandon du village à cause de maladies ou de disputes entre les groupes est représenté dans le panier par un autre *kaphele* que nous étudierons par la suite. Mais *ikashi* peut indiquer aussi la nécessité de quitter d'urgence le village:

«Ils (les consultants) devraient avoir abandonné le village lors du décès du chef. Ils ne l'ont pas fait et le malheur s'est abattu sur eux; il faut partir, le mal disparaîtra» (2).

Organiser un voyage signifie aussi un minimum d'ustensiles pour préparer les repas; dans ce cas *ikashi* peut éclaircir le sens d'un voyage ainsi que les vicissitudes possibles pendant le parcours:

«*yipwepu* signifie encore «partir en visite» car le voyageur se munit d'une «collection» ou assortiment de victuailles... Parfois il représente aussi les péripéties qui se produisent au cours de ces voyages et qui, en général, sont des événements malheureux comme la mort, la maladie ou un accident soudain» (3).

Le fait que *ikashi* soit fabriqué de morceaux de calebasse permet à Turner de dégager une signification générale qui permet le rapprochement sémantique entre *ikashi* et *swaha*. En effet si *yipwepu* désigne littéralement «n'importe quel fragment de calebasse utilisé à des fins domestiques» (4), une des significations possibles sera celle proposée pour la calebasse dont la multiplicité des graines renvoie aux membres du matrilignage (5). *Ikashi* a donc une signification très proche de deux autres symboles: *swaha*, le matrilignage et *njia*, le chemin; cette superposition partielle des champs sémantiques des *tuphele* crée des zones d'interférence qui permettent au devin d'élargir énormément son analyse.

2.2.23 — **Manzuwo a washi**, les maisons abandonnées (Photos 378-379)

Une miniature en bois représentant un ensemble de maisons «trouées» (Fig. 48) exprime d'abord qu'il y a des raisons pour abandonner la maison dans un village et partir, et ensuite la signification sociale d'un tel comportement.

---

(1) Turner, 1961, p. 58.
(2) Santos, 1960, p. 160.
(3) Turner, 1972, p. 53.
(4) Turner, 1972, p. 62.
(5) Voir p. 354.

Si plusieurs personnes sont mortes dans la même famille étendue et si, après consultation du devin, après le traitement du *mbuki* et des entretiens avc le chef du village, le désastre continue, les gens concernés par ce malheur quit-

Fig. 48 — *Manzuwo* a *washi* (Coll. part.)

teront le village. En principe ce geste n'est pas accepté par le chef du village ni par les autres villageois; ainsi ceux qui veulent partir le feront sans bruit pendant la nuit; ils disparaîtront sans laisser aucune trace. Le départ pourra concerner même le village entier si on croit que le malheur est attaché à l'endroit même ou à une force inéluctable. Hauenstein, par exemple, rapporte l'histoire d'un village où il y avait une sorcière puissante qu'on estimait impossible à neutraliser; les villageois se sont réunis pour délibérer; ils ont consulté le devin. Mais celui-ci n'osa proposer l'anéantissement de la vieille sorcière; alors il a fallu partir:

«Lorsque vous retournerez (a dit le devin), ne dites absolument rien, même si vous voyez qu'une nouvelle personne est décédée. N'en parlez pas. À vous de préparer tous vos biens, car il n'est pas possible de la tuer. Vous choisirez vous-mêmes le jour qui vous convient le mieux pour l'abandonner tout simplement dans le village. Pour vous en aller, partez la nuit, chacun pour soi» (1). Et l'auteur observe à ce propos que les Cokwe sont «capables de déménager un village entier en une seule nuit».

Les personnes qui partent cherchent un autre village qui peut accepter ou refuser leur intégration. Le refus est habituel si les nouveaux arrivés sont déjà connus comme suscitant des conflits partout; aussi le chef d'un village pourra-t-il refuser l'autorisation de s'installer quand il connaît les événements qui ont précédé leur départ, et quand il prévoit qu'accueillir les émigrants peut lui créer des ennuis avec le chef du village que ceux-ci ont quitté.

Pour E. Santos «*manzuo à uachi*» est une pièce en cuir et signifie que celui qui a abandonné le village, c'est lui-même qui fait *wanga* (sorcellerie) contre le client. Pour se libérer de l'influence néfaste, il (le client) doit pren-

(1) Hauenstein, 1976, p. 245.

dre le chemin de celui qui a quitté le village jusqu'au au premier carrefour *(makenu)* où il procédera à un rituel de purification avec les plantes *mujimba-jimba* et *mufulafula* (1) en se frictionnant le corps et en faisant des fumigations (2).

2.2.24 — Kasa, le témoin vrai (Photos 380; 382-c)

Kasa est un entrelacs (Fig. 49) en forme de petite boule (diamètre 1 cm, à peu près) fait de *kajana* (3). Ce petit symbole signifie l'exactitude des paroles prononcées par un témoin. *Kasa* est donc le *kaphele* contraire de *mandamba,* qu'on étudiera par la suite:

Fig. 49 — *Kasa:* AM. 137 (45)

«Le mot de celui qui a raison, qui raconte ce qu'il a vu et dit exactement toujours les mêmes paroles, c'est *kasa*» (Hamumona).

Quand le devin analyse les différents témoignages, le *ngombo* doit décider lequel des différents témoins a prononcé les paroles exactes. *Kasa* est donc favorable; celui qui est malade mais dont le témoignage est droit peut donc affirmer publiquement qu'il n'a rien à craindre; aucune raison pour être ensorcelé...» (4).

---

(1) Voir p. 401.
(2) Santos, 1960, pp. 165-166.
(3) Espèce de jonc utilisé en vannerie.
(4) Santos, 1960, p. 162.

2.2.25 — **Mandamba,** le mensonge
(Photos 381-382-a)

Mandamba est une tresse fabriquée de liane ou de feuilles de palme ou de jonc; on fait cette petite tresse exprès pour le panier où elle signifie le mensonge (Fig. 50). Contrairement à la plupart des miniatures, *mandamba* n'a donc pas d'existence comme objet, en dehors du panier divinatoire.

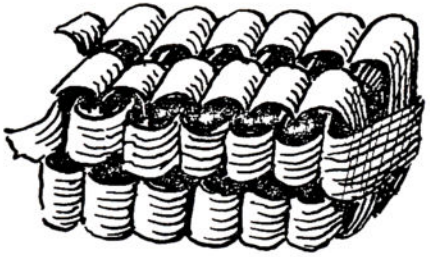


Fig. 50 — *Mandamba:* AM. 005 (45), (amplifiée au double)

Mwafima explique ainsi le type de mensonge dénoncé par *mandamba:*

«Quelqu'un est ici avec nous; il nous écoute; ensuite il part et va dans un autre village raconter ce que nous avons dit; après il ira ailleurs et racontera encore une histoire, mais jamais la véridique».

La désignation *mandamba* est attribuée par Santos à un *kaphele* différent en réalité c'est *kata* (1), même si la signification est exacte (2). Par contre Hauenstein décrit sous cette désignation le symbole *cijingo,* qu'on étudiera par la suite et dont la signification et la forme sont différentes de *mandamba* (3). M. L. Bastin fait aussi une description de *mandamba* qui n'est pas tout à fait claire (c'est probablement une forme différente) — «deux objets rectangulaires tressés» — mais présente la signification exacte, c'est-à-dire, le mensonge et le menteur:

«... des médisances ont cours à votre sujet, il faut rechercher la personne qui est à leur origine pour s'entendre avec elle et les faire cesser» (4).

---

(1) Voir p. 283.
(2) Santos, 1960, p. 165.
(3) Hauenstein, 1961, p. 143.
(4) Bastin, 1961, p. 248.

2.2.26 — **Cijingo,** le malheur qui tourne (Photos 382-b; 383-384)

Cijingo est connu chez les Cokwe comme un bracelet en métal, normalement en laiton. Mais le *cijingo* dans le panier divinatoire est toujours en vannerie, souvent en vannerie de *kajana*. C'est un petit tressage trilobé rarement spiralé (Fig. 51, a, b). Mwafima explique cette différence en termes d'habileté du devin: celui qui fait un *cijingo* trilobé est un maître, tandis que celui du débutant sera spiralé. De toute façon, pour ce devin, *cijingo* est «la première chose du *ngombo*» et ainsi, lorsque dans la consultation, *cijingo* vient sur le bord du panier, le devin annoncera à son client:

«Vous allez avoir Ngombo, mais ce n'est pas encore le moment. Vous pouvez commencer à préparer le *ngombo* parce que *cijingo* c'est le commencement du panier».

Et Mwafima ajoute à ce propos que c'est lui-même qui a construit son *ngombo* de devin, parce que celui qu'il avait hérité de son oncle était déjà trop usé; on commence à construire le *ngombo* avec *cijingo*.

La plupart des informations relatives à *cijingo* expliquent la signification de cette miniature en prenant comme base l'étymologie du verbe *jinga* (tour-

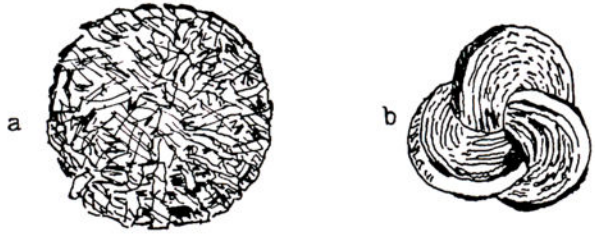


Fig. 51 — *Cijingo:* a — spiralé; b — Trilobé (Coll. M. Neves

ner, encercler); ainsi d'après Baumann *tsižingo* signifie que la maladie ne quitte pas le client ([1]); pour Delachaux elle est plutôt proche:

«*Tyisingo:* cet objet consiste en un entrelacs de brindilles végétales formant trois lobes... La signification est l'approche d'une maladie. Il s'agit aussi d'une amulette portée au bras» ([2]).

Dans les deux explications l'idée de proximité du malheur est évidente. Riasendala dit que *cijingo* révèle aussi la persistance d'une maladie ou d'un ennemi contre une personne:

([1]) Baumann, 1935, p. 169.
([2]) Delachaux, 1946, p. 54.

«*Cijingo*... c'est une personne toujours malade; on sait qu'il y a quelqu'un qui l'empêche de vivre... Il faudra chercher le chef du village, pour qu'il parle avec le sorcier... Il y a des ennemis qui suivent cette personne; elle ne comprend pas ce qui se passe...»

La difficulté de la situation serait expliquée par l'apparition de *cijingo:*

«Étant un tressage qui ne laisse apparaître ni queue ni tête, il représente symboliquement des difficultés inextricables, pratiquement impossibles à résoudre» (1).

2.2.27 — **Kata,** la fermeture (Photos 385-386)

Le *kata,* ensemble de deux anneaux de paille *(kaswamo)* passés l'un dans l'autre, est connu surtout par le camp de la circoncision, dont il «garde» l'entrée (voir Photo 387). Les devins l'utilisent aussi en certaines circonstances solennelles, surtout quand la séance de divination se déroule en dehors du village (2). Aussi l'enclos des *mahamba* du chef et l'endroit du *luthengo* (four pour fondre le fer) sont normalement gardés, à l'entrée, par un *kata.*

C'est ainsi que dans le panier, la miniature de *kata* (Fig. 52) est considérée par les devins surtout comme une espèce de clef qui doit garder ou plutôt «fermer» la *mukanda.* Sakungu a répondu à un chef de *mukanda* qui avait des ennuis avec les parents des initiés:

«Vous êtes un *nganga-mukanda* débutant; le camp est mal fermé. C'est ainsi que les *tundanji* (candidats) ont attrapé des maladies; ils sont maigres, et les blessures (de l'opération) restent toujours ouvertes... Il faut demander à un autre *nganga-mukanda* expérimenté de préparer convenablement *kata*

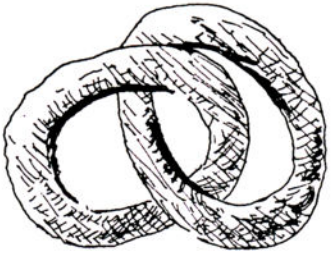


Fig. 52 — *Kata* (Coll. M. Neves)

(1) Hauenstein, 1961, p. 143, sous la désignation *mandamba.*
(2) Voir p. 101.

afin de fermer la *mukanda;* il en fera deux, l'un pour la *cifwa* (1) et l'autre pour le camp. Le feu que vous avez dans le camp sera éteint et remplacé par un feu nouveau».

D'après notre informateur, *kata* garde l'entrée du camp de circoncision non seulement pour «chasser les mauvais esprits» (2), mais surtout pour empêcher l'accès d'un sorcier à la partie coupée *(mushosha)* d'un *kandanji*. Le sorcier en ferait une extraordinaire amulette de chasse. Pour éviter ce crime de sorcellerie le *nganga-mukanda* (maître circonciseur) remet au responsable de l'enfant *(cikolokolo)* la partie coupée et celui-ci la cachera dans une termitière ou dans un arbre. Le garçon initié devra éviter un tel endroit. L'infraction de cet interdit pourra aussi être dénoncée par le petit *kata* du panier.

Dans le portique qu'on prépare pour la séance divinatoire, *kata* serait surtout une protection contre l'intrusion du sorcier dans l'acte divinatoire:

«The head-pad... is a sign *(chinjikijilu)* to the diviner not to forget anything, nor must be ignorant of anything. For a witch *(muloji)* may use medicine *(yitumbu)* to deceive the diviner or conceal things from him. The head-pad is medicine to prevent this, because the grass from which it is made is twisted like a witch's attempts to deceive. It is made of *kaswamang'a wadyi* grass. This name is from *ku-swama,* «to hide», and *ng'wadeji* the base-throated francolin. Such birds love to hide in this grass. Witches and sorcerers also hide from view» (3).

De nos jours la protection *kata* pour la séance est devenue plutôt rare; *hanga* est la seule protection qu'on fait d'habitude. Aussi la plupart des explications pour la miniature *kata* concernent les pratiques relatives à la circoncision et les responsabilités demandées par les parents des initiés au chef de camp *(nganga-mukanda).*

2.2.28 — Yimako, le compte-jours (Photos 388-390)

Yimako est un morceau de calebasse entaillé des deux côtés, rarement d'un seul côté; c'est un instrument pour compter (Fig. 53). On compte les jours par les encoches faites, mais aussi l'argent ou d'autres choses. Mwacimbau, un de nos interprètes, nous a invité comme témoin d'un payement de 600 escudos qu'il devait faire dans le village de Kambakashala. Le créancier se

---

(1) *Cifwa,* femme âgée *(nacifwa),* qui prépare la cuisine pour les initiés; aussi l'endroit de la cuisine.

(2) Bastin, 1961, p. 50, note 1.

(3) Turner, 1961, p. 38.

présenta avec six petits bouts de bois. Pour chaque billet de 100 escudos il jetait un morceau de bois. Mais quand l'affaire est importante l'*yimako* préparé devant le chef peut garder la valeur d'un document.

L'apparition de *yimako* dans le panier peut être expliquée comme mesure du temps (saisons) que le sorcier a fixé pour mettre fin à la vie du client ou alors c'est le devin lui-même qui prévoit combien de mois le malade pourra encore vivre ou tout simplement *yimako* signifie «que la personne malade ne vivra plus pendant longtemps» ([1]).

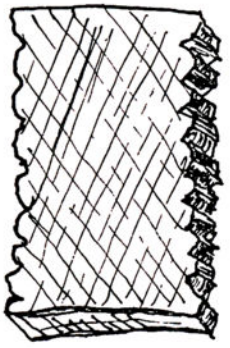


Fig. 53 — *Yimako:* A. 1186, 24/30
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra)

2.2.29 — Salujinga, l'esprit du serpent (Photos 391-392)

Salujinga est souvent une *hamba* de fécondité fabriquée en terre à l'intérieur des maisons, parfois sous le lit. Elle représente un ou deux serpents enroulés; on trouve aussi des formes plus récentes de *salujinga* en bois, fabriquées par les sculpteurs. La miniature de *salujinga* dans le panier divinatoire est assez rare et elle peut prendre deux formes: une spirale en bois ou en calebasse (Fig. 54), ou un petit bout d'une plante grimpante qui imite les mouvements des serpents. La signification est la même:

«Une femme n'a pas d'enfants. Son mari va chercher le devin pour en savoir la cause. Celui-ci lui répond: ta femme n'a pas d'enfants parce qu'elle n'a pas *salujinga* sous le lit; il faut donc préparer de la terre glaise pour faire *salujinga* et lui ajouter du *pemba* et *mukundu*. Quelques mois plus tard tu verras ta femme enceinte. Alors il faudra ajouter encore *cisola, tuhemba* et *misephe*» (Hamumona).

([1]) Bastin, 1961, p. 60.

Fig. 54 — Salujinga: AE. 486 (12)

La signification attribuée par Turner à un symbole divinatoire *(chanzang'ombi)* «ayant la forme d'un serpent de bois à tête humaine», peut difficilement se concilier avec *salujinga*. Un tel objet n'est pas connu dans le panier des Cokwe; il semble plutôt proche de la figurine *cilowa,* sinon par la forme au moins par la signification (1).

Dans le panier des Ovimbundu on connaît aussi l'existence d'un serpent en bois mais la signification présentée par Hambly s'éloigne clairement de *salujinga* (2).

2.2.30 — **Lukhoka,** la sottise (Photo 393)

Un couteau abîmé, souvent un couteau ou un morceau de fer plié, c'est la représentation de ce *kaphele*. C'est un symbole très négatif, sur lequel les explications des devins sont tout à fait concordantes:

«*Lukhoka* signifie exactement celui que personne ne peut supporter. C'est quelqu'un qui dérange tout le monde, ne fait jamais ce qu'il promet, partout où il passe il fait un *cilumbu* (trouble)» (Sakungu).

On dira de cette personne qu'elle a *lukhoka*. La situation serait encore plus grave si un tel comportement se rencontrait chez le chef du village (3); dans ce cas le village risquerait de disparaître.

---

(1) *Chanzang'ombi* serait une miniature représentant dans le panier divinatoire un esprit au service du sorcier, l'esprit *ilomba,* un énorme serpent d'eau, dont la face est semblable à celle de son maître (Voir Turner, 1972, p. 26, p. 48).

(2) «The little wooden snake signifies cords and binding... When the wooden snake comes to the top of the basket, the significance is that a spirit has tied the sick person who is consulting the diviner» (Hambly, 1934, p. 275).

(3) *Lukhoka:* le *soba* (chef de village) n'est pas raisonnable avec ses subordonnés (Santos, 1960, p. 164).

Décrite comme pièce irrégulière en fer, *wutale* est un symbole du panier divinatoire connu chez les Ndembu, mais difficilement identifié à *lukhoka*. Turner attribue à ce *kaphele* une signification basée sur une fausse etymologie:

«What a person has seen *(ku-tala)* with his own eyes» (1).

On pourra admettre que le même *kaphele* aurait acquis une grande diversité sémantique à cause de cet élargissement étymologique qui semble être très fréquent comme source d'explication pour les Ndembu.

2.2.31 — **Kalike,** la perle blanche (Photo 394)

Les graines blanches *(ubwanga)* ou les petites perles de commerce *(misanga)* enfilées, constituent aussi un symbole divinatoire (Fig. 55).

Baumann la nomme *lukuzu:* une perle blanche que le père mettra sur l'enfant qui vient de naître (2). En fait les pères cokwe mettent un bracelet en cuir autour du bras de leurs enfants; il semble que Baumann désigne la perle blanche par le nom de ce bracelet *(lukhusa)*. Comme *kaphele,* cette perle blanche a une signification très positive: la femme qui interroge le devin est enceinte et aura son enfant sans problèmes.

Fig. 55 — *Kalike:* AM. 137 (40)

D'après le devin Hamumona, les graines blanches signifient le malaise d'une femme enceinte. Elle va chercher le devin. Celui-ci consulte le *ngombo* et quand *kalike* vient en avant il lui explique:

«Vous avez mal au ventre, mais ce n'est pas à cause de l'enfant. Vous avez mal parce que vous en avez deux; vous avez *anapasa* (jumeaux)».

C'est ainsi que le mari commencera à frictionner le ventre de sa femme avec les remèdes préparés par le *mbuki*. Quand les jumeaux naissent, leur père cherche *ubwanga,* ou achète *misanga* pour les mettre dans leurs bras; tout le monde viendra fêter l'évènement.

---

(1) **Turner,** 1961, p. 57.
(2) **Baumann,** 1935, p. 170.

2.2.32 — **Tanganane,** la personne double (Photo 395)

Tanganane est une petite fourche ou deux bouts de bois croisés qu'on voit très rarement dans le panier divinatoire. Sa signification manifeste encore un aspect particulier des continuelles sécessions des villages cokwe et des tensions qui en résultent:

«Les personnes qui étaient ensemble se séparent et construisent deux villages. Mais il y a quelqu'un qui, de mauvais coeur, va dans chacun de ces nouveaux villages et dit: vous savez que les autres (de l'autre village) parlent contre vous et préparent leurs armes pour vous attaquer? Ainsi les deux villages vont se battre. Celui qui a tout provoqué est *tanganane,* parce qu'il a «tourné» deux fois le même mot pour tromper les gens». (Riasendala).

2.3 — ANIMAUX "BONS À PENSER"

2.3.0 — Introduction

Pour expliquer les symboles anthropomorphes ainsi que les autres symboles manufacturés, les devins ont recours surtout aux rituels. En effet ces figurines sont des représentations miniaturisées des *mahamba* de culte ou d'objets rituels divers (houe, pirogue, etc.) utilisés souvent dans les danses qui accompagnent le déroulement des mêmes rituels. Pour les symboles d'origine animal c'est différent. Les animaux n'ont pas, en règle générale, une destination rituelle spécifique même si la plupart des rites exigent le sacrifice d'un animal pour leur consommation. Le dispositif symbolique de nature animale (Photos 396-397) du panier divinatoire est expliqué presque invariablement en termes de petites histoires ou anecdotes d'où découle la motivation du symbole.

La plupart de ces histoires qu'on peut classer comme un type de «littérature étiologique» cherche l'explication d'une situation naturelle à l'homme dans le comportement d'un animal. Nous sommes donc devant une espèce de mythologie animale qui fait appel à l'expérience concrète de l'homme dans son milieu (1).

Ces explications des maladies ou autres formes de malheurs existent indépendamment du questionnaire de l'ethnologue. Prétendre voir dans cette catégorie de la littérature traditionnelle l'attitude évasive des autochtones face à une persistance de l'ethnologue qui va... «jusqu'à ce que ses informateurs, pour se débarrasser de l'importun, lui répondent n'importe quoi» (2) c'est escamoter le problème au départ. Les devins cokwe sont prolixes et spontanés quand ils expliquent les symboles de leurs paniers. À propos d'un symbole animal tous connaissent plusieurs anecdotes qu'ils aiment à raconter pour bien expliquer le rôle de tel *kaphele* dans le panier divinatoire.

La mise en valeur de certains animaux, présents comme symboles dans le panier et porteurs de l'explication de certains types de problèmes analysés

---

(1) Shorter, 1972, p. 1.
(2) Dan Sperber, 1974, p. 29.

par le devin, est la preuve que l'exégèse fournie par les devins découle d'une certaine forme de connaissance, sans doute difficile à définir, mais bien soutenue par l'expérience, ce qui nous permet de conclure avec Lévi-Strauss que... «ces espèces animales (choisies par le devin) sont décrétées intéressantes parce qu'elles sont d'abord connues» (1). À partir de cette connaissance le devin dégage les «traits pertinents» qui établiront le rapport entre le comportement d'une espèce animale et le problème concret vécu par le client. Cette «science du concret» constitue évidemment un principe d'agencement du monde. Ainsi, et encore paraphrasant Levi-Strauss, la vraie question ne sera jamais celle de savoir si, par exemple, le piquant du porc-épic peut guérir la «piqûre» à la poitrine, mais si le piquant et le malaise à la poitrine peuvent aller ensemble. Sans doute qu'en conséquence de cette procédure d'arrangement (classification) du milieu, des cas d'anomalie taxonomique se dégageront nécessairement, mais ce serait un *quiproquo* grave de confiner la symbolicité au cadre de ces anomalies.

Poser la question de savoir «dans quelles conditions la représentation conceptuelle d'un animal se prête-t-elle à une élaboration symbolique pour des raisons non contingentes» (2) signifierait donc l'option délibérée pour un nominalisme symbolique qui met l'accent sur la représentation conceptuelle et non sur le comportement réel et concret des animaux. Aussi le raisonnement à partir de l'existence d'animaux fantastiques dont la symbolicité serait justement expliquée par leur anomalie, dans une première phase, et ensuite étendue aux animaux réels, ne tient pas compte d'un autre fait très important, à savoir, le comportement fantastique des animaux réels. Les Cokwe connaissent très peu d'animaux fantastiques; par contre à beaucoup d'animaux réels ils attribuent souvent un comportement fantastique. Au moins dans ces cas ce n'est pas la symbolicité qui est expliquée par l'anomalie, mais celle-là découle du fait qu'un tel animal réel est «bon à penser» (donc symbolique). Les Cokwe ont créé le lion de l'eau *(tambwe wa meyia)*, ainsi que le singe et le crocodile légendaires. Par contre par leur observation du milieu (certaines formes végétales) ils ont découvert le *khai wa Nzambi)* — la chèvre de Dieu (Photo 398) — et la *lunoka wa Nzambi* — le serpent de Dieu (Photo 399) — deux exemples bien évidents d'élaboration symbolique à partir du réel et non de représentations conceptuelles.

Le «trait pertinent» à partir duquel un animal quelconque, pas nécessairemente parfait, ou hybride ou monstrueux (3) devient un symbole divinatoire est souvent difficile à déterminer, précisement parce que c'est quelque chose de trop évident pour l'interrogé mais pas du tout pour celui qui inter-

---

(1) Lévi-Strauss, 1962, p. 15.

(2) Dan Sperber, 1975, p. 6.

(3) L'article de Dan Sperber (1975) est intitulé: «Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?».

roge. Par exemple, chez les Cokwe, à tout chasseur qui a abattu un lion (*mwanangana* dans le panier), une panthère *(cisenga)* ou un fourmilier *(njimbo)* sont interdites les relations sexuelles pendant trois jours parce que «ces animaux sont comme des personnes». Le lion et la panthère symbolisent le chef de terre *(mwanangana);* ainsi l'interdiction se comprend d'immédiat. Mais le fourmilier? Il nous semble paradoxal d'attribuer au fourmilier, dont la viande est d'ailleurs bien appréciée, la même interdiction qui accompagne le lion et la panthère. Pourtant les Cokwe ont repéré dans le comportement de cet animal un «trait pertinent» qui leur permet de «mettre ensemble» ces trois animaux: le fourmilier habite des trous (comme les morts), il est donc assimilable aux morts; en plus quand on le pourchasse il essaie de se faire passer par un être humain (1).

La recherche du «trait pertinent» dans un cas concret peut donc nous échapper facilement non seulement parce que la connaissance que nous avons des animaux est très vague mais surtout parce que ce «trait pertinent» peut se situer tantôt dans la forme ou la physiologie tantôt dans la taxonomie ou le comportement social. Il faudrait au chercheur sur le terrain des connaissances assez vastes et surtout une capacité d'observation aussi profonde que celle de notre interlocuteur, pour comprendre la portée exacte du «trait pertinent» qui joue dans chaque cas. Ici le handicap de l'ethnologue est évident et il n'est pas exclusivement d'ordre culturel.

Il n'est pas du tout facile de pénétrer dans ce domaine, mais il devient chaque jour plus évident, à mesure que les données du travail sur le terrain sont connues, que c'est bien dans cette direction que les mécanismes de symbolisation peuvent être éclaircis.

L'approche ethnozoologique esquissée ici constitue une preuve que la démarche n'est pas impossible malgré les limites et les difficultés. Dans le cadre de cette recherche, nous nous sommes limités aux animaux représentés dans le panier divinatoire. Même pour ce groupe, un travail supplémentaire reste à faire; étant donné le nombre d'animaux représentés dans le panier divinatoire, une étude plus approfondie en ce moment dépasserait de loin les limites de cette recherche.

2.3.1 — Liji, la parole
(Photos 400-401)

Une petite corne d'antilope est l'élément fondamental dans cette technique divinatoire. Le devin recourt constamment à l'information que peut

(1) Voir p. 301.

fournir cet élément. En effet, en analysant les mouvements de ce *kaphele* par rapport aux points («yeux») de référence blanc et rouge du panier, le devin obtient constamment les réponses oui/non (bien/mal) aux questions formulées au cours d'une séance.

Cette petite corne (Fig. 56, a) qui peut provenir de plusieurs sortes d'antilopes, est en principe un cadeau du maître *(tata wa ngombo)* à son disciple *(mwana wa ngombo)* lors de l'initiation du devin.

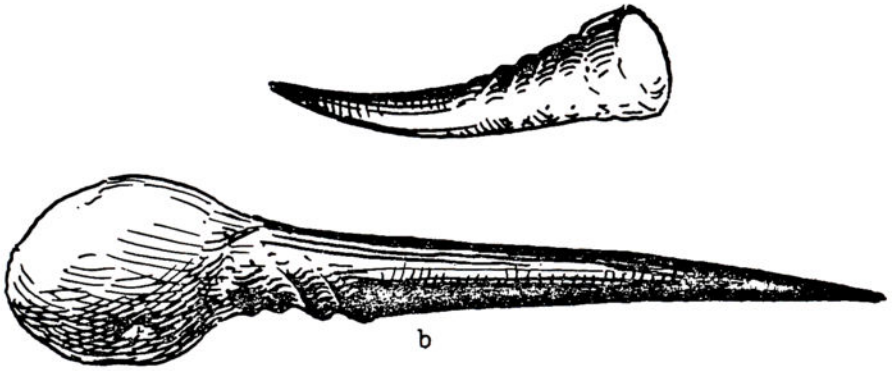


Fig. 56

a — *Liji*, la parole: AM. 005 (28)

b — *Mbinga ya somo*, la corne de la fortune, AM. 005 (29)

Tous les exemplaires observés provenaient de l'un des trois animaux suivants: *kaseshi, khai* ou *mbinda*. Malgré une certaine confusion dans l'état actuel des taxonomies relatives à ces trois animaux, on peut préciser l'identité de ces espèces que les devins utilisent aussi pour obtenir d'autres *tuphele*.

Le *kaseshi* de la région s'identifie à l'espèce Cephalophus monticola, que certains taxonomistes désignent aussi par l'appellation de Guevei monticola et que les auteurs de langue anglaise dénomment généralement «blue duiker». Parmi le grand nombre de variétés ou de sous-espèces existant en Afrique, celle connue en territoire angolais est la sous-espèce Cephalophus monticola Thunberg (1).

Un autre animal fréquemment représenté par le *kaphele liji* est sans doute le très connu *khai* que les biologistes d'expression portugaise désignent par «cabra do mato», très connu aussi sous le terme vulgaire de *bambi*. C'est l'espèce Sylvicapra représentée en Angola par la sous-espèce Sylvicapra grimmia spendilula.

---

(1) Information orale du biologiste Luna de Carvalho (Dundo, 1975).

Un troisième animal utilisé aussi dans le même but est le *bambi* géant ou *mbinda* — Cephalophus sylvicultor — plus rare que les deux autres.

À la petite corne du panier (*liji:* parole) ont été attribuées différentes significations:

— «... une petite corne vide portant le nom de *liji,* voix; ... le mal fut causé par des médisances, et il faut pour y remédier, rechercher les raisons et les auteurs de celles-ci, s'entendre et se réconcilier» (1).

— «Petite corne de *mbambi* (antilope de petite taille). L'ouverture de la corne signifie que la maladie ou la mort sur lesquelles on interroge le devin proviennent de rapports ou de cancans» (2).

— «*Mpembe:* Ziegenhorn. Der Kranke muss Ziegenfleisch essen. *Sungu:* Antilopenhorn. Der Kranke stribt durch Zauberkraft» (3).

— «*Riji:* un morceau de la corne de *kongu*... — une femme séduite par un homme n'a pas voulu faire l'amour. Par vengeance, il l'a empoisonnée» (4).

— «*Ombinga:* an animal horn meaning mouth. The person being divined for is ill because some one has cursed him. Or perhaps there is a stripe caused by words, or he has been administered poison, which passed through his mouth» (5). Mais l'application «polysémique» de ce *kaphele* est tout de suite signalé L. Tucker qui ajoute: «This piece can be used in many different combinations, so is very useful. When an *ongombo* is first made, the *ombinga* plays an important role. The officiating *ochimbanda* drinks from it, burns medicine in it, and waves it about over arms and legs of the patient for whom the *ongombo* is being made» (6).

Le rôle déterminant de la réponse de *liji* est explicitement signalé par M. Milheiros qui écrit à propos d'une consultation au sujet d'un voyage: «*yengo* (une corne de chèvre sauvage): si la petite corne vient du côté rouge, c'est un mauvais présage pour le voyage. Si elle vient du côté blanc, c'est un bon présage» (7).

De même, un des informateurs de Turner, Muchona, est tout à fait clair en ce qui concerne le rôle explicatif de ce *kaphele*. Par contre, la réponse provenant de la deuxième source de Turner, un devin angolais, le situe plutôt dans le contexte d'une séance particulière:

---

(1) Bastin, 1961, p. 188.
(2) Delachaux, 1946, p. 50.
(3) Baumann, 1935, p. 172.
(4) Santos, 1960, p. 169.
(5) Tucker, 1940, p. 189.
(6) Idem.
(7) Milheiros, 1949, p. 32.

«Angolan diviner: This stands for cursing *(ku-shingan'a)* by such cursing a sorcerer can raise up a *musalu,* the body of a dead person with long hair and finger-nails and send it to kill someone he has a grudge against» (1).

Et Muchona ajoute encore:

«It is a word either of a dead or a living person. Or it is a curse *(ku-shingan'a)* which caused something bad to happen. They divine to find out why someone spoke such a «word». The white clay *(mpeza)* stands for someone who spoke properly or justly. If that person spoke well, the *kaponya* called *izu* would stand upright with the white clay upper most. But if it lay on one side, that person spoke badly or evilly» (2).

C'est ainsi que, en plus des significations concrètes attachées à ce *kaphele* et qui, en certains cas, ne sont plus que le reflet du contexte d'une séance réalisée au moment de recueillir l'information, le symbole *liji* est surtout un élément qui permet au devin de réduire les ambiguités qui surgissent fréquemment au cours d'une séance.

Nous avons déjà observé qu'il y a d'autres *tuphele* que le devin peut utiliser dans le même but, notamment le trio familier et la figurine anthropomorphe *citanga* (3). Cependant, *liji* est incontestablement le plus utilisé; d'ailleurs, sa présence dans le panier n'a pas d'autre finalité. C'est la raison pour laquelle certains praticiens de la divination considèrent *liji* comme le *kaphele* le plus important de tout l'ensemble du panier.

Mais la petite corne d'antilope peut avoir un autre aspect et une signification différente dans le panier; dans ce cas, la corne ne fait plus référence au message qui sort de cette «bouche qui parle» *(liji)* mais est tout simplement un récipient bien fermé qui contient un médicament mystérieux qui garde la forme de *ngombo* et garantit les certitudes du devin (Fig. 56, b): *Mbinga ya somo,* tel est le nom de cette corne, doit assurer la chance du devin. En tant qu'amulette favorable, elle peut aussi être utilisée par quiconque a un *mbinga ya somo;* en le mettant au-dessus de sa maison, il attire ainsi sur lui la bonne fortune. D'après une information de Mwafima, qui a d'abord demandé l'accord des autres anciens présents à l'entretien pour révéler ces choses secrètes, la corne transportée par le *tahi* dans son *ngombo* — le *mbinga ya somo* du devin — contient des ingrédients divers, parmi lesquels la relique d'un sorcier (fragment d'un os, d'ongles, de cheveux, etc.) obtenu en principe au moment de la destruction d'un sorcier. Cette relique de sorcier se conserve normalement dans les feuilles de deux arbres: *munda* et *muvuma,* et dans un petit sac soigneusement dissimulé.

---

(1) Turner, 1961, pp. 56-57.
(2) Idem.
(3) Voir p. 176, p. 200.

Curieusement, la relique de sorcier peut être remplacée par celle d'un enfant jumeau; dans ce cas il faudra ajouter une portion du champignon *kulya* (1). Le *mbinga ya somo* deviendra encore plus efficace si on y ajoute d'autres éléments, notamment: des plumes (réduites en cendres) des oiseaux suivants: *nange* (le garde-boeuf, Bubulcus ibis), *khuso* (perroquet) et *sehelela* («l'oiseau qui rit»: Prinops policephala). Le contenu entier de cette corne est designé par des expressions trop vagues qui ne revèlent rien du contenu réel. La désignation signalée par Hauenstein — «perle rouge» — en est un exemple:

«*Mbinga* — petite corne d'*ombambi* dont l'ouverture est bouchée par un gros morceau de cire et dans laquelle a été introduite une petite perle rouge» (2).

On considère que les explications fournies par Delachaux sont loin de la signification réelle de cet objet: «la corne de chèvre avec son couvercle, c'est le poison auquel on s'est exposé par imprudence. La chèvre par ses bonds et ses courses folles est synonyme d'imprudence» (3); de même celle de Hambly: «The horn with shells on it indicates that the women who is consulting the diviner will not bear children» (4).

En réalité, aucun des devins cokwe ne considère le *mbinga ya somo* comme *kaphele* de divination; il ne faut donc pas chercher des explications dans ce cas.

2.3.2 — **Cilama**, la patte du singe (Photos 402-a,b,c,d)

Même si le terme *cilama* désigne le membre antérieur de n'importe quel animal, le devin emploie souvent *cilama* pour désigner le membre ou plutôt la patte d'un de ces deux cercopithèques: *cima* ou *pombo*. Ainsi quand le devin veut dénoncer ce *kaphele* avec précision, il dira: *cilama ca cima nyi pombo* (patte de *cima* ou de *pombo)* (Fig. 57).

Le premier de ces anthropoïdes est le Cercopithecus aethiops, confondu parfois dans le nord-est de l'Angola avec une autre espèce, Cercopithecus ascanius; les Cokwe l'appellent souvent *ngondo* et les Kongo (Tukongo), *kima*.

Cette confusion fréquente, même chez les Cokwe, explique pourquoi les devins attribuent au premier cercopithèque les caractéristiques du second. Ainsi, tant le *cima* que le *ngondo* sont considérés par les Cokwe comme les

---

(1) Voir p. 343.
(2) Hauenstein, 1961, p. 152.
(3) Delachaux, 1964, p. 51.
(4) Hambly, 1934, p. 274.

experts du vol. C'est la première explication fournie par les devins à l'apparition de la main (squelette d'une patte) du cercopithèque sur le bord du panier: le client a une dette ancienne à régler (ne pas payer met le débiteur au rang des voleurs...) (1).

La confusion plus ou moins habituelle de *cima* et *ngondo* est encore plus évidente du fait que tant les devins que les participants à la séance rapprochent la «main chipeuse» du cercopithèque du comportement du danseur masqué *ngondo* lors de la fête d'entrée dans la *mukanda*. Ce danseur devient le centre

Fig. 57 — *Cilama ca cima*,
la main de cercopithèque: AM. 005 (57)

d'attraction par son comportement apparemment agressif et surtout bruyant; il frappe deux morceaux de bois l'un contre l'autre, il se jette soudain dans des courses qui effraient les femmes et les amènent à s'éloigner assez pour qu'il ait le temps d'entrer dans les maisons et de prendre les divers aliments qu'il doit fournir aux inités.

Le *ngondo* tient de sa ressemblance avec l'autre cercopithèque, le *pombo*, plus fréquemment nommé *hundu* — Papio (Chaeropithecus) cynocephalus kindae Lönnberg, 1919 — une sagacité exceptionnelle. Les Cokwe aiment à raconter que lors de ses incursions dans les champs cultivés (*pombo* est lui aussi un voleur éminent), le *hundu* sait même utiliser l'écorce des arbres pour lier les produits et porter sur son dos d'énormes charges. Ou encore, dans des circonstances où il est particulièrement hostile envers l'homme, il oserait même lier les personnes en utilisant également l'écorce des arbres comme cordes (2).

Le dandinement de ces singes a inspiré certaines danses fort appréciées, relatives à l'initiation des jeunes et exécutées par les danseurs masqués *mwana-pwó* et *cihongo* (3). D'ailleurs, le chant des jeunes dans le camp de l'initiation évoque aussi le thème des babouins grimpant aux arbres, pratique qui est interdite aux jeunes candidats:

---

(1) Pour les Cokwe, un homme avait toujours un moyen de payer une dette; à la limite, et si les autres moyens lui manquaient, il pouvait toujours remettre une personne de sa famille comme *thombo* ou encore se mettre lui-même au service du créancier en le payant de son travail jusqu'à l'extinction de la dette.

(2) Barros Machado, 1969, p. 164.

(3) Idem.

manyina ku mutondo mahundu we!
wanwa masunuka mahundu we!

(Montez aux arbres, ô babouins!
Descendez, ô babouins!).

Cette allusion aux babouins qui montent et descendent renvoie évidemment à l'interdiction imposée aux *tundanji* (jeunes participants à l'initiation), en vue d'empêcher qu'ils ne deviennent des babouins. *La* littérature orale explique en effet que les *tundanji* se sont transformés en babouins par la négligence des responsables *(ikolokolo)* (1):

«Les gardes du camp *(ikolokolo)* se sont éloignés et les *tundanji* ont été laissés tous seuls pendant un certain temps. Lorsque les gardes sont revenus, il n'y avait plus personne dans le camp, mais dans la forêt proche se trouvaient des babouins qui chantaient:

mahundu we twacina ikelekele!
(nous babouins, nous nous sommes évadés
des palmiers) (2)!

Selon une autre version recueillie par le même auteur, la cause de la métamorphose des *tundanji* en babouins serait due précisement au fait que les jeunes avaient violé l'interdiction de monter aux arbres:

«Un groupe de *tundanji* qui cherchaient des fruits sylvestres avaient trouvé de savoureux *makolo,* mais pour les récolter il fallait monter d'abord à l'arbre. Oubliant l'interdiction, les *tundanji* grimpèrent et furent immédiatement transformés en babouins qui se mirent à chanter quand les gardes arrivèrent:

mahundu we twapwile atu
twa lumuka ikelekele

(nous babouins, nous étions des personnes,
nous nous sommes transformés en copeaux de palmier).

D'après une troisième version (Lopes Cardoso), il n'y aurait pas eu de métamorphose des *tundanji* en babouins mais uniquement une tentative des *mahundu* pour enlever les novices. L'entreprise a échoué parce que les *tun-*

---

(1) Chacun des garçons qui entre dans le camp d'initiation aura son responsable («parrain»: *cikolokolo)* qui doit l'assister dans tous ses besoins: santé, enseignement, nourriture, etc.

(2) Version: Luna de Carvalho. *Ikelekele,* palmiers, serait une référence à l'instrument de châtiment utilisé par les *ikolokolo.*

danji ont crié et que les *ikolokolo* se sont portés à leur secours. Les babouins, frustrés dans leurs intentions, auraient chanté à ce moment:

hundu we washina ikolokolo.

(Nous babouins, nous avons échappé aux gardiens) (1).

L'interdiction faite aux *tundanji* d'avoir des comportements qui les confondent avec les babouins a comme toile de fond un ample contexte culturel dans toute l'Afrique Centrale qui rend singes responsables de la séparation entre l'homme et les animaux. Dans la mythologie des Kuba, par exemple, la guerre entre l'homme et les animaux est déclenchée justement par le comportement du singe qui est voleur. L. de Heusch met en évidence les lignes de force de cette rupture:

«La guerre éclata entre eux (hommes et animaux) le jour où le singe... déroba les calebasses d'un tireur de vin de palme. L'homme tua le singe, prit le léopard qui avait pris le parti de celui-ci. Alors les animaux quittèrent le village et se mirent à peupler la forêt, les eaux et les airs. Seuls quelques-uns restèrent auprès des hommes» (2).

La transformation d'un *kandanji* en babouin est un thème qui concerne uniquement la *mukanda* mais quand le devin donne un avertissement à son client en lui faisant observer qu'il se comporte comme un singe, le client se rend compte immédiatement qu'il lui faut payer ses dettes de toute urgence, avant qu'il ne soit trop tard:

«... si le consultant est venu se plaindre de son mauvais état de santé, l'apparition de *cilama ca cima* indiquera que pour guérir, le malade doit donner de l'argent à la famille qui risque, sinon, de lui causer un tort plus grave» (3).

D'après une autre information recueillie par Hauenstein, une telle menace se concrétisera bientôt si le coupable persiste dans ses «comportements de singe»:

«*China* est une patte de singe. L'espèce n'est pas spécifiée. Il s'agit d'un cas assez analogue à *mandamba,* bien qu'il soit moins grave» (4).

Un autre aspect des cercopithèques, celui-ci très positif, est également exploité par le devin: c'est l'habilité (la sûreté) avec laquelle le singe tient une branche d'arbre ou tout autre chose sur laquelle il prend appui pour se déplacer. Hamumona est le seul qui accorde une grande importance à cet aspect curieux pour expliquer la signification de la «main» du cercopithèque:

«Le *cima est* très important pour le devin; quand quelqu'un tue le *cima,* le devin lui demande la «main» pour la mettre dans le *ngombo* et la purifie d'abord avec *pemba;* elle sera utile pour tenir le *ngombo* et ainsi le devin sera

(1) Voir Barros Machado, 1969, p. 164.
(2) Heusch, 1972, p. 131; aussi p. 146 et 150.
(3) Bastin, 1961, p. 195, note 3.
(4) Hauenstein, 1961, p. 146.

sûr de lui quand il prononcera la parole du panier; de son côté, le client peut partir en accordant foi à tout ce qu'il aura entendu et il ne lâchera jamais la parole du *ngombo*».

Cette explication donnée par le devin Hamumona est très proche de celle que L. Tucker a obtenu des Ovimbundu pour le même symbole:

«*Osima:* the gaw of a monkey.
Kuatela wosima lamelele wevovo!
Ondaka yova kuka yepemo vali oyo muele
Ondaka yochili oyo»:

(The monkey holds tightly to the branch to keep it from falling, so the one who has some to divine must persevere in his work of aiding his ancestral spirit, or he will die») (1).

Ainsi, l'apparition de la «main» du singe est souvent considérée comme un bon présage, comme une preuve que le consultant va jouir d'une bonne santé ou que la maladie qui l'accable va évoluer de façon favorable parce que sa vie est bien assurée (Hamumona), ou encore que le voyage prévu va bien se passer.

2.3.3 — Lukaka, le pangolin (Photo 403)

Des trois espèces de pangolins connues en Angola, le petit, le moyen, et celui à longue queue (Manis smutsia gigantea, Manis phataginus tricuspis, Manis uromanis longicaudata), c'est précisement ce dernier qui est le plus connu chez les Cokwe. Les écailles de ce pangolin, longues et résistantes, ainsi que sa longue queue accentuent la ressemblance de cette espèce avec les reptiles (2).

Les Cokwe remarquent que cet animal prend facilement l'aspect d'une boule, et les devins expliquent que cette particularité fait du pangolin un des éléments du panier. Ils disent que le pangolin adopte ce comportement bizarre («il devient une boule») parce qu'il a honte: quand il voit quelqu'un, il prend cette forme pour qu'on ne le repère pas.

Pourtant, la plupart des devins soulignent que l'écaille du pangolin (rarement la queue) dans le panier divinatoire n'a pas la valeur d'un *kaphele*, mais uniquement celle d'un *luphelo*; c'est un élément que le devin doit four-

(1) Tucker, 1940, p. 194.
(2) Pirelli, 1964, p. 34.

nir aux clients pour accompagner les remèdes. L'écaille de pangolin serait utilisée surtout dans la préparation de remèdes contre le mal de ventre, et particulièrement contre les malaises de la femme enceinte. Cette pratique doit atteindre plusieurs objectifs. D'abord le malaise de la femme enceinte dont les signes extérieurs de grossesse ne sont pas évidents. Les Cokwe expliquent ce phénomène par une croissance anormale ou insuffisante du foetus et dans ce cas le devin (ou le guérisseur) doit prescrire un remède comprenant l'infusion de l'écaille du pangolin:

«Quand la femme a un enfant dans le ventre (enceinte) mais que l'enfant ne se développe pas assez vite et qu'en plus elle a mal au ventre, elle doit boire un remède préparé avec des racines de plantes et l'écaille de *lukaka* qu'on fait bouillir; quelques jours plus tard, le ventre de la femme augmente regulièrement de volume et les douleurs disparaissent» (Hamumona).

De même quand on croit qu'il y a danger d'avortement, le *tahi* prescrit le même médicament auquel il faudra ajouter les petits morceaux de deux oiseaux, *nange* et *sehelela* (1), qui renforcent l'effet de l'écaille du pangolin en faisant grandir et se développer le foetus afin que la naissance se fasse sans problème.

Ce pouvoir de protéger la vie humaine, surtout au stade du développement embryonnaire, est dû selon les Cokwe à la situation particulière du pangolin, médiateur entre le monde des animaux qu'il habite, se cachant dans les trous des arbres (il a honte des autres animaux) et l'espèce humaine dont il serait proche parce qu'il est monopare comme les femmes, dont il imite la «rondeur».

Avec la plume de l'aigle, la peau du léopard et la peau de la genette, l'écaille du pangolin est un élément fondamental de la symbolique royale dans toute la mythologie kuba. Cet élément analysé en détail par L. de Heusch s'est avéré important pour comprendre le mécanisme du pouvoir et son rapport avec la divination; en effet si... «la royauté est le lieu où la contradiction nature/culture est surmontée»... (2), la divination est un des points fondamentaux de la répercussion de cette contradiction permanente. Si les homologies du pangolin permettent d'expliquer sa présence dans le «bestiaire royal», c'est sa «sphéricité» facile qui permet les explications proposées par le devin pour l'écaille du pangolin.

---

(1) Voir p. 331.
(2) Heusch, 1972, p. 121.

2.3.4 — Njimbo, le fourmilier

Le fourmilier (Orycteropus afer albicaudus), présent dans le panier divinatoire sous la forme d'une patte, est connu dans toute la région nord-est de l'Angola. Les Cokwe le capturent fréquemment durant la saison des pluies à l'aide de plusieurs techniques de chasse dont la plus fréquente est le recours à une espèce d'estacade autour du trou du *njimbo* laissant libre une seule sortie auprès de laquelle un piège (Photo 404) par écrasement est préparé (1).

Ce représentant des Tubulidentata a des coutumes nocturnes, habite dans des trous assez profonds et cherche des termites et des fourmis comme nourriture. Les Cokwe apprécient la viande de *njimbo* et considèrent la vie souterraine de cet animal comme un symbole du passé, de tout ce qui est oublié et perdu dans le temps.

Tandis que pour Delachaux, la patte (ongle) de *njimbo* est la «houe du médecin» qui devra chercher et fouiller les racines nécessaires à la préparation des remèdes pour ses clients (2), la plupart de nos informateurs insistent sur le rapport entre cet animal et les événements d'autrefois et en particulier le passé du client antérieurement à la *mukanda*.

Riasendala explique que le *njimbo* est le représentant du passé par cette anecdote:

«Un homme a repéré un trou de *njimbo*. Il a immédiatement creusé et ensuite il a mis tout autour des bouts de bâtons de façon à encercler le *njimbo* qui n'avait qu'une seule issue possible. L'homme est resté longtemps aux aguets. Finalement, le *njimbo* est sorti et l'homme l'a blessé d'un coup de fusil. Regardant le chasseur, le *njimbo* a parlé ainsi:

«Oh! mon frère, comment est-il possible que vous vouliez me tuer, vous qui appartenez à ma parenté? Alors le *njimbo* a interpellé le chasseur par le nom qu'il portait avant la circoncision. Tous les assistants (collaborateurs du chasseur) ont protesté contre le *njimbo* qui veut qu'on le considère comme une personne, et on a réclamé sa mort. Depuis lors tout le monde sait que *njimbo* connait le nom des personnes antérieur à la circoncision» (3).

Mais cette connaissance du passé n'est pas du tout acceptée par les Cokwe pour qui le nom d'avant la circoncision est interdit; ainsi on craint le *njimbo* qui se souvient du passé. Ce privilège de «maître du passé» reconnu

---

(1) Frade, 1961, pp. 222-223.

(2) Delachaux, 1946, p. 50.

(3) Les Luba considèrent que «abattre un fourmilier... est un acte de même gravité que de tuer un homme. Il est en effet une réincarnation...» (Bouillon, 1954, p. 565).

au *njimbo* comme aux anciens n'est pas toujours apprécié par les Cokwe qui reprochent parfois à ceux qui aiment parler de ce qui s'est passé autrefois de ne pas être compétents et leur disent:

«Vous parlez comme le *njimbo*, vous fouillez dans ce qui est arrivé depuis longtemps».

De plus ce passé, parce que remué, vient de dessous le terre et a donc une connotation avec les morts. Sakungu explique cet aspect qui justifie souvent qu'on consulte le devin:

«Un chasseur ayant vu un trou, crut y trouver un rat; il creusa pour attraper le rat, mais il découvrit en fait une sépulture! Il eut peur de ce qu'il avait fait et retourna vite dans le village. Le lendemain, il était très malade et il appela le devin. Celui-ci proposa un traitement spécial contre le mal de *njimbo*. Ce médicament comprenait entre autres les racines coupées par le *njimbo* quand il creusa le trou. Le malade se frictionna tout le corps avec ce remède, et offrit de plus à l'esprit du mort (dont il viola la sépulture) un poussin dissimulé dans des plantes qu'il déposa dans le trou de *njimbo*. Ainsi l'esprit du mort (*mufu wa kulyata*) laissera le chasseur en paix parce qu'il entrera dans le corps du poussin».

2.3.5 — **Cisekele**, le porc-épic (Photos 405-406)

Pour le devin, l'apparition sur le bord du *ngombo* d'un morceau de piquant du porc-épic a une signification toujours négative. On se trouvera, dans ce cas, en présence d'un mal profond qui pénètre dans le corps du malade, d'un malheur qui provient d'un ancêtre qu'on a oublié depuis longtemps.

Le piquant du *cisekele* (Fig. 58) rappelle avant toute autre chose un malaise qui n'est pas dû à celui qui doit le supporter ni même à quelqu'un de son entourage. Le piquant du *cisekele* est le signe que quelqu'un a jeté un mauvais sort; de la même façon, on croit que le *cisekele* envoie ses piquants contre les ennemis qui le pourchassent:

«Si une personne poursuit un porc-épic pour le tuer, elle l'entreprendra par derrière; si elle passe par le côté (il)jettera un piquant sur le corps. Ceci éclaire sans doute le sens symbolique du fragment de piquant contenu dans le panier divinatoire *ngombo ya cisuka*. L'apparition du petit objet *musako wa cisekele* signifie que le mal à la poitrine est causé par le *musako* qui s'y serait planté; pour guérir il faut faire des scarifications à l'endroit où la douleur se fait sentir et frotter avec de la graisse, puis boire le médicament prescrit» ([1]).

([1]) Bastin, 1961, p. 207.

Ce malaise profond peut se manifester aussi par une démangeaison; dans ce cas il faudra mélanger la poudre d'un piquant à d'autres médicaments qui sont indiqués contre la sorcellerie; en effet, une démangeaison anormale et prolongée doit s'expliquer nécessairement par un sort lancé par le sorcier ou par quelqu'un avec qui on s'est disputé.

Fig. 58 — *Cisekele*, le piquant du porc-épic: AG. 519 (44)

Une variante serait celle que présente Delachaux selon laquelle la sorcellerie aurait comme médiateur le lion qui devrait attaquer une victime:

«*Tyumbakano* — morceau de piquant de porc-épic. Du verbe *kumbakano ku ndumba:* ensorcellement! On lui a jeté un sort pour qu'il soit mangé par le lion en forêt» (1).

Si un ancêtre, surtout un ancêtre féminin, est oublié depuis longtemps, il pourra manifester son mécontentement sous la forme d'une «piqure» intérieure; dans ce cas, le fait de porter un ornement appartenant à cet ancêtre et de lui offrir un sacrifice en réparation est la voie normale pour apaiser l'esprit:

«Il peut s'agir d'un cas de possession d'une femme dont l'ancêtre désire recevoir un *ochisako*, soit une épingle à cheveux que la malade devra mettre chaque fois qu'elle entrera en transe ou fera les danses cérémonielles qu'exige son esprit» (2).

Le pouvoir qu'on attribue au *cisekele* de jeter ses piquants contre un agresseur éventuel est confirmé par un ensemble d'anecdotes racontées par les anciens et parmi lesquelles nous avons choisi la suivante qui expliquerait la raison pour laquelle le chien refuse la chair du porc-épic:

«Le chien et le *cisekele* ont parié avec acharnement lequel des deux attraperait l'autre. Le chien affirmait que le premier jour de chasse il attraperait le *cisekele*; par contre celui-ci était bien sûr que cela n'arriverait jamais. Le chien a exposé ses arguments: moi je suis fort, je suis même capable d'abattre un *thengo* (3); alors, comment ne t'attraperais-je pas? Mais le *cisekele* prétendait que jamais il ne serait attrapé par le chien.

---

(1) Delachaux, 1946, p. 53.
(2) Hauenstein, 1961, p. 150.
(3) *Thengo*, la palanque (Hippotragus equinus).

Le premier jour de chasse arriva et le chien en parcourant la *cana* (savane) a flairé d'un coup le *cisekele;* vite, il suivit ses traces et dépista le *cisekele* qui se cachait dans les branches d'un arbuste. Apercevant le chien qui le menaçait, le *cisekele* a pris la fuite. Comme le chien le poursuivait de très près, le *cisekele* a jeté contre lui quelques-uns de ses piquants; c'est ainsi que le chien a abandonné la course. Un autre chien a pris sa place. Le *cisekele* s'est donc réfugié dans un trou et encore une fois il a jeté ses piquants contre le chien qui essayait de le poursuivre dans son réfuge. Les piquants ont blessé le chien aux yeux. Un peu plus tard les chasseurs sont arrivés et ont préparé un piège avec un gros tronc de bois *(mukunyi)* (1). La nuit, le *cisekele* est sorti pour chercher de la nourriture mais le piège fonctionna et le *cisekele* fut écrasé. Le lendemain, quand les chasseurs découpèrent la viande du *cisekele,* le chien reçut aussi un morceau mais il le refusa en disant; 'Je ne veux pas de cette viande parce qu'il (le *cisekele*) m'a blessé aux yeux'. C'est ainsi que jusqu'à présent le chien n'a plus jamais touché à la viande du *cisekele*» (Rikenga).

2.3.6 — **Yanga,** l'esprit du chasseur (Photos 407-409)

Le métier de chasseur est une activité très valorisée dans la culture cokwe; censé être particulièrement dangereux, il est protégé par un ensemble d'interdits et de rituels. Le chasseur professionnel doit faire la preuve de sa compétence en réussissant une expédition de chasse, qui constitue d'ailleurs le préalable d'une initiation.

Le symbolisme de *yanga* s'inspire en grande partie de ce rituel d'initiation du chasseur. *Yanga* est la dent d'un animal abattu que le devin met dans son panier couvert d'un morceau de tissu rouge (Fig. 59). Dans l'acte divinatoire, la présence de cette dent sur le bord du panier peut signifier toutes sortes d'exigences de l'esprit (ancêtre) qui appelle le chasseur à l'exercice de son métier:

«Sous le nom *yanga*, une dent quelconque d'animal symbolise, dans le panier du devin *ngombo ya cisuka,* l'esprit tutélaire *hamba wa yanga*. Chasses infructueueses ou maladies peuvent être attribuées à cet esprit courroucé par la négligence de son culte» (2).

---

(1) Voir Photo 404.
(2) Bastin, 1961, p. 34, note 5.

Le prestige de l'ancêtre chasseur est maintenu par un rituel qui ressemble à celui qu'on rend à l'ancien chef de terre. L'esprit du chasseur défunt qui, lui aussi, séjourne dans une termitière, en brousse, doit être introduit dans le village.

Le chasseur, pour vénérer la *hamba yanga,* devra trouver une motte de terre construite par les termites et la mettre devant sa maison; il versera sur

Fig. 59 — *Yanga,* la dent du chasseur: AE. 485 (15)

cette motte du sang d'animaux abattus; la dent *yanga* du panier peut rappeler tout cela au chasseur: «La dent d'un sanglier protégé par une couche de *mukundu*, un chiffon rouge et de la cire signifie qu'il faut faire *hamba*; (le consultant) cherche une motte de termitière (*mafika*) et part chasser; il tue un *kai* (petite chèvre). On versera le sang de l'antilope sur le *mafika*» (1).

Le devin Hamumona, qui, lui aussi, a été initié depuis longtemps comme chasseur, explique ainsi le rôle de la dent parmi les symboles de son panier:

«Un chasseur malchanceux vient me chercher; je lui dirai: vous avez négligé le *yanga* d'un ancêtre; vous ne lui offrez pas du sang de l'animal abattu, vous n'en mettez pas sur la *nambwa* (la balle du fusil); c'est cela qu'il faut faire, et alors vous trouverez des animaux».

D'après ce même devin, la dent symbolise la rupture d'un interdit par le malade. Dans ce cas, la dent dans le panier (une dent d'animal) figure la dent d'un chasseur, sorte de refuge ou de séjour pour l'esprit de ce même chasseur, auquel un culte doit être rendu:

«Quelqu'un souffre dans son corps. Le devin lui dira: vous avez la *hamba yanga*; il faut appeler le *mbuki* (guérisseur) pour l'enlever. Le spécialiste pratique une incision dans le corps du malade et lui applique une ventouse. Un peu plus tard, la dent qu'on voit se déplacer dans le corps est recupérée par la ventouse. C'était la dent d'un chasseur; il (le malade) l'a attrapée près d'un arbre ou peut-être lui a-t-elle été envoyée par un sorcier».

---

(1) Santos, 1960, p. 160.

Les Cokwe disent que l'esprit d'un chasseur reste attaché à ses dents après la mort; d'après mes informateurs, ce pourrait être n'importe quelle dent, mais selon une tradition ancienne, il s'agirait seulement des incisives supérieures moyennes. Ces dents seraient extraites de la bouche du chasseur avant son enterrement et honorées par un culte spécial, faute de quoi elles attaqueraient le corps. Le sorcier qui pourrait s'en approprier une détiendrait là une arme redoutable, qu'il pourrait utiliser contre n'importe qui et en particulier contre le chasseur:

«Un chasseur qui a réussi a tuer beaucoup d'animaux n'a pas partagé le gibier avec un homme du village; alors cet homme décide de tuer le chasseur. Il va au cimetière dérober une dent à un chasseur défunt; avec cette dent, il prépare une arme miniature — *uta wa mbomba* — qu'il dirige contre son ennemi. La personne attaquée aura mal et ira chercher le devin puis le *mbuki* (guérisseur). Celui-ci, s'il réussit à enlever la dent, la déposera près d'un arbre. Il arrive que quelqu'un, passant par là, soit attrapé, soit que la dent pénètre tout de suite dans son corps, soit qu'elle reste collée à son pied. Ou encore, si, à son retour, le voyageur a des relations sexuelles, il risque immédiatement d'être attrapé par la dent parce qu'on ne peut pas faire l'amour quand on a touché le *yanga*» (Sakungu).

On voit que la dent du panier, remplaçant celle du chasseur, symbolise d'abord la force même du chasseur; elle peut être bénéfique pour le groupe (réussite à la chasse) ou se retourner contre ceux à qui elle devrait profiter (maladie, sorcellerie); ceci nous montre que, dans la société cokwe, il faut intégrer toutes les valeurs reconnues et en particulier celles qui sont le plus directement en rapport avec la subsistance et la continuité du groupe. La dent honorée aide le chasseur; sa présence dans le sanctuaire du village est souhaitable parce qu'elle représente le pouvoir de tuer les animaux; si on l'oublie, elle se mue alors en pouvoir meurtrier qui s'attaque aux hommes et non plus aux bêtes. Le rapport de forces peut s'établir ainsi:

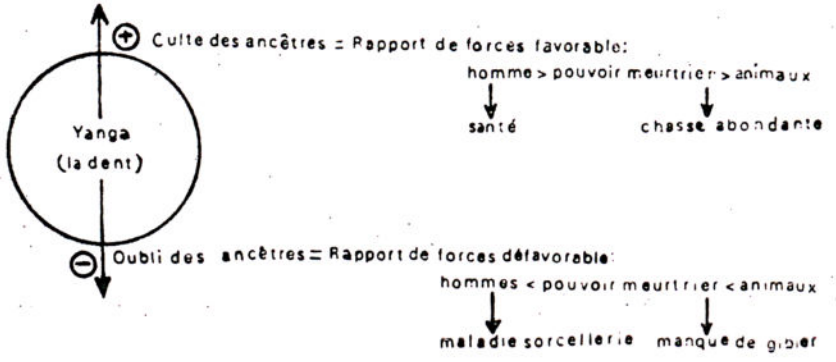


Schéma 11

2.3.7 — **Thela**, l'aigle royal (Photo 410)

L'aigle royal (Stephanoaetus coronatus L.) qu'on croit être le plus grand des aigles africains est recherché surtout pour ses plumes utilisées par plusieurs ethnies comme ornements royaux. Dans le panier divinatoire, ce ne sont pas les plumes mais les griffes qui représentent l'aigle royal; elles se présentent isolées, en principe (Fig. 60), mais parfois aussi attachées par paires.

Fig. 60 — *Cala ca thela*, la griffe de l'aigle

Le choix de la griffe de l'aigle comme *kaphele* figurant dans le panier divinatoire renvoie au comportement de l'aigle en tant que rapace. Il est connu pour l'audace de ses attaques, tant dans la forêt où il arrive à capturer même les singes, que dans la savane où ses proies sont surtout les petites antilopes de toute espèce y compris certains animaux domestiques. Les Cokwe affirment que même un enfant pourrait être une proie facile pour la *thela*; toutefois on ne connait personne qui ait été témoin d'un tel accident.

Rien d'étonnant donc que la griffe de l'aigle soit porteuse d'une valence négative en connotation immédiate avec les pratiques de sorcellerie: «... une griffe d'aigle ou *cala ca thela*... indique que le tort a été causé par le sorcier» (1).

Ce rapport avec la sorcellerie domine d'ailleurs dans toutes les explications que nous avons obtenues pour la griffe comme *kaphele*. Cependant, il faut noter aussi l'existence de la *hamba ngonga*, l'esprit de l'aigle, que les Cokwe du centre de l'Angola considèrent comme «... l'ombre d'un aigle pouvant causer la mort d'un enfant» (2). Une telle *hamba* concerne particulièrement les maladies des enfants, surtout chez les Ngangela. Delachaux décrit le contexte rituel pour le traitement de ces maladies:

---

(1) Bastin, 1961, p. 192.
(2) Hauenstein, 1961, p. 152.

«L'ongle d'un aigle signifie un *lihamba*, maladie du petit enfant qu'on traitera par des danses et des pieux sculptés de différentes formes représentant toutes les maladies des enfants. Ces pieux sont plantés vers 9 heures du matin et peinturlurés de couleur rouge et noire. Ils représentent les esprits des rivières qui provoquent ces maladies et qui ne devront plus franchir le seuil de la maison où se trouve l'enfant malade» (1).

Curieusement, Baumann rapporte aussi ce lien entre la griffe d'aigle et les maladies d'enfants, et sa thèse s'appuie aussi sur l'idée que l'aigle serait capable d'enlever un enfant: «*Tšala tša ngonga*: Adlerkralle.. Bedeutung: ein Kind ist krank (Adler bringen Kinder!)» (2).

L'existence de la *hamba ngonga*, considérée comme récente chez les Cokwe, mais assez connue aujourd'hui, montre bien que, outre le comportement spécifiquement prédateur de l'aigle, d'autres facteurs ont joué pour faire entrer cet élément (griffe) dans le panier du devin.

En fait, l'aigle fait partie des symboles du pouvoir royal, ce qui explique que ses plumes soient si recherchées chez plusieurs ethnies de l'Afrique Centrale; chez les Kuba notamment, il est considéré comme un des animaux témoins de l'origine du monde (3). On comprend donc que la *hamba* aigle soit considérée comme un esprit puissant capable de neutraliser des forces importantes. D'après Hauenstein, c'est une *hamba* qui ne se manifeste jamais toute seule; elle est toujours accompagnée d'autres moins importantes et le rituel qu'il faut accomplir pour l'honorer consistera essentiellement à mettre en relief la prééminence de l'esprit de l'aigle sur tous les autres:

«Un ancêtre transmet le *hamba* de l'aigle. Il ne se présente jamais tout seul, il est toujours accompagné d'autres esprits plus faibles que lui. Pour le réjouir, il faut humilier symboliquement ces autres esprits en jetant de petits morceaux de bois (idoles réduites à leur plus simple expression) à côté de celle de l'ancêtre possesseur de l'esprit de l'aigle, afin que ce dernier soir reconnu comme le plus important et le plus puissant. Le malade devra faire sculpter une représentation de l'aigle qu'il placera comme idole auprès de sa maison» (4).

Dans l'interprétation de Milheiros — «griffe d'aigle *xitatu*: un bon présage» (5), il y a certainement confusion avec la griffe d'un autre animal parce qu'une telle explication est formellement démentie par tous les devins.

Détail assez curieux aussi: dans le panier divinatoire des Ovimbundu, on rencontre aussi l'aigle représenté dans ce cas non par une griffe mais par son bec. La valence négative de l'aigle est également en rapport avec la sor-

---

(1) Delachaux, 1946, p. 50.
(2) Baumann, 1935, p. 172.
(3) Heusch, 1972, p. 128; p. 138.
(4) Hauenstein, 1961, p. 152.
(5) Milheiros, 1960, p. 197.

cellerie, mais dans ce cas, l'acte du sorcier se situe dans un contexte particulier d'intrigues. C'est un aspect attesté par plusieurs devins cokwe. Pourtant, dans le nord-est de l'Angola, la représentation de l'aigle dans le panier divinatoire se fait toujours sous forme d'une griffe; nous n'y avons jamais observé le bec de l'aigle comme symbole tel qu'il existe dans le panier divinatoire des Ovimbundu et que le décrit L. Tucker:

«*O luva ño echi ka muile*: the beaks of an eagle and a cock. These represent a tettler, a trouble-maker who overhears some chance remark and then tries to persuade a third person that he has been bewitched. In such cases the *ochimbanda* consoles his fearful patient by saying that he must not attach any importance to what he has heard» (1).

2.3.8 — Kambango
(Photo 411-d)

Une patte de *kambango* (Francolinus albogularis) symbolise tous les maux qui se manifestent soudainement et de façon inattendue. Les Cokwe disent que le *kambango* est à l'aise uniquement dans les galeries forestières qui suivent les fleuves en pays cokwe. Par contre, quand cet oiseau s'éloigne dans les zones ouvertes de la savane *(cana)*, il s'effraie facilement au moindre petit bruit, même le plus imperceptible. Quand quelqu'un passe ou que tout simplement le vent fait bouger les herbes, les *kambango* se lèvent soudain en chantant leur typique kwé... kwé... kwé... et ainsi ils effrayent les gens qui passent.

Si quelqu'un «meurt soudain» (expression qui s'applique à toute perte momentanée des sens), on dira qu'il a le «mal de *kambango*» qu'on désigne d'habitude comme *mutungumuko* (2). Lors de la consultation, le devin expliquera la raison de ce qui s'est passé en se référant à la patte de *kambango*. Tous les malheurs inattendus ou qui évoluent de manière anormale ou imprévisible sont expliqués par rapport au *kambango;* le plus souvent, il s'agit d'affections et d'évanouissements dus probablement à l'hypertension. Dans ce cas, le devin renvoie le client chez le guérisseur expérimenté (si ce n'est pas lui-même qui s'en occupe) qui lui appliquera plusieurs ventouses sur les incisions qu'il fait avec un petit couteau (*luswa*) destiné à cet usage. Ce traitement doit être prolongé pendant deux ou trois jours, après quoi le malade se trouvera soulagé. Les incisions sur lesquelles sont appliquées les ven-

(1) Tucker, 1940, p. 187.
(2) *Mutungumuko*, s. (2) — promptitude; adv. — soudain (Barbosa, 1973).

touses sont d'abord précédées de frictions et de lavages à l'aide de poudres variées provenant de différentes plantes, auxquelles on ajoutera les cendres d'un morceau de *kambango*.

Même si Hamumona insiste sur le fait que l'action bénéfique de ces frictions et lavages est due exclusivement à la présence de la poudre de *kambango*, il est bien évident que les différentes plantes utilisées pour la confection du remède contre le «mal de *kambango*» ne sont pas choisies au hasard, même si d'un point de vue subjectif on les considère sans efficacité et exclusivement comme éléments accompagnant la poudre de *kambango*.

Le comportement imprévisible du *kambango* explique aussi pourquoi cet oiseau est considéré par le devin comme particulièrement dangereux pour les femmes enceintes. On raconte ainsi qu'une femme enceinte ayant mangé de la viande de *kambango*, après une journée de chasse particulièrement malheureuse au cours de laquelle un *kambango* uniquement avait été abattu, mit au monde un enfant prématuré. On consulta immédiatement le devin qui diagnostica le mal *mutungumuko* causé par la viande de *kambango*. Depuis lors, jamais une femme enceinte n'a osé manger de la viande de *kambango*.

Une autre anecdote rapporte aussi qu'un chasseur a vu le *kambango* s'échapper et se cacher dans le trou du fourmilier (*njimbo*); vite, le chasseur a introduit sa main dans le trou et a attrapé l'oiseau. Croyant en attraper un deuxième, il a introduit sa main à nouveau, mais un serpent l'a piqué. C'est pourquoi les Cokwe disent: attention au *kambango*! Quand il se cache dans un trou, il devient serpent!

2.3.9 — Nduwa, le bec de nduwa
(Photos 412-A; 413)

Nduwa (Musophaga rossae Gould) est un oiseau très recherché en pays cokwe pour ses plumes rouges très prisées et qu'on vend un bon prix. En effet, on utilise les plumes de *nduwa* dans les pratiques occultes. Le zoologiste Rosa Pinto qui a fait un travail sur le terrain pour récolter des exemplaires des oiseaux de la région raconte comment il s'est rendu compte de la valeur de ces plumes pour les autochtones:

«Cet individu (oiseau), quand il a été touché, est tombé dans le fond du lit d'une rivière à sec; notre guide l'a poursuivi ensuite dans la galerie forestière et lorsqu'il est revenu avec l'exemplaire capturé, il a regretté que quelques-unes de ses plumes rouges se soient détachées dans la violence de la poursuite. Plus tard, quand nous nous sommes renseignés sur la 'vertu' de ces plumes, nous nous sommes rendus compte le la cause réelle de leur disparition» (1).

(1) Rosa Pinto, 1965, p. 181.

Les plumes de *nduwa* sont aussi utilisées lors de la circoncision des jeunes et dans le rituel de *mungonge*; dans le panier du devin pourtant, on ne trouve pas la plume mais le bec de *nduwa;* dans certains cas particuliers, (divination pour détecter le responsable d'un décès), le devin ajoute souvent à son attirail une plume de *nduwa* qu'il pique dans sa chevelure avant de commencer la séance divinatoire. Ce geste est très important parce qu'il est lié à un contexte particulier de sorcellerie:

Quand un homme décide de supprimer son ennemi par l'intermédiaire d'un tiers, il doit remettre à celui-ci une plume de *nduwa*. La plume signifie l'ordre de tuer. Lorsque l'exécuteur se présentera pour recevoir le prix de son acte, il exhibera la plume de *nduwa*. Les Cokwe affirment que *nduwa* est surtout un symbole du sang versé. Le premier jour de la *mukanda* (le jour de la circoncision), tous ceux qui ont été invités par le responsable du camp comme maître circonciseur (*nganga-mukanda*) exhibent une plume de *nduwa* piquée dans leurs chevelures. Une petite chanson répétée souvent par les *tundanji* (candidats) couvre de ridicule le circonciseur qui, ému devant les larmes et les cris des *tundanji*, a caché sa plume et est retourné dans son village: *nduwa kulongwe*... Ah! Ah! (Il a caché la plume de *nduwa*... Ah! Ah!).

M. L. Bastin avait déjà identifié dans le *ngombo ya cisuka* «un bec de musophage, qui, sous le nom de *nduwa*, symbolise qu'un homme méchant portant une plume de musophage piquée dans sa chevelure avait désiré la perte du malade; pour trouver un moyen de guérison, il faudra faire appel au chef» (1).

Un aspect particulier du comportement de *nduwa* expliquerait, d'après le devin Mwafima, le lien entre la plume de *nduwa* et le sorcier. Les Cokwe disent que ces oiseaux sont tout à fait incapables de vivre ensemble. Les *nduwa* se croisent fréquemment sur leurs parcours mais ils vont chacun leur chemin et on n'en voit jamais deux qui s'envolent dans la même direction. Cette impossibilité de rester ensemble rapproche le *nduwa* du sorcier parce que celui-ci, même s'il connaît d'autres sorciers, restera toujours isolé.

Les Cokwe ont observé (et les biologistes l'attestent aussi) que contrairement aux autres oiseaux, les *nduwa* ne prennent pas la fuite quand ils sont persécutés; par contre, ils restent immobiles, sans essayer de s'échapper. Mwafima explique que celui qui portera la plume de *nduwa* pourra attraper l'ennemi ou le sorcier ou le *kandanji* sans que ceux-ci osent même ébaucher un geste pour prendre la fuite.

Une anecdote racontée par Sakungu établit le rapport entre la plume de *nduwa* et le maître du *mungonge*, *samazemba*:

---

(1) Bastin, 1961, p. 192.

«Un chasseur a vu un *nduwa* qui quittait son trou dans un arbre; vite, il appelle les garçons qui l'accompagnaient; avec la hache, ils ont élargi l'entrée de la cachette de *nduwa*; il est devenu le premier *samazemba*. C'est ainsi que le chef du *mungonge* (*samazemba*) exhibe toujours sa plume de *nduwa* pour intimider les *miali* (candidats) ([1]).»

Tout le contexte du rituel de *mungonge* renforce la signification de mort et de sang qu'on attribue à la plume rouge de *nduwa*. Les attaques successives des morts pendant la nuit (*afu*) sont commandées par *samakhoku* qui porte sur sa tête des plumes de mort, principalement des plumes de *nduwa* ([2]).

2.3.10 — Mutoku, le bec de mutoku
(Photos 405-d; 414)

Le *mutoku* (Halcyon albiventris prentissgray Bowen) est fréquent surtout dans les galeries forestières le long des fleuves et des rivières et aussi des bois de Brachystegia (*usaki*) assez nombreux dans la savane du nord-est de l'Angola et parcourus par les chasseurs cokwe.

Le bec de *mutoku* assume dans le *ngombo* un rôle essentiellement moralisateur en rappelant leur devoir à tous ceux qui oublient trop facilement les bienfaits reçus. Le *mutoku* creuse son nid dans la terre. Pour les Cokwe, ce geste du *mutoku* (creuser le nid dans la terre) symbolise le passé: le *mutoku* «exhume» et fait revenir à la surface tout ce qui est du passé; il rappelle les «choses d'autrefois»:

«J'ai reçu des cadeaux de mon oncle et de mon père; j'en ai profité mais j'ai vite oublié; plus tard je tombai fort malade; je fus presque mourant. Le devin a été consulté et quand il a vu *mutoku* sur le bord du *ngombo*, il a dit: il faut rappeler à Sakungu les choses qu'il a reçues; il doit rendre leurs bienfaits à tous ceux qui l'ont favorisé» (Sakungu).

Les Cokwe considèrent aussi *mutoku* comme un indicateur du temps. Quand il chante et commence à creuser, on sait que bientôt il va pleuvoir. Mais cet aspect n'est pas envisagé par le devin dans l'acte divinatoire.

([1]) Observons que le fondement du rituel du *mungonge* est la soumission aux aînés dans la personne de *samazemba:* serment prêté par le candidat après avoir reçu de la nourriture déposée dans une feuille par le trou fait dans le *maíla* (mur) derrière lequel se tient le maître *samazemba*. Le candidat remet la feuille dans le trou et *samazemba* lui tient la main serrée dans un morceau de cuir. On fait mal au *mwali* jusqu'à ce que sa confession soit complète.

([2]) Voir L. de Heusch, 1972, p. 238.

2.3.11 — Mbaci, la tortue (Photo 415)

On peut observer la tortue dans le panier divinatoire, surtout sa carapace, en tant qu'annexe protectrice du panier, même si la tortue peut fournir aussi, mais très rarement, un *kaphele*. Les devins exhibent fréquemment une ou plusieurs carapaces de tortue attachées sur la partie extérieure du panier, du côté du client, mais ces carapaces n'ont pas une position fixe. En tant qu'annexe du panier, la carapace de tortue joue un rôle de protection par rapport aux *tuphele* et aussi à l'acte divinatoire.

Mais la tortue peut aussi être représentée dans le panier comme *kaphele* divinatoire. Dans ce cas, c'est normalement la tête de la tortue ou plus rarement une de ses pattes qui devient un symbole divinatoire dont la signification est d'ailleurs très peu stabilisée parce que variant beaucoup selon les devins:

«Tête de tortue. Cette pièce d'importance secondaire et d'un symbolisme très apparent signifie, d'après le devin Namuyanga, que celui qui a mal à la gorge doit porter une tête semblable pendue au cou pour guérir» (1).

Par contre, pour d'autres devins, la tête de *mbaci* symbolise l'impuissance sexuelle; cette opinion se vérifie aussi en dehors du contexte divinatoire.

Mais l'importance de la tortue soulignée par les devins se situe surtout dans l'acte divinatoire lui-même. La carapace de la tortue contient des remèdes qui protègent le panier e le devin; en effet tout devin garde dans une petite carapace de tortue (plus rarement dans un autre récipient) le «remède du devin» *(yitumbo ya tahi)* qui doit le protéger du mal de *zombo* (2) et de la nourriture empoisonnée. C'est une préparation spéciale qui ressemble au «remède de vie» présenté par le chef du camp de l'initiation des jeunes *(nganga-mukanda)* aux initiés le jour même de l'opération. En effet, une fois terminée l'opération du dernier *kandanji* et après les premiers soins pour arrêter l'écoulement du sang, le *nganga-mukanda* met sur son orteil une portion du «remède de vie» qu'il prend dans une carapace de tortue et chacun des néophytes viendra la prendre avec sa bouche. Ce remède de la *mukanda* qu'on dit aussi «remède de vie» est très important pour le succès de tout le déroulement de l'initiation parce qu'il éloignera la maladie et la mort des *tundanji*. Celles-ci seraient inévitables suite à l'entrée dans le camp d'un homme ayant eu des relations sexuelles; dans ce cas les *tundanji* seraient affectés par le *zombo*. Dans cet aspect (danger d'attraper le mal de *zombo*), la situation du *kandanji* est comme celle du nouveau-né; les deux sont particulièrement vulnérables au mal de *zombo*.

---

(1) Bastin, 1961, p. 117.
(2) Voir p. 365.

La protection apportée par la carapace contenant le «remède de vie» est aussi utilisée en cas de guerre; les Cokwe disent que l'homme qui part au combat en ayant une carapace de tortue contenant le «remède de vie» attachée à sa tête ne sera jamais atteint par l'ennemi.

Le *mbaci* est en plus considéré comme un prototype de sagesse et de persistance. Un vieux proverbe cokwe évoque aussi la prévoyance du *mbaci,* qui supplée largement la lenteur de sa marche: «le *mbaci,* parce qu'il s'est levé plus tôt, c'est lui qui a mangé le champignon».

Aussi dans un différend entre le *mbaci* et *kwaji* (souvent considéré animal de l'obscurité) le premier s'est vu trompé par le second pendant longtemps; en effet le *mbaci* fournissait du poisson pour Nzambi que le *kwaji* transportait. Mais celui-ci n'a jamais remis le paiement au *mbaci.* La tortue a donc imaginé un stratagème pour découvrir la fraude de *kwaji:* s'étant mêlée aux poissons, elle s'est fait transporter jusqu'auprès de Nzambi. Quand celui-ci remit à *kwaji* le paiement du poisson, le *mbaci* l'a dénoncé. Plein de honte le *kwaji* a disparu. Le *mbaci* est donc retourné sur terre par l'intermédiaire de *kanda-uri* (l'araignée géante) qui a fabriqué un fil pour descendre le *mbaci.*

Depuis lors on loue la sagesse du *mbaci* disant: «*kwenda kasenu mbaci twarilu*» (par son bon comportament le *mbaci* est monté au ciel).

Les Cokwe considèrent que le pouvoir du *mbaci* sur le pluie remonte aux origines du monde et que l'exercice de ce pouvoir a classifié d'une certaine façon les animaux. En effet le *mbaci* et le *nange* s'entendaient bien; à eux sont ajoutés le *katele* et le *cikungulu.* Tout allait bien jusqu'au jour où le *cikungulu* s'est déclaré malade. Ce jour-là les autres oiseaux *(nange et katele)* sont partis seuls au travail laissant leurs enfants avec le *cikungulu.* Mais celui-ci prenant son enfant et ceux des autres s'est installé au sommet d'un grand arbre. *Katele* et *nange* en rentrant n'ont trouvé personne: ni *cikungulu* ni les enfants. Mais vite ils écoutèrent l'enfant de *cikungulu* qui chantait: hum, hum... hum, hum. Et après c'était l'enfant de *nange* qui criait: «*mama nange... watomana mangeto*» (mère *nange*... celui qui me garde est blanc?) et l'enfant de *katele:* «*mama katele... telemoka kaji kamasango*» (mère *katele,* je vais devenir oiseau de qualité inférieure?). Alors tous les animaux se sont réunis pour décider la libération des enfants retenus captifs par *cikungulu.* Seul le *mbaci* s'est montré capable de mener à bien un tel plan. Les enfants de *nange* et *katele* ont été libérés, *mbaci* a reçu en récompense d'importants cadeaux. Les autres l'ont envié énormément, et en conséquence l'ont battu et en plus ont essayé d'écraser sa carapace. Le *mbaci* fut très fâché; il se sépara des autres et commença à préparer un vêtement. Lorsqu'il était en train de battre une liane pour obtenir le *mwanji* (étoffe), les autres animaux vinrent lui demander de l'eau. Il refusa; il avait «fermé» les fleuves. Les animaux ont essayé de trouver de l'eau partout, mais inutilement, tout était sec. De nouveau ils se sont tournés vers le *mbaci,* ils l'ont accablé

de paiements (d'amendes) et alors le *mbaci*, a ouvert l'eau; mais il décida: l'eau sera d'abord pour les grands poissons, après pour les petits et finalement pour tous les autres animaux. Depuis lors le *mbaci* a tout le pouvoir sur la pluie et les fleuves.

Toute la mythologie bantoue accorde au *mbaci* une place importante. Dans leurs traditions orales relatives aux origines les Cokwe considèrent la tortue comme l'animal de la pluie qui épouse la femme du ciel. Les Kuba et les Tetela soulignent l'amitié entre la tortue (animal de la pluie) et l'animal d'orage *(nyadi)* (1). Les Kuba associent la tortue au chien et à la mouche, les trois animaux qui ayant désobéi à l'interdiction de *Woot* — la mouche parce qu'elle but du vin de palme, le chien parce qu'il mangea de la viande et la tortue parce qu'elle fuma la pipe — ont perdu la parole au moment où le comportement incestueux de Woot faisait disparaître le soleil (2).

Animal chthonian, qui agit sur le soleil et la pluie, le *mbaci* joue un rôle particulier de protection, éloignant les interférences étrangères de l'acte divinatoire et du jeu libre des *tuphele*.

2.3.12 — Musenvu, le lézard des fleuves
(Photos 411 - a, b; 416)

Les Cokwe distinguent deux espèces de lézards: l'un est aquatique, le lézard des fleuves; l'autre est terrestre. Le premier s'appelle *musenvu*, le deuxième, *citatu* (3).

Un fragment de la peau de *musenvu*, plus rarement une patte, peut être observé dans presque tous les paniers divinatoires; même si la plupart des devins ne considèrent pas ce fragment de peau comme un symbole divinatoire, tous lui accordent une grande importance, non seulement à cause de son application comme remède, mais aussi comme élément qui peut conditionner l'action des *tuphele*.

Le premier élément important dont il faut tenir compte dans le contexte magico-religieux concernant ce lézard est que le *musenvu* est un être dont le comportement incestueux a été découvert. Le fait que son inceste, qu'il croyait bien secret, ait été découvert, l'a mené à une attitude de vengeance toute spéciale: pour lui rien ne peut rester secret; en guise de protestation le

---

(1) Sicard, 1971, p. 48, note 2.
(2) Heusch, 1972, p. 115.
(3) Pour Mac Jannet (1949) c'est le contraire:
— musenvu — doubled tongued lizard
— *chitatu* — kind of water lizard.

musenvu exposera en pleine lumière tout ce que les gens veulent garder secret. Le vieux chasseur Rikenga explique ainsi l'éxégèse de ce comportement du *musenvu*:

«Le *musenvu* habitait dans l'eau avec sa femme; il y trouvait aussi sa nourriture: des poissons, des grenouilles et d'autres petits animaux; de temps en temps il venait se chauffer au soleil, sur les arbres. Un jour, alors que sa fille était déjà développée, il l'épousa. Les autres en parlèrent. Il disait en lui-même: ce que j'ai fait c'est à mon compte personnel, une décision de mon coeur; comment alors les autres savent-ils tout ce qui s'est passé? C'est ainsi qu'il fit une violente chiquenaude dans l'eau et protesta: dorénavant rien, absolument rien, de ce qu'on fait, ne restera secret, que ce soit faire l'amour avec la femme d'un autre, voler un chevreau ou des tissus ou du manioc dans les champs ou mêmes épouser sa propre fille. Tout ce qui se passe en cachette deviendra connu de tout le monde».

L'histoire de ce «dénonciateur des amours secrets» présente une variante d'un autre type mais où la position ambiguë du *musenvu* est encore plus fortement mise en évidence: une mère avait quatre enfants, dont le deuxième, une fille, était *cimbinda* (naine). La mère a envoyé sa fille chercher de l'eau; mais celle-ci était très fâchée parce que sa mère l'avait appelé *cimbinda* et lui avait reproché d'être inutile. En effet elle n'avait pas encore fait le *ukule* (initiation), au contraire de ses soeurs qui étaient plus jeunes. Lorsqu'elle remplit sa calebasse, le *musenvu* sortit de l'eau et la salua, se proposant pour l'épouser. La fille refusa disant que ce n'était pas possible parce qu'il était un animal. Mais le *musenvu* l'a convaincue qu'il était une personne. Ils ont fait l'amour. Chaque fois que la fille allait chercher de l'eau, elle rencontrait le *musenvu*. Quelques jours plus tard, la menstruation est venue et la fille a été présentée pour le *ukule*. Sa grand-mère lui demanda qui était son mari, mais la fille le cacha toujours. Un jour la fille est devenue enceinte, mais elle ne dit jamais le nom de son mari. Finalement, lors de l'accouchement, sa grand-mère a réussi à savoir que le mari était le *musenvu*. Le *musenvu* a protesté: *kashinganyene* (elle m'a dénoncé!). C'est ainsi que depuis lors, les rencontres des femmes avec leurs amants auprès du fleuve deviennent vite connues de tout le monde.

L'application de la peau de *musenvu* dans la confection de remèdes est très fréquente dans certaines formes de traitements comme dans les soins à la femme au moment de l'accouchement, pour le nouveau-né et surtout pour soigner la maladie connue chez les Cokwe sous la désignation de «maladie du crocodile»: un état de faiblesse généralisée qui se manifeste sourtout au niveau des bras. Le malade préparera un bracelet avec la peau de *musenvu* et ses bras guériront vite en récupérant leur force habituelle.

La langue bifide de *musenvu* est un détail anatomique qui explique aussi certaines croyances en rapport avec la duplicité de parole des personnes qui ont «deux langues». Mwasefu raconte à ce propos l'anecdote suivante: «les chasseurs d'un certain village ont décidé du jour et de l'endroit pour commencer la chasse. Le *musenvu,* qui était tout près, a tout écouté avec attention. Pourtant le jour fixé, tous les hommes avec leurs armes, les garçons pour dépister le gibier, ainsi que les chiens, sont partis vers un endroit différent qu'ils ont choisi à la dernière minute. C'est ainsi qu'ils ont attrapé le *musenvu* qui croyant les chasseurs ailleurs s'était mis tranquillement au soleil. Le *musenvu* a été vite dépisté par les chiens et atteint par un coup de fusil.

Toutes les personnes regardaient le corps de *musenvu* et quelques-uns convoitaient déjà sa peau pour faire des tambours. Quelqu'un a éclaté de rire, disant: voilà que le *musenvu* a deux langues. Alors le *musenvu* a parlé: c'est vous qui avez deux langues (paroles) parce que vous aviez décidé d'aller ailleurs et vous êtes venus ici. En disant ces paroles le *musenvu* s'est échappé. Depuis lors on sait que le *musenvu* est vivant même quand il semble mort. Et le devin quand il soigne les clients qui sont malades à cause des personnes du village qui ont «deux langues», leur donne un morceau de la peau *musenvu.*

Les Cokwe attribuent aussi au *musenvu* la formation de l'arc-en-ciel *(kongolo)* qu'ils expliquent comme résultant de la chiquenaude de la queue de *musenvu* sur l'eau. Les différentes couleurs de l'arc-en-ciel, aussi nommé *canzangombe,* seraient le résultat de l'haleine puissante de *musenvu* qui monte des fleuves. La force de *musenvu* est vraiment extraordinaire quand il produit l'arc-en-ciel; aussi toute balle ayant touché le sang d'un *musenvu* deviendrait infaillible à cet instant même. Le grand chasseur sera celui qui obtiendra une balle de *canzangombe.*

2.3.13 — Nongwena, le caméléon

Parmi les *tuphele* d'origine animale on trouve souvent la tête desséchée d'un caméléon (Fig. 61). D'après Sakungu la tête du caméléon dans le panier

Fig. 61 — *Nongwena,* la tête de caméléon: AM. 100 (40)

sert à répondre aux clients qui sont malades à cause de ceux qui changent de couleur, c'est-à-dire, ceux qui pendant la journée sont des personnes et le soir deviennent des sorciers:

«Le *nongwena* est rouge quand il se met sur la terre rouge, mais il devient vert quand il est sur les feuilles vertes et il devient sec quand il est sur les feuilles sèches. Dans le village, il y a aussi des personnes qui pendant la journée sont comme les autres, mais le soir deviennent des sorciers. Ceux qui ont un tel comportement, c'est parce qu'ils ont l'esprit du *nongwena*».

Les Cokwe croient que la sorcellerie de ce type (sorcellerie type *nongwena)* n'est pas mortelle, au moins pour un certain temps. Elle se manifeste surtout par le fait que la victime devient maigre et incapable de grossir; on dira alors que la personne a le «mal de *nongwena*». Le guérisseur préparera des remèdes avec des feuilles de plantes auxquelles il ajoutera de la poudre d'un *nongwena* desséché.

D'après Baumann, l'élément curatif serait plutôt le sang du caméléon:

«*Longono* (désignation lwimbi correspondant au *nongwena* des Cokwe): caméléon. Le malade va tantôt mieux tantôt très mal; sa peau change de couleur comme celle du caméléon. Il faut couper un caméléon et mettre du sang sur la peau du malade» (1).

Le mal de *nongwena* bloquant le développement normal du corps, devient mortel à longue échéance. Le caméléon est considéré comme un mauvais présage. Bauman dit qu'il est synonyme de sépulture, mais cette signification n'a été repérée nulle part. Par contre le mal du *nongwena* qui empêche le développement normal parce qu'il serre la gorge, est relativement fréquent; c'est un mal qui attaque surtout les chasseurs:

«Un chasseur a abattu un *khai*. Il se préparait à conduire la pièce abattue dans le village, lorsque le *nongwena* se présenta en lui demandant du sang et du foie du *khai* abattu. Il refusa disant: comment, je te donnerais de la viande, à toi qui n'es qu'un animal? Le *nongwena* insista, mais le chasseur refusa toujours. Arrivé au village le chasseur chercha sa pipe mais il n'était plus capable de fumer; sa femme lui apporta le repas mais il ne pouvait pas manger; le chasseur chercha son oncle et lui expliqua tout ce qui s'était passé avec le *nongwena*. L'oncle lui proposa de partir très tôt le matin à l'endroit où il avait rencontré le *nongwena* et d'y déposer sur une feuille du sang et du foie du *khai* abattu. C'est ainsi que le *nongwena* l'a laissé vivre et ne serra plus sa gorge. Depuis lors on n'ose plus dire que le *nongwena* n'est qu'un animal» (Sakungu).

---

(1) Baumann, 1935, p. 173.

Au cours du rituel *nkang'a* (initiation des filles chez les Ndembu, *ukule*, chez les Cokwe) décrit par Turner on raconte aux novices l'histoire du caméléon: celui-ci est chargé d'un terrible châtiment pour la novice qui oserait transgresser la prescription de l'immobilité absolue pendant le rituel (1). Les Cokwe ignorent ce détail dans leurs rituel, mais pésentent d'autres raisons pour relier le *nongwena* à la mort et donc à la sorcellerie; ce sont surtout des raisons d'ordre alimentaire. En fait le comportement alimentaire de *nongwena* est suspect: il mange des grenouilles et des crapauds. Mais ces animaux, parce que considérés chthoniens, doivent être évités. Le *nongwena* se comporte comme le sorcier parce qu'il cherche pour sa nourriture des êtres qui remontent à l'origine des hommes (2). Malgré cela, et parce que le caméléon est lui aussi un des animaux en rapport avec l'origine des hommes, il est l'objet d'une certaine vénération. Aussi il est vénéré comme le père de l'humanité dans différentes régions de l'Afrique: soit parce qu'il a sculpté les premiers hommes, soit parce qu'il a attrapé le premier couple humain dans une nasse quand il pêchait (3). En plus dans le monde des animaux, le *nongwena* occupe une place importante: fréquemment en lutte avec son rival, le lézard des arbres *(cikwa ca mukala)* il a la faveur du lion qui pendant les débats dans le tribunal des animaux l'apprécie beaucoup comme joueur de *kisanji* (4).

Le statut clairement ambigu de *nongwena* et son lien avec les origines de l'humanité sont les aspects les plus exploités par le devin dans l'utilisation de la tête de *nongwena* comme symbole divinatoire.

2.3.14 — Lunoka, la tête du serpent
(Photo 417)

Une tête de serpent comme symbole divinatoire est relativement fréquente dans le panier (Fig. 62). Tandis que la plupart des devins acceptent la tête de n'importe quel serpent comme symbole dans le panier, pour d'autres c'est uniquement la tête de *toka,* un serpent que les Cokwe considèrent comme très dangereux et dont ils disent pouvoir le déceler à son chant qui ressemble à celui du coq.

Le serpent *toka* habite les termitières abondonnées; il devient souvent la terreur de tout un village. Pour l'attaquer on utilise un stratagème curieux:

---

(1) Turner, 1972, p. 242.
(2) Voir Siccard, 1971, p. 217, note 1.
(3) Voir Siccard, 1971, p. 158, note 3.
(4) Martins, 1971, p. 160.

un villageois s'approche de la termitière, portant sur la tête une marmite contenant de la résine de *muphafu* brûlante. Comme le *toka* attaque en sautant sur la tête des gens on essaie de le faire brûler dans la marmite. Mais si le

Fig. 62 — *Lunoka*, la tête du serpent

stratagème ne réussit pas, tout le village préfère déménager. Son venin (*utende*) est très recherché par les chasseurs pour préparer des amulettes de chasse parce qu'on considère que le *toka* ne rate jamais son coup.

C'est ce serpent-là que M. L. Bastin a repéré comme symbole dans le panier:

«... une tête de serpent sous le nom de *toka lunoka* se trouve parmi les objets du *ngombo ya cisuka*. Son apparition symbolique sur le bord de ce panier divinatoire signifie que le malade ou le mort a été piqué par un serpent; ou bien que la cause du mal ou du malheur doit être attribuée au sorcier *nganga* qui s'est servi du fusil magique *uta wa mbomba a mwasanga*. Des parcelles de python *mboma*, et sans doute de serpents venineux, sont très souvent mêlées comme ingrédients nocifs à des *wanga* de magie noire» (1).

Prenant comme point de départ la possibilité d'une piqûre de serpent, le devin commence invariablement par établir que le serpent est envoyé par un sorcier qu'il faudra chercher.

On croit en effet que tout sorcier peut créer lui-même son serpent à partir d'une liane ou d'une corde tressée au bout de laquelle le *nganga* fait un noeud. Après les onctions avec des remèdes appropriés, la corde devient *lunoka* et le noeud sera la tête; c'est le serpent magique du sorcier (*lunoka cipupu ca nganga*). Le mari qui n'est pas sûr de la fidélité de sa femme lui préparera une ceinture de ce type; si une infidélité est commise, la ceinture deviendra serpent et attaquera mortellement l'amant de la femme. On croit également que tout *mwanangana* (chef de terre) a à son service un serpent ou un boa obtenu par le même procédé du sorcier; la seule différence serait que dans ce cas, le boa magique du chef de terre serait utilisé non pour nuire aux autres, mais pour embellir son corps (2).

---

(1) Bastin, 1961, p. 191. Voir aussi p. 260.

(2) Sur la conception magique du noeud et le symbolisme du «liage», voir M. Eliade, 1948, pp. 24-36.

Comme les *nduwa*, les serpents sont incapables de vivre en société; la décision de vivre ensemble à l'image d'autres animaux est partie du boa, mais chacun des serpents se croyant autonome, aucun lien n'a pu être établi entre eux. Ainsi, disent les Cokwe, chaque fois qu'un serpent est mortellement atteint il secoue toujours la queue avant d'expirer; c'est un acte de reproche contre l'incapacité de ses égaux de s'unir contre l'ennemi.

La solitude est toujours suspecte de sorcellerie. En conséquence le serpent est considéré comme médiateur du sorcier. Il faut encore tenir compte du fait que pour les Cokwe le serpent originel appartient au monde d'en bas; il est la mère de toutes choses qui partagea le monde avec la foudre, son mari (1). Ailleurs on le considère comme le père de toutes choses ou encore comme le guérisseur par excellence (2).

Chez les Cokwe le serpent est entré depuis longtemps dans la catégorie des *mahamba* sous la désignation de *salujinga* (3) fréquemment représenté en bois ou en terre cuite. En tant qu'élément culturel le serpent est toujours en rapport ave la fécondité, ce qui renforce encore sa signification d'être originel.

Chez les Ovimbundu c'est plutôt une vertèbre de serpent que le devin choisit et par laquelle il explique le rapport serpent-sorcier:

«*Omoma*: the vertebra of a python. One who eats a python is supposed to shed his skin gradually later in life. Hence the proverb: *apa wa lila omoma ka yu ku momelapo* (you did not begin shedding your skin at the very moment you ate your python). Thus when this piece comes up in the *ongombo*, it signifies that the illness of the patient is caused by something has been bewitched and is suffering pain in the lumbar region, or that he should wear a bead-charm on his loins. On the other hand, the piece may indicate a pain in the neck; or be connected with cases of snake-bite, or cases where snakes attack instead of fleeing» (4).

2.3.15 — Kafumba, la grossesse (Photo 418)

Le cauri est bien connu dans les traditions cokwe et dans toutes les autres ethnies angolaises à cause de sa valeur comme élément décoratif et aussi comme monnaie, surtout dans l'ancien royaume de Kongo et dans les régions avoisinantes.

---

(1) Heusch, 1972, p. 224.
(2) Siccard, 1971, p. 33, note 5.
(3) Voir p. 285.
(4) Tucker, 1940, p. 194.

Il faut observer que la sorte de «cauri» qu'on trouve en Angola, qui autrefois provenait presqu'exclusivement de l'île de Luanda, c'est *Olivancillaria nana* Lamarck. Il y a probablement aussi quelques exemplaires de *Cypræa zonata* repérable d'ailleurs un peu partout en Afrique Occidentale. Par contre *Cypræa moneta*, qui est originaire du Pacifique et de l'Océan Indien, est très rare en Angola. C'est cette espèce-ci qui est le *kaphele*.

Le *zimbo* confondu avec le cauri (Fig. 63) est resté la monnaie courante jusqu'à la moitié du XVII.e siècle; à partir de ce moment, il commença à perdre du terrain en faveur d'autres éléments de troc introduits par les commerçants et missionnaires: la pièce de tissu, la bouteille d'eau de vie, la poudre et le fusil (1). Avec ces produits on achetait des esclaves, du caoutchouc et de l'ivoire. En même temps le cauri était toujours utilisé comme élément décoratif — ainsi que dans les pratiques magico-religieuses parmi lesquelles il faut citer son utilisation dans le panier divinatoire. Le nom du cauri comme *kaphele* divinatoire est *kafumba* (grossesse) et sa signification est inspirée presqu'exclusivement des différents problèmes concernant la femme enceinte. Ainsi une première signification attribuée à *kafumba* est de rassurer le client inquiet du fait que bien que sa femme soit enceinte, les signes extérieurs de la grossesse tardent à se manifester. Souvent le consultant s'impatiente et va voir le devin uniquement parce que le ventre de sa femme ne grossit pas de façon évidente. Les Cokwe considèrent que c'est une anomalie dans le déve-

Fig. 63 — *Kafumba*, la grossesse: AM. 005 (32)

loppement normal du foetus et donc consultent le devin. Le devin en même temps qu'il secoue le panier et pose des questions sur les circonstances de la grossesse en question, obtient les renseignements nécessaires pour dicter la bonne réponse qui viendra lorsque le cauri (*kafumba*) apparaîtra sur le bord du panier:

«... un cauri se trouve sous le nom de *ufumba*, grossesse, parmi les symboles du panier du devin, *ngombo ya cisuka*; c'est son dos bombé qui préfigure l'état de la femme enceinte» (2).

---

(1) Couto, 1973, p. 45.
(2) Bastin, 1961, p. 20.

Mais souvent l'apparition de *kafumba* sert au devin comme point de départ pour trouver le diagnostic de toute une série de malaises concernant une des femmes du consultant. Dans ce cas le devin peut proposer lui-même la préparation d'infusions mais en principe il renvoie son client chez un spécialiste connaisseur de plantes médicinales.

Le rapport entre le cauri et la fécondité est bien évident dans les décorations féminines chez les Cokwe mais il n'a pas chez eux l'importance qu'on lui réserve dans d'autres ethnies angolaises du sud où le *lupashi* (cauri) joue un rôle très important dans le rite d'initiation des filles (*efundula*) (1).

Parfois le cauri est porté aussi par la femme comme pendentif sur la poitrine. Chez les Cokwe l'homme porteur d'un cauri a déjà eu un premier contact avec l'esprit Ngombo (de divination) et s'est déjà engagé à devenir devin plus tard (2). Dans ce cas un tel ornement (*mufuvu wa ngombo*) est accroché à une tresse faite d'une plante herbacée (*kaswamo*).

Chez les femmes un tel pendentif, très rare chez les Cokwe, mais utilisé chez les Ovimbundu, serait toujours une amulette de fécondité:

«There was a cawri shell on a cord which forms à charm to be worn round the neck of a woman who desires children» (3).

2.3.16 — Kafakaku, l'insecte immobilisé (Photo 419-A)

C'est la carapace d'un insecte bien connu par son comportement: il s'immobilise complètement devant le danger (contact) et se remet en mouvement plus tard. Le devin utilise sa carapace comme symbole divinatoire (Fig. 64) pour expliquer certaines maladies spécifiques, surtout du type psycho-somatique, que les Cokwe ont classifiées comme «maladies de *kafakaku*». Pour attaquer ce type de maladie le guérisseur prépare les remèdes à partir de feuilles récoltées près des sépultures. Ces feuilles sont d'abord pilées dans un petit mortier; on ajoute la carapace d'un *kafakaku*, séchée et réduite en pou-

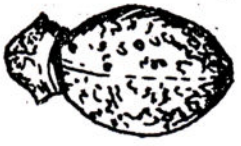


Fig. 64 — *Kafakaku*: Coll. M. Neves

(1) Estermann, 1956, p. 98.
(2) Voir p. 97.
(3) Hambly, 1934, p. 276.

dre. La pâte obtenue est imbibée d'huile de palme. Parfois le malade renforcera l'effet du remède en mettant la pâte médicinale à son tour dans la carapace d'un autre *kafakaku* qu'il portera comme pendentif.

Mwafima explique l'origine de ce remède par l'histoire d'une personne morte et ressuscitée (*kavumbu*):

«Une personne était très malade depuis longtemps; finalement, elle est morte. On a fait les préparatifs pour les funérailles, le cadavre a été enroulé dans la natte et on l'a conduit à la sépulture. Pendant qu'on terminait les préparatifs de la sépulture, la personne qu'on supposait morte a bougé. À la stupéfaction de tous, la personne était vivante; elle est devenue donc *kavumbu* parce qu'étant morte elle a recouvré la vie».

Le *kavumbu* est le cas le plus grave, une espèce de miraculé, du mal de *kafakaku*. Il joue un rôle important dans le rituel d'initiation, parce qu'il favorise la cicatrisation rapide des blessures. La présence d'une personne *kavumbu* dans le camp ainsi que l'introduction d'un morceau de termitière (*cifika*) dans la nourriture des initiés sont deux choses que le *nganga-mukanda* prévoyant n'oubliera jamais. La maladie spécifique qu'on dit «mal de *kafakaku*» qui se manifeste dans le personnage *kavumbu* est sans doute le point de départ de la transformation de cette carapace d'insecte en un symbole divinatoire.

2.3.17 — Punga, la réunion (Photo 427-A)

Punga désigne dans le panier l'abri construit par un insecte avec de petits morceaux de bois (Fig. 65). Les Cokwe désignent un tel objet par *sailunda*, et l'insecte qui le construit par *kacaiylia*, mais quand il devient *kaphele* son nom est *punga* (réunion). C'est un symbole negatif qui révèle au client que dans son entourage un consensus contre lui s'est créé et donc qu'il n'est plus toléré par les autres, que ce soit au niveau du village ou au niveau de la parenté:

«F... appartient à un groupe. Mais les personnes ne supportent plus son comportement... Il y a quelqu'un qui dit: je ne veux plus voir F....; un autre dit la même chose: après vient un troisième... Alors ils décident de faire une réunion (*punga*) dans laquelle on discutera de la façon d'écarter cette personne indésirable» (Sakungu).

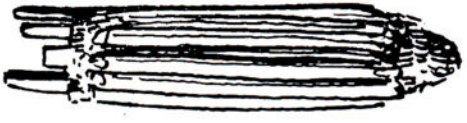


Fig. 65 — *Punga*, la réunion: AG. 519 (18)

En principe la décision du groupe est irréversible. Ainsi en ce qui concerne le symbole *punga,* les devins ne parlent que très rarement d'un changement possible de celui qui est coupable:

«... pièce symbolique (chenille dans son abri) du *ngombo ya cisuka,* signifiant: l'opinion générale vous donne tort, réparez le mal que vous avez fait et vous guérirez» (1).

La raison la plus fréquente d'une hostilité généralisée contre une personne est d'après Mwafima le fait que cette personne crée des conflits *(cilumbu)* partout et surtout parce que c'est quelqu'un qui a un comportement permanent de colporteur. Mwafima souligne surtout cet aspect révelé depuis longtemps aussi par Baumann qui a vu dans cet abri de la chenille de papillon (qu'il désigne comme *sailundu*) un symbole de l'habilité à fabriquer le mensonge: «*Sailundu* — abri d'insectes. Un homme est devenu nuisible à cause de son plan prémédité» (2).

L'opposition généralisée contre un membre du groupe signifie aussi la justification implicite d'un acte de sorcellerie contre ce membre, la sorcellerie trouvant dans ce cas sa justification en tant qu'acte défensif. On ne parlera pas ouvertement de sorcellerie mais en pratique tout le monde est d'accord pour qu'une telle personne soit éliminée par sorcellerie; c'est le seul cas, à notre connaissance, où les Cokwe osent parler de sorcellerie collective, même si pour la plupart, dans ce cas, le mot sorcellerie est à rejeter.

Les devins expliquent aussi que l'hostilité généralisée contre une personne peut facilement donner lieu à un acte de sorcellerie individuelle. Dans ce cas le panier devra découvrir celui qui en a pris l'initiative mais étant donné le consensus contre la victime, l'éclaircissement du panier n'apportera aucune sanction particulière pour le responsable:

«Cocon de chenille *(inamumungolo)* — représente la maison où on aurait contracté la mort ou la maladie. Il suffit de se rappeler les visites qu'on a faites pour connaître l'individu dans la maison duquel on aurait trouvé la maladie ou qui vous aurait empoisonné» (3).

2.3.18 — Cota, la maison des hommes (Photos 420-423)

Un fragment de la coquille de l'escargot vulgaire (Fig. 66) symbolise dans le panier la grande maison circulaire du village — *cota* — une espèce de club des hommes, un vrai centre, du point de vue politique et social, de la vie d'un village cokwe.

---

(1) Bastin, 1961, p. 241.
(2) Baumann, 1935, p. 170.
(3) Delachaux, 1946, p. 50.

La plupart des explications concernant ce fragment de coquille parlent de jugements incomplets ou contestés qui se déroulent dans la *cota* et dont le chef du village est le grand juge qui décide après avoir écouté les interminables palabres des anciens et les arguments des spécialistes *nganji*.

La première signification attribuée à *cota* est l'indemnité supplémentaire que le client devra apporter à son adversaire parce qu'il (le client) n'a pas raison et que les prestations que le chef a ordonnées ne sont pas jugées suffisantes.

On peut même aller plus loin et obtenir un deuxième jugement. Si la partie lésée consulte le devin, celui-ci peut suggérer, après l'observation du *kaphele cota*, que l'affaire est à régler de nouveau:

«Cette pièce nommée *cota* indique qu'après le jugement, l'affaire est restée litigieuse; l'adversaire est de mauvaise foi, il faut un nouveau jugement» (1).

Plus rare est l'explication donné par Hamumona à un jeune consultant, neveu d'un chef de village:

Fig. 66 — *Cota*, la maison des hommes: AM. 100 (41)

«Tout le monde va dans la *cota;* les autres y font l'apprentissage du métier de forgeron et du travail en vannerie, comment préparer les manches de houe et de hache. Tout le monde y écoute les mots qui viennent de la bouche de ton oncle, mais toi tu ne veux pas écouter les conseils du chef, tu ne veux pas fréquenter la *cota* et c'est pour ça que tu es malade. Le *mbuki* te cherchera un remède qu'il préparera à côté de la *cota* et quand tu récupéreras ta santé, tu devras écouter tous les mots qu'on prononce dans la *cota*».

Le panier dénonce aussi les cas, très rares d'ailleurs, mais considérés comme très graves, de manque d'hospitalité. Les règles de l'hospitalité sont observées rigoureusement par tous les chefs de village. Le cas le plus grave pour tout le village serait celui d'un chef qui se prendrait de querelle avec son visiteur et qui viendrait à le tuer.

---

(1) Bastin, 1961, p. 237.

Une maladie permanente dans son village exigerait la consultation du devin. Le *ngombo* montrerait plusieurs *tuphele* et à l'apparition de *cota*, le devin expliquerait:

«Dans votre village il y a plusieurs personnes malades; vous avez tué un visiteur, et maintenant son esprit ne quittera plus votre village» (Riasendela).

Dans ce cas le devin demandera au *kabuma* (à moins que lui-même ne soit aussi *kabuma)* d'enlever le mauvais esprit du village de façon que celui-ci redevienne habitable.

Souvent l'apparition de *cota* signifie que le consultant doit demander un jugement pour régler son affaire. Dans ce cas le devin représente pour le client une espèce de première instance qui lui est favorable parce qu'il lui propose de demander la discussion de son affaire par tous les anciens dans la *cota*.

Sakungu a proposé cette solution au moins dans trois cas dont nous avons été témoin:

— Un homme dont la femme venait de mourir; la famille de la femme lui réclamait toutes les prestations en même temps, justifiant cette exigence par leur départ (déménagement du village).

— Un homme qui avait fait l'amour avec la femme de son voisin et avait payé une amende que celui-ci considérait non satisfaisante.

— Un homme qui avait épousé une femme, laquelle gardait l'enfant d'un premier mariage. Cet enfant, dont le père était loin, mourut. À son arrivée, le père de l'enfant exigea du mari de son ancienne épouse la satisfaction pour la mort de son enfant.

Ces cas et, bien d'autres, sont longuement discutés dans la *cota* par tous les hommes du village. Pour régler ces affaires, le chef de village se présentera en costume d'apparat: il siègera dans sa chaise placée sur une peau de lion. Le chef écoutera les deux parties et ne dira rien; après, il écoutera les anciens et encore le *nganji* (parfois plusieurs *nganji* invités d'autres villages) et après c'est lui-même qui exposera le cas tel qu'il l'a entendu. Il tranchera ensuite la question et fixera tout de suite ce que le coupable devra remettre à la partie lésée et l'espace de temps pour accomplir les prestations. La *cota* fonctionne dans ce cas comme une espèce de tribunal dont le juge est le chef du village.

La constrution de la *cota* dans un nouveau village est une des premières activités, qui engage tout le monde. Le chef du village cherche un bâton sec *(lusumba)* qu'il pique dans l'endroit considéré comme le plus convenable pour édifier la *cota*. Alors tous les jeunes commencent à préparer les troncs d'arbres nécessaires pour la maison. Quand ils en ont préparé assez, on décide du jour de la construction; les troncs sont piqués en cercle dans le sol, de façon à laisser huit à dix ouvertures (portes): pour le chef, le frère du chef, pour les différentes classes d'âge, les visiteurs, etc. Après on repart pour préparer les troncs pour le toit conique; lorsqu'ils en ont suffisamment, tous collaborent pour bien les attacher an *kangalo* (bâton mis en travers pour stabiliser les autres). Com-

mence alors la troisième phase, la plus longue (normalement elle se prolonge pendant un ou deux mois): couper, ramasser et mettre en gerbes la paille pour la couverture de la *cota;* les gerbes sont bien attachées aux troncs, et sur la pointe du cône on met la *cisonga* qui ferme toute la couverture.

L'inauguration de la *cota* est une fête importante qui mobilise aussi tout le village; le feu nouveau préparé par le procédé traditionnel *(citewa)* y est allumé, le chef fournit les chevreaux et les boissons et normalement les villages voisins sont invités aussi.

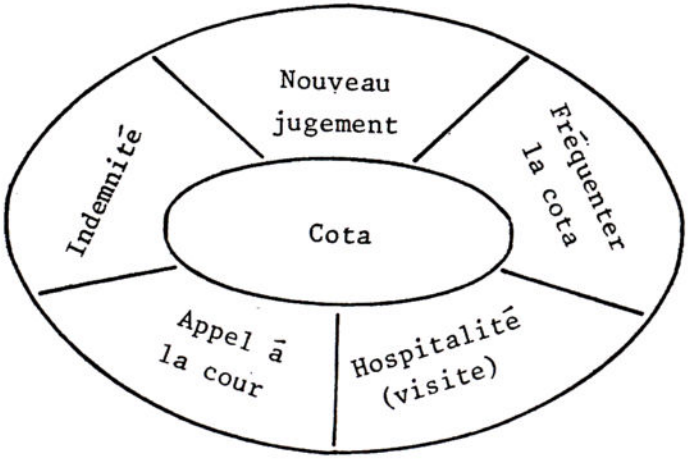


Schéma 12

2.3.19 — Lusende *wa ngombo,* le sabot de khai (Photos 424-426)

Dans la plupart des paniers divinatoires, on trouve plusieurs sabots de *khai.* Ils accompagnent les *tuphele* dans leurs mouvements mais ils jouent surtout un rôle de prestige pour le devin. En effet chaque fois qu'un chasseur, après une consultation du *ngombo,* réussit à abattre un animal, il apportera au devin une partie de l'animal abattu (une patte) et le devin en gardera le sabot dans le panier comme souvenir de la réussite du chasseur (Fig. 67). Ainsi le sabot dans le panier du devin signifie d'abord la reconnaissance du chasseur à ses ancêtres:

«... *chipaji* (hoof) can also stand for huntsmanship *(wubinda)* particularly for the hunter's mode of praying *(ku-kombelela)* to their hunter-spirits» (1).

(1) Turner, 1961, p. 64.

La présence d'un grand nombre de sabots serait donc la preuve de beaucoup de consultations suivies de bonne chance pour les consultants chasseurs. Au départ le devin n'a dans son panier qu'un seul sabot *(lusende wa ngombo,* le sabot du *ngombo*) celui de l'animal sacrifié lors de son initiation, lequel, d'ailleurs, n'est pas nécessairement un sabot de *khai*. Par contre la plupart des autres sabots qui viennent s'ajouter au premier sont normalement des sabots de *khai:* cela non seulement parce que le *khai* est un animal fréquemment

Fig. 67 — *Lusende wa khai,* le sabot de *khai:* AM. 005 (54)

abattu mais surtout parce que c'est un animal «digne du *ngombo*» (Mwafima) puisqu'il représente la virilité et la fécondité. Turner observe que les Ndembu donnent à manger aux novices du rituel *nkanga* (rituel d'initiation des filles) de la viande de *khai* justement parce que le *khai* est le «céphalolophe de l'enfantement» (1).

En tant que *kaphele* divinatoire apparaissant sur le bord du panier, la signification du *lusende wa khai* est souvent négative (2). En effet le sabot de *khai* signifie le chasseur et le pouvoir de chasser, mais aussi son absence, surtout quand entre le chasseur et le gibier s'introduit soit le sorcier soit l'esprit d'un danseur de masque:

«This *(chikwa chankayi,* the duiker's hoof) represents huntsmanship *(wubinda).* If the *kaponya* called 'hyaena' *(cilowa)* comes in contact with this hoof, it means that the witch, the owner of the 'hyaena' familiar, came to take away a man's huntsmanship, his power to kill animals» (3).

Mais il y a d'autres obstacles pour le chasseur que le sabot de *khai* rappelle aussi:

«Un chasseur avait préparé sa cachette *(cinonga)* dans un arbre dans un endroit fréquenté par le *khai*. Comme toujours le *khai* sortait pour chercher sa nourriture. Le chasseur se préparait à l'abattre; il attendait seulement son

(1) Turner, 1972, p. 286.

(2) «Un sabot d'antilope de Grimm ou *lusende wa kai* se trouve dans le pêle-mêle d'objets de l'instrument divinatoire *ngombo ya cisuka*... son apparition sur le bord du panier symbolise que le consultant ne tue plus d'animaux à la chasse» (Bastin, 1961, p. 195, note 2).

(3) Turner, 1961, p. 58.

approche. Quand le *khai* fut tout proche, le chasseur se rendit compte qu'en réalité c'était un danseur de masque. Le *khai* dansait et *mbalu* (le lièvre) et *cikole* (la civette) jouaient du tambour. Ainsi on sait que le *khai*, quand il devient homme, on ne peut pas l'abattre» (Hamumona).

2.3.20 — Ngaji, le poisson éléctrique (Photo 419-B)

Une vertèbre du poisson électrique, *ngaji* (Malacopterus electricus) symbolise dans le panier divinatoire les maladies nerveuses (Fig. 68). En même temps le *ngaji* peut être utilisé dans la préparation d'une amulette contre la foudre. Les Cokwe qui utilisent un piège *(muco)* (Photo 427-C) qu'ils laissent en place pendant la nuit pour attraper les poissons dans les fleuves, l'examinent toujours avec beaucoup d'attention pour savoir s'il y a un *ngaji* capturé. Dans ce cas il faut des précautions spéciales: le pêcheur remplira d'eau sa propre bouche; avant d'enlever le *ngaji* il l'arrosera de l'eau de sa bouche et dira ensuite: «*Yara ngaji uri mu muco:* tu es *ngaji*, tu ne peux pas me nuire». Ensuite il peut le tuer.

Fig. 68 — *Ngaji*, le poisson: AE. 486 (57)

Quand, de retour à la maison, le pêcheur lui enlèvera la peau, il prendra la même précaution, c'est-à-dire, il remplira d'eau sa bouche; dans le cas contraire il serait atteint par des petites secousses électriques au moment où il couperait les muscles du poisson.

Les Cokwe utilisent aussi les vertèbres du *ngaji* pour parer au danger du coup de tonnerre: ils portent les vertèbres enfilées comme pendentif ou les disposent sur les maisons.

Par sa force le *ngaji* est considéré comme le poisson supérieur à tous les autres et comme un symbole du chef du village:

«*Ishi mnene ngagi, kalamba mnene mbumba*»: le poisson puissant est *ngaji*, il est grand comme le chef dans son village.

2.3.21 — D'autres symboles d'origine animale

1. *Washi* — une oothèque (Photo 427-B) de la mante religieuse: symbolise les maladies de la gorge, en particulier celles qui empêchent de manger, parler et boire. Dans la préparation des fumigations thérapeutiques il faut ajouter un fragment de *washi* (Fig. 69).

Fig. 69 — *Washi*, l'oothèque: AM. 005 (38)

2. *Nange* — le héron blanc ou «garde-boeuf» (Bubulcus ibis) quand il est présent dans le *ngombo* (une patte) a exclusivement une valeur de remède; aucun devin ne considère la patte de *nange* présente dans le panier comme un symbole divinatoire. C'est un *luphele* très estimé parce que utilisé aussi dans l'initiation des jeunes.

3. *Sehelela* — «l'oiseau qui rit» (Prinops policephala), *masehela* dans la désignation de Baumann (1), est un bon présage pour le voyageur. Également présent (bec) dans la panier comme *luphelo*, il est favorable à la bonne disposition des jeunes initiés dans le camp de la *mukanda*.

4. *Kese* — l'escargot long: la coquille nacrée de cet escargot nommé *kole* (*kese* dans le panier) signifie un malheur: accident avec une pirogue ou une maladie. Dans le premier cas l'explication du devin renvoie à une croyance au *kese*, animal légendaire des fleuves, que les Cokwe croient capable de casser les perches des pirogues (2). Dans le cas de maladie, on croit qu'elle provient d'un acte de sorcellerie causé par la rancune *(kole)* d'une personne du même village:

«... une seule personne du village menace plusieurs autres par ses pratiques de sorcellerie» (3).

5. *Lupadji* — une côte d'animal, en général d'un chevreu (Fig. 70): symbole de pneumonie; quand elle vient sur le bord du panier, le devin dira à son client:

«La maladie (des poumons) n'est pas à cause d'un sorcier; tu dois chercher une côte de chien ou de chat, brûler un morceau et mélanger la poudre

(1) Baumann, 1935, p. 241.
(2) Santos, 1960, p. 66.
(3) Bastin, 1961, p. 243.

avec du sel, du poivre et de l'huile de palme. Tu feras quatre ou cinq incisions sur le corps du malade pour y mettre ce remède et en frictionner les incisions. Ça fait crier le malade mais ensuite il reposera et s'éveillera en bon état» (Riasendala).

Fig. 70 — *Lupadji,* côte d'animal

6. *Cifika* — morceau de termitière (Photo 428), symbole de l'esprit de l'ancêtre chasseur. On croit que l'esprit du chasseur, comme d'ailleurs celui du chef de village, se réfugie en brousse dans une termitière, attendant le moment de rentrer dans le village. Le premier, celui du chasseur, entrera dans le village moyennant l'effigie rudimentaire qu'on lui préparera à partir d'un morceau de termitière (*cifika*) et à laquelle on fera des sacrifices. L'esprit du chef de village entrera dan le village lors de l'intronisation du nouveau chef (1). Les Cokwe expliquent que c'est ainsi parce que l'ancêtre chasseur Ilunga s'est reposé sur un morceau de termitière après un long voyage.

7. *Mbalu* — une queue (Fig. 71) ou une patte de lièvre signifient le «sortilège du lièvre»; ceci correspond à un acte de sorcellerie, soit d'un homme contre son père (2), soit de quelqu'un qui aurait pris l'aspect du lièvre pour voler plus facilement le maïs sans être pris (3).

Fig. 71 — Mbalu, la queue de lièvre

(1) Voir *lukanu,* p. 258.
(2) Milheiros, 1967, p. 197.
(3) Delachaux, 1946, p. 53.

Les Cokwe considèrent la queue du lièvre comme une amulette de fécondité pour les champs. Ils la mettent dans les plantations pour obtenir des récoltes abondantes.

8. *Cikungunwa cetwe,* l'os du genou (Photos 429;435, e) — Pour une rotule d'animal (Fig. 72), Sakungu a donné cette explication:

«Quand on parle, on met la main sur le genou. Cet os signifie donc que la personne qui a fait la sorcellerie appartient au même lignage. Une personne est morte. On consulte le devin. *Cikungunwa* apparait sur le dessus du panier.

Fig. 72 — *Cikungunwa cetwe,* l'os du genou: AM. 005 (37)

Le devin dira: c'est votre genou, votre parenté qui a tué cette personne. Le responsable sera donc ou bien le chef du village, ou bien son frère, ou bien son neveu».

9. *Uhulu,* la médiocrité — Une dent de cochon sauvage (Fig. 73) dénonce l'incapacité d'une personne de bien faire un objet; dans le panier c'est un symbole de désobligeance et d'incapacité de respecter les normes traditionnelles de voisinage et de considération pour les anciens. Dans la situation actuelle les anciens reprochent souvent aux jeunes leur comportement qui les fait ressembler à ceux qui ont l'esprit de *uhulu.*

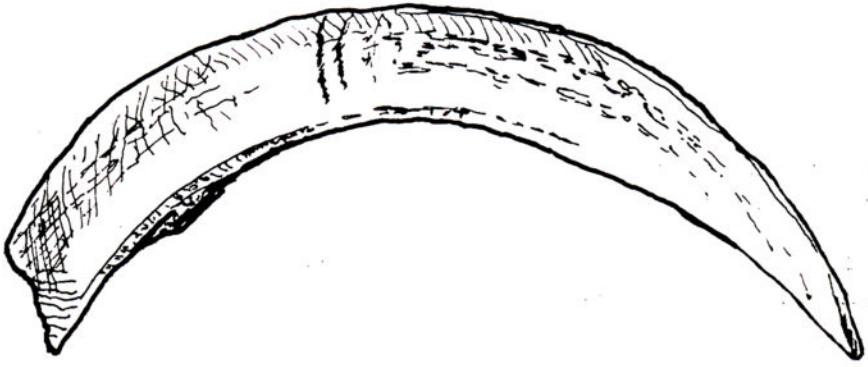


Fig. 73 — *Uhulu,* la dent du cochon sauvage: Coll. M. Neves

10. *Kasumbi (ndemba kasumbi)* — Le coq. Une patte de coq (Photo 430; Fig. 74) évoque d'abord le sacrifice du coq lors de l'initiation du devin. Ainsi c'est un symbole qui signifie qu'un coq est à offrir soit parce que le consultant doit devenir devin soit parce que la *hamba* Ngombo doit être honorée même avant le rituel d'initiation du nouveau devin.

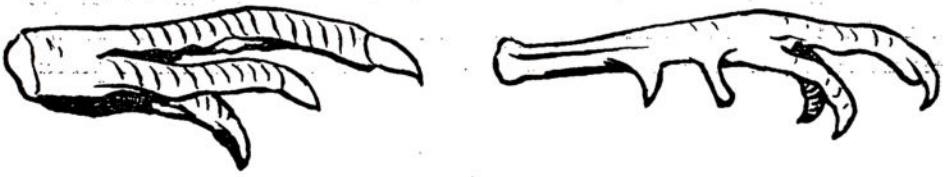


Fig. 74 — *Kasumbi,* la patte du coq

11. *Mukono wa kwenda* — un os de la jambe (tibia). (Fig. 75). Le client a fait un long voyage; c'est là la cause de sa maladie.

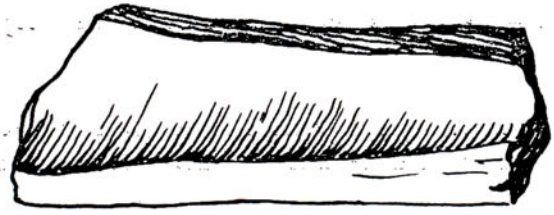


Fig. 75 — *Mukono wa kwenda,* l'os (tibia) pour marcher

12. *Mathui* — une oreille d'animal. «Le client n'a pas d'oreilles pour comprendre ce qu'on lui dit. Il ne veut pas faire attention à ce qu'on lui propose» (Hamumona). Le malheur qui est arrivé à une personne est dû exclusivement au fait que cette personne n'a pas écouté les conseils des autres: «... cet objet symbolique *(twitwi lya pembe:* oreille de chèvre) signale que la personne en cause, si elle est malade, ou si elle est morte, c'est de sa propre faute, n'ayant jamais écouté les bons conseils prodigués...» (1).

13. *Cozo* — le canard sauvage. Une patte de canard symbolise celui qui passe partout, et en même temps partout prend des choses qui ne lui appartiennent pas. *Cozo* est donc le voleur qui ne reste jamais au même endroit. Sakungu explique:

«Le *cozo* prend un poisson dans le fleuve, ensuite il va dans les herbes où il trouve du *masenda* (des larves); ensuite il revient sur le fleuve. Le voleur partout où il s'en va, il revient toujours sur les choses qui ne lui appartiennent pas».

(1) Bastin, 1961, p. 196, note 1.

D'après M. L. Bastin la patte du *cozo* serait un symbole pour décourager le client malade de partir:

«... *cozo*, nom d'oiseau migrateur, signale qu'il est inutile que le malade fuie le village, sa maladie ne le quittera pas et il risquerait de mourir alors loin de son pays» (1).

14. *Cimbulu*, ongle de ratel (Mellivora capensis): «pour guérir il faudra des rognures d'os dans la plaie d'une scarification» (2).

15. *Mwanangana* (chef de terre) — une griffe ou dent de lion ou de panthère (Photo 431; Fig. 76) signifie que celui qui est mort ou malade est chef de terre ou chef de village; ou alors le client est malade parce qu'après

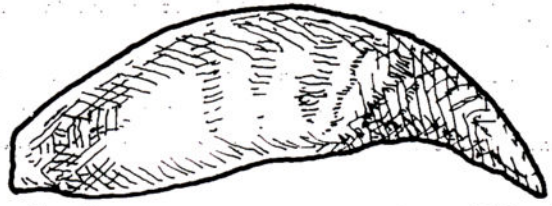


Fig. 76 — La dent de la panthère: Coll. M. Neves

avoir tué un lion, il a eu des relations sexuelles, ce qui est interdit *(cijila)* parce que le lion représente le *mwanangana* (chef de terre). Le chasseur qui abat un animal noble (lion, panthère) doit se soumettre aux mêmes interdits sexuels que lors d'un décès.

2.3.22 — Phelo d'origine animale

Plusieurs autres débris d'animaux peuvent être présents dans le panier mais les devins considèrent chacun de ces éléments surtout comme un *luphelo* qu'il faut éventuellement fournir à son client après la consultation.

On peut considérer que chacun de ces objets est vraiment à mi-chemin entre celui qui joue un rôle symbolique bien déterminé dans le panier et celui qui n'est pas encore entré dans le panier.

Il n'y a donc rien d'étonnant à ce que certains de ces éléments soient déjà considérés comme *tuphele* par un devin tandis que pour un autre ils ne sont que *phelo*.

---

(1) Bastin, 1961, p. 192.
(2) Bastin, 1961, p. 235.

Il faut les mentionner au moins comme éléments qui peuvent éclaircir, du point de vue du devin, les mécanismes de symbolisation qui permettent qu'un objet devienne symbole divinatoire, ou symbole curatif d'abord et divinatoire ensuite.

1. *Cikwekwe* (Photo 432), le bec de l'oiseau qui enferme sa compagne dans le trou d'un arbre pendant la couvaison ([1]). L'entrée est bouchée par une espèce de colle *(patu)* dont les Cokwe se servent aussi pour faire des remèdes divers. Entre autres Rikenga explique celui qu'un homme doit préparer pour faire venir la femme qui l'a quitté:

«L'homme doit préparer le remède de l'entrée de *cikwekwe (patu)*, que la femme prendra... quand elle va chez l'autre mari, elle ne saura pas avoir un enfant parce qu'elle est «fermée». Ainsi elle se décidera à retourner chez son premier mari».

Les jeunes dans le camp de la *mukanda* écoutent et suivent les conseils des anciens et se laissent conduire par eux comme le *cikwekwe* par le vent. Imitant le mouvement et le bruit de *cikwekwe* en vol les *tundanji* chantent:

Cikwekwe yanga yanga	(Oh! *Cikwekwe* picote, picote,
Mama weno yanga	Ma belle-mère, picote!
yamande yanga, yanga	Dans les champs, picote!
Tala ciku	Regarde le lézard
Tala musamwi lwe, yanga, yanga.	Regarde, il est renversé, picote, picote).

2. *Ngandu*, crocodile — un fragment d'une dent ou d'un os: celui qui traverse le fleuve dans sa pirogue prépare le remède de *ngandu* qu'il met dans le *kapuli* pour empêcher que le crocodile ne l'attrape» (Rikenga).

3. *Cikungulu* (Bulbo africanus, Terminck) (Photo 433), une variété de hibou: la tête, une patte, parfois l'ongle. Les Cokwe le considèrent comme émissaire du sorcier *(cikungulu wa wanga)* parce qu'il apporte les forces maléfiques qui lui permettent d'absorber pendant la nuit «l'âme» de celui qui habite la maison sur laquelle il se pose:

«...quand sur le toit il fait hi... hi... hi... hi..., il imite le bruit de la personne qui dort; en même temps il absorbe son esprit. Le lendemain la personne sera malade et on dira que c'est *cipupu*» (Hamumona).

([1]) Confondu souvent avec deux espèces très proches *ciangola* (Ceratogymna atrata) et *kwaji* (Haliaetus vocifer), le *cikwekwe* est pour les Cokwe l'oiseau de l'obscurité et de la faim (Voir aussi L. de Heusch, 1972, p. 232; p. 238).

À un autre oiseau (*katoio,* Clamator) ainsi qu'à une variante plus rare de hibou *(cifuko)* est attribué le même rôle maléfique.

4. *Kakoji,* faucon — les ongles sont utilisés comme remède contre le sorcier. La personne qui en porte une paire comme pendentif ne sera pas attaquée par le *nganga* (Photo 434).

5. *Khanga,* la pintade (Photo 435-c,d) — un os, une patte, la tête ou la crête de la pintade (Numida meleagris): «quelqu'un qui conserve des choses qui ne lui appartiennent pas. Le propriétaire en parle fréquemment. Les taches qu'on voit sur le plumage de la pintade sont les mots proférés contre celui qui conserve les choses d'un autre. Il doit les remettre au propriétaire et faire le «remède de la pintade» pour bien guérir» (Sanjinji).

6. *Katuli,* une patte de souris (Dendromus mystacalis ansorgei Thomas); réduite en poudre avec les racines des plantes *mucaca* et *mutatashimba* [1] c'est un remède pour faire «sortir» (descendre) les testicules.

7. D'autres éléments plus rares dans le panier et utilisés exclusivement comme remèdes: *mboma,* un os de python (Python sebae), un morceau de viande desséchée d'hippopotame *(nguvu),* un ongle de *kafukufuko* (une variété de chauve-souris), le bec du canari *kasakala* (Serinus mozambicus), le sabot de *kafuriafuria* (la chèvre domestique), le sabot de *vuli,* l'antilope des marais (Limnotragus spekei), etc.

---

(1) Voir p. 392.

2.4 — PLANTES POUR LES MALADIES

2.4.0 — Introduction

Parmi les choses qui figurent dans le panier divinatoire des Cokwe et dont l'enchaînement symbolique dicte une réponse aux divers problèmes que le *tahi* est appelé à résoudre, il est à noter un certain nombre de fruits, semences ou fragments de plantes. Le choix de tels éléments végétaux de préférence à d'autres pose la question complexe de l'origine et de la constitution de cette prestigieuse technique divinatoire à laquelle on ne peut pas répondre dans l'état actuel des investigations sur ce processus divinatoire.

Les plantes se trouvent relativement peu représentées dans le *ngombo* si on les compare avec les nombreux éléments de nature animale. Une explication, sans doute partielle de ce fait, est que la chasse est une des principales raisons de consultation du devin bien qu'elle soit en voie de disparition (1); mais il y a beaucoup d'autres raisons à prendre en considération dont les principales sont celles que présente l'informateur João Manuel, un vrai spécialiste de la flore de la région, selon lequel les animaux sont plus nombreux que les plantes dans le *ngombo* pour la simple raison «que les animaux ont plus de vie et donc parlent mieux que les plantes dans le panier».

Mais la présence de certaines plantes, dans le panier divinatoire, est aussi en relation avec les caractéristiques particulières de telle ou telle plante, qui auraient déterminé son choix comme élément capable de porter une charge symbolique déterminée. Ceci explique non seulement le choix de tels fruits ou telles semences, mais encore le recours à des fragments de certaines plantes comme éléments curatifs, et dans ce cas on ne voit plus nettement la frontière entre le recours dû à une motivation purement symbolique, et les raisons d'expérience tradionnelle qui conseille telle plante comme remède pour un mal déterminé.

---

(1) La persistence des expressions culturelles de la chasse malgré la disparition progressive de cette activité est un exemple de la tenacité avec laquelle un peuple s'attache à ses valeurs, même quand disparaît la base matérielle qui leur sert d'appui. La ritualisation croissante de cette activité analisée par Turner chez les Ndembu (Turner, 1953) serait un phénomène de compensation sur le plan rituel du vide vérifié dans le domaine du réel.

C'est tout un savoir traditionnel auquel nous sommes confrontés ici, savoir par lequel les vertus curatives de chaque plante sont déterminées jusque dans le détail des dosages nécessaires dans les différents cas. Ce savoir se maintient plus ou moins intact grâce à la continuité garantie par ces spécialistes, aujourd'hui déjà si rares, et qu'il serait regrettable de voir disparaître. Ils se plaignent d'ailleurs des connaissances superficielles que les jeunes ont sur ces sujets et déplorent le fait que les plus jeunes préfèrent, quand c'est possible, acheter les remèdes modernes pour leur maux, abandonnant ainsi la médecine traditionnelle. Ce n'est pas sans une pointe d'ironie que les experts de cette sagesse voient les jeunes imprévoyants obligés de demander leurs services, sollicitant une plante indiquée pour l'un ou l'autre mal; le remède désiré n'est jamais refusé mais on profite de l'occasion pour faire sentir aux jeunes (comme quelquefois aussi aux Européens qui réclament les services de la médecine traditionnelle) que les vieux et la sagesse qu'ils portent intéressent aussi la nouvelle génération.

Pour que ce savoir traditionnel puisse profiter aux nouvelles générations, qui pourraient l'intégrer même en dehors de contextes magico-religieux, il faudra sans doute un effort supplémentaire et des méthodes appropriées. Les quelques plantes indiquées ne sont qu'un petit échantillon de la richesse complexe que représente le monde végétal par lequel les Cokwe résolvent leurs problèmes.

La signification de chacun des éléments étudiés est rapportée telle que les informateurs-devins la transmirent; ceci constitue le centre de ce travail qui prétend avant tout consigner par écrit des éléments d'une tradition orale en voie de disparition. Dans une élaboration postérieure et en utilisant les données correspondantes des autres ethnies de la même zone de l'Afrique Centrale, il serait peut-être possible de détecter les fondements de la démarche de la pensée qui expliquent le fonctionnement de certains mécanismes de symbolisation de préférence à d'autres.

Le très vaste et complexe champ d'étude de l'ethnobotanique dans la culture cokwe est seulement ébauché ici. Le petit nombre de plantes qui figurent dans le panier divinatoire suppose non seulement le vaste contexte rituel déjà mentionné, mais il est en relation avec les caractéristiques morphologiques spécifiques ou les particularités de la physiologie de ces mêmes plantes, bien qu'au premier niveau d'observation la réponse soit toujours de nature exclusivement symbolique (1).

---

(1) V. Turner l'affirme explicitement quand il dit que «whatever may be the empirical benefits of certain treatments, the herbal medicines employed derive their efficacy from mystical notions and their therapy is an intrinsic part of a whole magico-religious system» (Turner, 1967, p. 361); mais d'un autre côté, à mesure que l'enquête s'approfondit, on vérifie que dans la plupart des cas l'expérience du savoir traditionnel (inconscient) est en train de s'intégrer en mécanismes de nature symbolique.

À ce groupe de plantes qui sont des *tuphele* il faut ajouter ce qu'un *tahi* exerçant également les fonctions de guérisseur peut avoir sous la main comme stock de remèdes d'origine végétale à fournir à son client quand il a terminé la consultation et détecté la cause du mal. Ce fut sans doute cette accumulation de fonctions qui apporta un élément perturbateur à la compréhension des mécanismes de symbolisation sous-jacents à cette pratique. Dans l'impossibilité d'étudier à fond tout ce sous-groupe (jusqu'à un certain point non définissable et illimité), lié aux activités de guérisseur, que le devin exerce aussi, nous nous limiterons à étudier quelques-unes des plantes, les plus fréquentes, représentées dans le petit fagot de bâtonnets — *(Ka)* — qui, lui, fait partie intégrante des objets symboliques, mais dont la constitution présente une certaine variation d'un devin à l'autre. La liste pourrait certainement se prolonger mais sur beaucoup de plantes les données ne sont pas encore assez éclaircies. Et d'un autre côté les études de nature strictement taxonomique ne sont pas encore suffisamment développées pour qu'il soit facile ou simplement possible de séparer les plantes qui ont des applications semblables, surtout quand le même nom autochtone s'applique à des plantes différentes ou encore, ce qui est aussi fréquent, quand différents noms s'appliquent dans des régions relativement proches aux mêmes plantes. Pour ces raisons nous avons indiqué le ou les noms scientifiques attribués à différentes plantes par les divers auteurs qui abordèrent leur étude pour que, dans la mesure du possible, soient écartées les causes d'ambiguité. En même temps, et profitant d'études de botanique ou d'ethnobotanique déjà réalisées dans d'autres zones proches de ce qu'on peut désigner sous le nom d'aire culturelle à prédominance cokwe, nous avons indiqué les différents noms africains attribués à la même plante. C'est seulement ainsi qu'il sera possible d'avancer dans l'ébauche d'une étude plus profonde de la médecine traditionnelle dans son aspect global; et c'est cela qui importe étant donné que seule cette perspective peut rendre compte du processus comme réalité totale.

Situer les plantes que nous allons étudier dans la fonction où elles apparaissent — l'acte divinatoire — a pour avantage de constituer un premier pas pour comprendre la médecine traditionnelle en tant que phénomène global. L'étude (à faire) d'autres plantes devra tenir compte des risques qu'il y aurait à isoler une éventuelle «matière médicale» en opposition à tout un contexte rituel rejeté comme «matière magique»; un tel procédé équivaudrait à fermer au départ la porte de la compréhension possible du processus. Bien que des auteurs brillants soient tombés dans ce piège ([1]), la médecine traditionelle paraît finalement recommencer à avoir droit de cité en Afrique et ailleurs.

([1]) Voir par exemple Evans-Pritchar, 1934 — «Zande therapeutics» in: «Soudan Bulletin Notes and Records», où il écrit notamment: «L'énorme quantité de dro-

Le petit groupe de fragments végétaux qui existe dans le *ngombo* est de nature complexe, présentant une grande hétérogénéité aussi bien du point de vue de la signification que de la nature. À titre d'exemple on remarque deux types de champignons, un de valeur positive et l'autre de valeur négative. Les fruits assument une signification soit par la forme soit par l'état où ils se présentent (entier, positif; coupé, négatif) ou encore par la dureté ou la couleur. Parfois le «trait pertinent» qui polarise le champ sémantique se perd dans les brumes de l'inconscient et dans ce cas, s'entêter à obtenir une explication, c'est se risquer à des réponses évasives, d'ailleurs trop fréquentes dans ce genre de recherches. D'un autre côté, et en admettant le caractère provisoire ou même artificiel de quelques *tuphole* il est important avant tout de relever la nature même des objets signifiants tels qu'ils se présentent à l'observateur. De là, la grande importance qui avait été donnée à l'illustration par la photographie ou le dessin; ici aussi la raison de l'option prise pour présenter même les éléments pour lesquels les informations obtenues sont trop parcimonieuses. La liste qui suit, bien que non exhaustive, aborde séparement l'étude de chacun des éléments végétaux, qui ne sont pas proprement «manufacturés», du panier de divination.

2.4.1 — **Saki,** les portes du mensonge

Barbosa: *saki,* s. pl., ver *lusaki,* s. ([7]): boato, notícia que consta, o que se diz ouvir. No plural *(saki)* também: indiscrição, qualidade daquele que conta tudo o que vê.

Dans le *ngombo ya cisuka, saki* est un fragment d'un champignon que nous appelons le champignon des troncs, qui présente dans la partie supérieure un réticulé pareil à celui d'une alvéole d'abeilles. Il s'agit d'un symbole toujours négatif, alors que le *kulya* (un autre champignon que nous étudierons ensuite) est l'expression du bien-être et de l'harmonie sociale par excellence. Nous sommes obligés de conclure que, dans ce cas, la «démarche symbolique» passe au-dessus de la nature de l'objet et se fixe exclusivement dans la forme. En effet les multiples «bouches» de ce champignon (Fig. 77, Photo 436) indiquent le monde totalement ouvert du mensonge; ou comme l'expliquait un informateur (Mwacimbau), *saki* est le contraire de l'oeuf; celui-ci est fermé, n'a aucune porte, ni entrée ni sortie, alors que dans le *saki* tout est porte.

---

gues dont les Azande font usage et la diversité des produits botaniques dont ils font l'application à une seule et même maladie démontrent d'emblée leur absence de valeur thérapeutique pour que l'on réfléchisse au contenu réel de la pharmacologie scientifique» (p. 322, texte cité dans Nguete Kikhela et alii, 1974, p. 11).

C'est ainsi que *saki* est le symbole du mensonge par excellence. Mais il ne s'agit pas seulement d'un mensonge qui est absence de vérité. *Saki* est surtout le symbole du mensonge fabriqué, actif, qui amène des conséquences pour le groupe où il se développe.

Fig. 77 — *Saki:* AM. 005 ([66])

Saki, explique le devin Mwafima, est la personne qui a la «bouche douce», parle de choses qu'elle n'a pas vues et, partout où elle va, induit les gens en erreur. Que va-t-il se passer? Au bout de quelque temps, la personne atteinte par le pouvoir de *saki,* se trouve «perturbée», se sent malade et désire voir le devin. Celui-ci expliquera au malade tout ce qui s'est passé mais l'ennemi ne désarme pas toujours. Quelquefois il continue à mobiliser le village contre la victime. Pour cela, il cherche à rallier les plus vieux à sa cause jusqu'à ce qu'ils décident de se réunir en tribunal dans la *cota* pour se prononcer à ce sujet. Quand ce sera fait, la marginalisation de la victime sera terminée et elle devra sans doute partir ailleurs si entretemps elle ne succombe pas à la condamnation générale qui l'entoure. Ceci arrivait à se produire, assurait le devin Sakungu, parce qu'une personne ne peut pas se maintenir en vie si elle n'est pas bien vue par les anciens.

Quand quelqu'un mourrait ainsi, par suite des intrigues, le devin appelé pour trouver la cause de l'accident, exhibait le *saki* qui apparaissait sur le bord du panier et le village assumait la mort survenue; l'acte divinatoire s'arrêtait avec l'apparition de *saki* et le devin concluait: «Cette personne n'est pas morte toute seule; ce sont les autres qui ont menti et trompé les anciens, dans la *cota*».

2.4.2 — **Kulya,** le champignon de la vie

Bastin: *kulya* (inv.): nourriture, alimentation.
Barbosa: *kulya* s. ([3]): comida (inf. verbal de -lya).

Kulya ou *kurya* est un fragment d'un champignon blanc ou blanchi, assez consistant (Fig. 78). Il s'agit d'un *kaphele* éminemment positif que les devins appellent souvent le champignon de la vie.

Quelle que soit la situation du client, même s'il traîne avec lui une maladie depuis longtemps et qu'on a la certitude d'une mort imminente à cause d'un sorcier, l'apparition de *kulya* le rassure complètement. Les devins, très

Fig. 78 — *Kulya:* AM. 005 (38)

unanimes quant à la valeur de ce symbole, se limitent à accentuer le caractère «évident» de la force favorable de cet objet: «si le *kulya* vient (à l'avant du *ngombo)* cela signifie que le client va bien se porter, va vivre longtemps» (Sakungu); ou simplement la personne malade pour qui se fait la consultation va retrouver la santé après une longue infirmité: «le *kulya* montre la force de la vie; la personne est malade mais sera sauvée» (Mwafima).

Pour ce devin, Mwafima, l'expression «force de vie» veut dire la capacité de vaincre un état d'abattement et recommencer à vivre. Il insiste sur le fait que c'est grâce au *kulya* qu'on retrouve la vie.

Nous pourrions être devant l'usage, bien qu'oublié, de quelque chose de semblable aux champignons hallucinogènes qui marquèrent tant de civilisations. Si c'était le cas les Cokwe se situeraient dans les classifications des ethno-mycologues parmi les peuples mycophyles (1); mais cette hypothèse, si elle est fondée, ne peut pas être confirmée aujord'hui par les anciens qui expliquent le sens positif du champignon *kulya* uniquement sur la base de sa couleur blanche; beaucoup insistent même sur la ressemblance de ce *kaphele* et de la *pemba.* Ainsi, par exemple, après l'importante cérémonie de *kumeneka* (bienvenues) qui consiste en la solennelle réception faite par un chef à son collègue, le visiteur, après le bon accueil appréciera beaucoup le calme reposant de la nuit et le lendemain matin dira obligatoirement au chef qui l'a reçu: «je me suis bien reposé, j'ai rêvé *pemba,* j'ai rêvé *kulya*».

Il semble qu'on peut conclure que la valorisation symbolique de cet objet est due uniquement au facteur couleur; dans le cas précédent, *saki,* c'est la forme qui paraît avoir déterminé la signification de l'objet. Dans l'un et l'autre cas la nature de l'objet est passée au second plan.

---

(1) Voir à ce propos C. Levi-Strauss, 1970, p. 6.

2.4.3 — Cihungu, le maïs rouge

Barbosa: *tchihungu,* s. ([3]): carolo do milho.
Barbosa: *luhungu,* s. ([7]), pl. *maluhungu* — um *kaphele* do cesto do adivinho que consite num bocado de carolo de milho *(tchihungu)* e que indica que a causa da doença é o desleixo ou o desprezo *(-hungula)* pelo culto das *mahamba.*

Tucker: *epumu* («corncob»).

Il s'agit d'un symbole de divination chargé de connotations négatives liées principalements à la sorcellerie. Il révèle un cas inattendu de sorcellerie qui surgit sans explication au milieu du peuple. Le client apprend qu'il a inventé des choses fausses et pour cela personne ne le tolère plus dans le village. L'inquiétude du client qui n'était pas encore sûr, reçoit par cette consultation qui se termine par le *kaphele cihungu* comme le certificat ou la confirmation de sa marginalisation effective. La réaction la plus logique sera de préparer ses affaires et partir, surtout quand l'antipathie généralisée est commandée par le chef du village. Une cause probable: il (le client) aura manqué à la prestation du tribut de chasse qui est dû au chef; en effet dans les milieux où les coutumes traditionnelles sont encore en vigueur (et ceci est plus généralisé qu'il ne paraît à première vue) le chasseur qui a eu du gibier doit toujours offrir une patte de l'animal tué au chef du village. Se soustraire à cette obligation est normalement interprété comme un geste de sorcellerie contre tout le village et de là l'isolement et la désapprobation générale qu'encourt le transgresseur. Cette pression sociale a sur le fautif un effet tellement insuportable qu'il devient victime d'une espèce de sorcellerie passive qui en principe tend à lui enlever la vie.

Les Cokwe d'aujourd'hui se limitent à ces explications de caractère général sur le «coeur» du maïs (Fig. 79, Photo 437-a) comme indice de marginalisation et connotation conséquente de sorcellerie, qu'elle soit active ou passive.

Les Ovimbundu sont cependant beaucoup plus concrets sur cette particularité et présentent une explication qui se rapporte plus à l'objet en lui-même. Le «coeur du maïs serait l'indice des perturbations ou anomalies dans

Fig. 79 — *Cihungu*: AG. 519 ([49])

la croissance du maïs dans le champ et ceci dû à l'intervention d'un esprit mécontent (1); ou encore, selon Tucker, le «coeur» du maïs se trouverait dans le *ngombo* pour dénoncer la disparition du maïs qui a été volé (2).

À noter encore que le simple fait de l'apparition d'un épi rouge dans le maïs est déjà un motif de consultation du devin; ce fait paraît être le point de départ qui explique la liaison de ce *kaphele* aux pratiques de sorcellerie que les Ovimbundu développent. En effet *epumu* se trouve lié à des pratiques de sorcellerie qui ont pour objectif de provoquer une fertilité anormale dans les champs; selon le témoignage de L. Tucker on obtiendrait un tel effet en faisant passer au champ semé les potentialités vitales inhérentes à un enfant, qui serait sacrifié à cet effet:

> «The grandmother kills the child by poison and it is buried; she goes to the grave by night, takes up the body, carries it away with her, cuts it in half, takes out the viscera, dries the body, pounds it into powder, and mixes it with the first seed sown, or burns it in the fields with some charmed sticks so that smoke reaches every part of the field» (3).

De cette information nous pouvons conclure qu'on attribue aux femmes non seulement la fertilité des champs, mais aussi les actes de sorcellerie qui provoqueraient une récolte au-dessus de la normale. Mais la liaison de ce *kaphele* divinatoire avec la sorcellerie des femmes est encore renforcée par l'existence d'un rituel particulier *(oka-vyula)* décrit par C. Estermann (4) et qui se déroule en plein contexte de sorcellerie. Il s'agit probablement d'un rite originaire des Cokwe ou Lwena, pratiqué uniquement par des femmes mariées qui pour la circonstance annoncent qu'elles vont «s'absenter dans la brousse» (5); on ne connait pas tous les détails de cette pratique mais on sait que pendant cette espèce d'initiation, elles pratiquent l'excision après que le corps a été soigneusement lavé; les parties excises sont mises à sécher sur des écailles de pangolin (6) et quand elles sont sèches et réduites en poussière sont utilisées comme onguent du corps des initiées; on sait également que dans les premiers jours elles sont obligées de rester nues pendant la nuit; plus tard

---

(1) Hambly, 1934, p. 275.
(2) Tucker, 1940, p. 194.
(3) Tucker, 1940, pp. 193-194.
(4) Estermann, 1967.
(5) À rappeller que l'expression «aller dans la brousse» est la même qu'on utilise pour annoncer la *mukanda* (initiation) et signifie toujours une rupture provisoire avec la vie du groupe.
(6) Voir p. 299.

elles portent une petite jupe à raies blanches et noires avec laquelle elles prétendraient imiter le zèbre. Fait aussi partie de l'initiation la découverte particulière d'un nouveau plaisir dans l'acte sexuel qui est réalisé sous la forme symbolique. Pour cet effet on prépare un bâton auquel on donne la forme d'un organe viril; ces bâtons sont confectionnés exclusivement de *otyi* ou *omu-lavi* (Gardenia Jovis-tonantis), plante à laquelle les Cokwe attribuent également des qualités spéciales ([1]); pour simuler l'acte, elles graissent le bâton de *otyi-lavi* avec des aphrodisiaques divers. On attribue à cet acte symbolique un plaisir particulièrement intense et nouveau. On commence alors à appeler les femmes initiées *ovi-ka-vyula* (les épilées) terme qui contient simultanément un sens péjoratif et provocateur. À l'imitation de la *mukanda* des hommes, le rite s'achève avec l'exhibition d'habits neufs et gais et l'interdiction de divulguer le rite.

Estermann parle encore de l'exhibition d'une poupée (ou enfant mort?) dont la signification est inconnue. Celle-ci serait le trait particulièrement significatif, en relation avec la sorcellerie et encore avec le traitement appliqué au cadavre au moment des funérailles d'une femme initiée; le corps serait fouetté et insulté avant d'être retiré de la maison, non par la porte, mais par un trou ouvert pour cela dans le mur ([2]). Tous ces éléments indiquent des normes traditionnelles en relation avec la sorcellerie; une femme initiée dans cette pratique serait donc considerée comme un «sorcier».

Ce rite secret, observé dans le pays ovimbundu, mais importé de l'Est, selon le témoignage des informateurs, a probablement une origine cokwe ou peut-être lwena. En effet ces peuples (Lovale) pratiquaient un rite, désigné par quelques auteurs comme deuxième initiation féminine, et qui n'est rien de plus que l'homologue féminin du *mungonge* des hommes; les Cokwe l'appellent *cuila* (*tshuila*) et disent qu'ils ne le pratiquent plus depuis longtemps. Les femmes lwena, qui connaissaient cette pratique, avaient l'habitude de s'épiler pendant cette initiation, selon ce que dit Cabrita ([3]) alors que les femmes cokwe se limitaient à augmenter le nombre de tatouages du bas ventre (*mikonda*) commencés lors de la première initiation (*ukule*).

On a pu vérifier encore que les insultes au cadavre de la femme initiée étaient faites, selon les mêmes informateurs d'Estermann, en idiomes étranges, expressions cokwe ou ngangela probablement; d'un autre côté nous savons que

---

([1]) Cette plante que les Cokwe désignent *mukirici* ou *mukangandjamba* est, entre autres, utilisée comme aphrodisiaque par les hommes; les enfants aussi sont lavés avec la coction des feuilles parce qu'on croit qu'ils en deviennent plus forts. Une branche sur le toit empêche le tonnerre d'atteindre la maison. (Voir aussi p. 397).

([2]) Estermann, 1967, p. 110.

([3]) Cabrita, 1954, p. 124, cité par Estermann.

l'usage des aphrodisiaques est fréquent entre les Lwena et les Cokwe. Vu le contexte général dans lequel se fait cette initiation, tout nous porte à croire qu'il s'agit d'une véritable initiation aux arts de la sorcellerie.

L'apparition du «coeur» du maïs au bord du panier de divination pourrait être le premier pas permettant au devin de dénoncer de telles pratiques attribuées aux femmes sorcières. Du reste tout excès, même positif, comme les cueillettes surabondantes, est systématiquement suspect de sorcellerie et ceci aussi bien chez les Cokwe que chez les Ovimbundu. Une production excessive est un acte de sorcellerie comme l'est aussi un plaisir sexuel au-dessus de la normale, objectif probable du rite *ovi-ka-vyula*.

D'un autre côté la danse exécutée par les femmes est nocturne et elles la font nues; cela suffit pour que cette association de faits constitue devant la société un acte de pure sorcellerie et soit interprété comme tel par le devin; il semble que c'est aussi dans ce sens que l'on doit comprendre une autre signification recueillie par L. Tucker également relative au «coeur» de maïs dans le *ngombo:*

> «... it is used by women witches in a dance at mid-night in front of the house of the person whom they wish to curse. They dance naked and wipe their excrement witch a mealy-cob on the door-post» (1).

Dans ce contexte rapporté par L. Tucker il devient évident que les Ovimbundu unissent la sorcellerie à la nuit, à la nudité et à la saleté. Les Cokwe le font aussi mais aucun des informateurs n'a donné à ce symbole la force que les Ovimbundu lui attribuent. Le champ sémantique du *cihungu* se polarise fondamentalement en trois types d'excès à quoi correspondent, symétriquement, les mutilations ou suppressions, fonction inverse et compensatoire du mécanisme de la sorcellerie. Ainsi avons-nous d'un côté:

la surabondance dans la cueillette (pouvoir vital spécial),
la super-excitation érotique (aphrodisiaques),
le super-embellissement (habits colorés).

et d'un autre côté:

l'homicide (probable) d'un enfant (suppression de la vie),
l'excision (mutilation physique),
l'épilation (suppression de l'ornement physique).

Excès de vie (cueillette)/enfant mort,
excès de plaisir/excision
corps paré d'habits colorés/corps épilé.

---

(1) Tucker, 1940, p. 193.

2.4.4 — **Cifuci,** le pays où il faut habiter

Bastin: *cifuci* (yi), terre, contrée, liane.
Barbosa: *tchifutchi,* s. ([3]), região, terra, país, mundo.
Barbosa: *tchipema* s. ([3]) e adv., acção boa, o bem, bem.
Barbosa: *tchafwa,* s. ([3]), pessoa tapada, parvo, idiota.
muzombo, Brachystegia boehmi Taub (a)
munzombo (Cokwe), Entada gigas Faucett & Rendle (b)
munzonzombo (Cokwe), Irvingia Smithii Hook. F (c)

La graine d'une plante grimpante, *munzombo* (espèce non identifiée) prend dans le panier le nom de *cifuci* (pays, région, village). Cette graine (Fig. 80, Photos 437-b/438-a) peut être présente sous deux formes: si elle est entière, complète, elle a une signification positive en rapport avec l'endroit choisi pour installer le village; par contre si elle se présente mutilée (normalement une moitié) elle signifie des carences qui exigent un changement d'endroit pour le village.

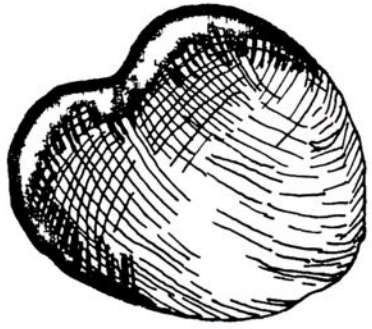


Fig. 80 — *Cifuci:* AE. 486 ([27])

«Txifutxe» (un certain fruit) — il signifie que la région où se trouve le client est bonne ([1]).

Étant donné la segmentation constante des groupes d'un village, la consultation pour savoir où trouver l'endroit convenable pour installer un nouveau village à créer constitue la première démarche à faire par le chef du groupe

---

(a) Palgrave, 1956, p. 77. Quelle que soit la désignation taxonomique correcte, le fruit du *ngombo* que le devin appelle *cifuci* c'est celui de la plante que Palgrave décrit.

(b) Santos, 1960, p. 170.

(c) Agronomia Angolana, 1953, 7, p. 80.

([1]) Milheiros, 1960, p. 110.

séparatiste; si la réponse du devin était négative, il fallait encore attendre. Le devin jugeait souvent de l'opportunité du départ en fonction des disponibilités de terrains cultivables. Encore aujourd'hui le mot *cifuci* évoque l'idée de terrains propices aux cultures agricoles.

«... un large fruit plat, plus ou moins en forme de coeur, sous le nom de *cifuci,* symbolise le chef de terre: il indique que pour guérir, un cadeau est à faire à ce dernier. Une moitié de ce même fruit portant dans le panier le nom de *cihanda ca cifuci* présage: il faut fuir» (1).

Le cadeau au chef de terre veut dire qu'une crise à l'intérieur du village s'est soldée par une réconciliation entre le groupe dissident et le chef. La mauvaise entente avec un chef de village signifie une menace pour la personne ou le groupe en désaccord; une telle situation est condamnée par les ancêtres. En plus, le pouvoir trempe facilement dans la sorcellerie; le chef est toujours un sorcier potentiel avec lequel il est souhaitable de vivre en paix.

Si on décide de partir, on déclenche sa vengeance dans un avenir prochain. L'abandon du village étant d'ailleurs condamné par la tradition, la vengeance est implicitement justifiée.

La montée occasionnelle de la maladie qui frappe un nombre de plus en plus grand de personnes peut être interprétée comme l'action d'un sorcier à l'intérieur du village; c'est ainsi que:

«... quand elle (la graine *cifuci*) émerge dans le pêle-mêle, la cause de la maladie se trouve parmi les membres du village» (2); il faut toutefois observer que dans cette interprétation, on doit avoir affaire à une graine mutilée; en effet les auteurs présentent parfois une seule signification pour *cifuci,* qu'elle soit une graine en bon état ou mutilée. Les Cokwe ne font jamais cette confusion.

Identifiée comme «grosse graine d'un arbre de la brousse» le *cifuci (chifudji)* signifie d'après Hauenstein (qui présente le dessin d'une graine mutilée):

«... qu'il y a dans le village des difficultés provenant de l'arrivée d'étrangers qui se sont établis au même endroit. Ils sont la cause de maladies et de calamités de tout genre» (3).

C'est une information qui vient des Cokwe émigrés dans le centre de l'Angola parmi les Ovimbundu. Cette situation nouvelle peut influencer aussi la signification des symboles divinatoires. Dans le nord-est de l'Angola, où les Cokwe sont majoritaires, ils ne s'opposent pas à l'arrivée de groupes provenant d'autres ethnies. En 1960, lors de l'indépendence du Zaïre, ils ont accueilli beaucoup de Luba et Lulwa; ces groupes se sont installés en villages indépendants mais ils n'ont jamais été traités avec hostilité.

---

(1) Bastin, 1961, p. 47, note 3.
(2) Lima, 1971, p. 264.
(3) Hauenstein, 1961, p. 146.

Le *cifuci* a une signification favorable quand il est représenté par une graine en bon état: c'est le *cifuci cipema*. Le devin Mwafima en définit le contenu: «*cifuci cipema* signifie un bon endroit pour construire un village: il y a du bon terrain pour le manioc, le maïs et les légumes; il y a moyen de trouver de l'*upite* (c'est-à-dire faire des échanges commerciaux); il y a du poisson dans le fleuve et abondance de gibier, c'est un bon *cifuci*». Par contre la graine cassée *(cifuci cafwa)* symbolise le village abondonné. Les gens partent parce que, explique le même devin: «la nourriture manque, il n'y a pas de richesse *(upite)*, beaucoup de personnes meurent de la maladie; manque de gibier et de poisson; c'est un *cifuci cafwa*». Et il ajoute que les Cokwe sont venus du sud vers le nord en quête de bons *yifuci*.

Si nous résumons les différentes significations attribuées à cette graine, on voit que les devins ont marqué sur l'objet lui-même les deux directions sémantiques: *cifuci cipema* charrie la connotation de tout ce qui est bon pour la subsistance du village; *cifuci cafwa* représente le contraire; cette opposition se projette sur une deuxième: le village idéal renvoie à l'intervention (favorable) des ancêtres; par contre derrière la situation du «village impossible» se cache l'activité secrète du sorcier.

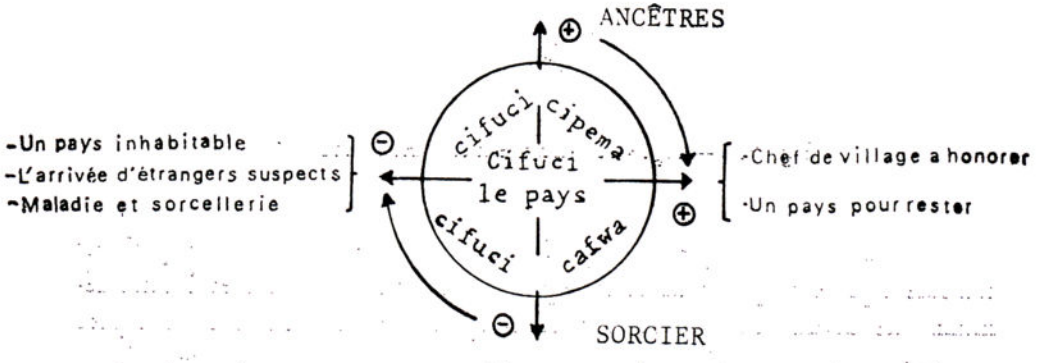


Schéma 13

2.4.5 — **Ngombo,** le nouveau devin

Bastin: *ngombo,* esprits ancestraux, fruits.
Barbosa: *ngombo,* s. ([10]):

1 — uma *hamba* que se manifesta descobrindo ou adivinhando coisas previamente escondidas ou de algum modo ocultas. «*Ngombo* é o espírito que revela o desconhecido através do medium do seu servo» (Héli Chatelain, Contos Populares de Angola, A.G.U., 1964, p. 524, nota 444).

2 — Por extensão: cesto *(kasanda)* do adivinho com os respectivos *tuphele* ou qualquer outro processo de adivinhação.

Le fruit de palmier Raphia (Fig. 81.a) dans le *ngombo ya cisuka* veut dire qu'il est nécessaire qu'un nouveau devin soit initié à l'art. Les Cokwe ne tolèrent pas qu'une activité fondamentale comme le divination soit interrompue trop longtemps. En général quand un *tahi* meurt, son successeur ne tarde pas à apparaître; en effet ou bien il est déjà choisi (sinon même initié) ou bien l'esprit du devin disparu rappellera sous peu, au moyen d'une «maladie», la nécessité de promouvoir un successeur qui reprenne son activité. À noter

Fig. 81.*a* — *Ngombo* (fruit entier): AM. 100 (39)

en particulier le fait que ce *kaphele* se présente en double puisqu'il est toujours représenté par deux fruits égaux, l'un étant masculin et l'autre féminin; les devins sont unanimes pour désigner ces deux fruits comme père et mère du *ngombo* (Photo 438-b). Dans la plupart des cas les deux fruits sont de taille légèrement différente, l'un étant plus long et étroit, considéré masculin et l'autre, plus court et plus large, féminin. La relation entre la plante et l'esprit Ngombo n'est pas éclaircie, mais d'un autre côté, on remarque que ces fruits sont presque toujours présents et leur interprétation est constante. Il s'agit d'un des éléments symboliques les plus uniformes dans le champ sémantique. Les informations recueillies sur le sujet aussi bien par les différents investigateurs cités que par nous se résument pratiquement à ceci: Il faut se concilier l'esprit de divination, en initiant un nouveau spécialiste. «Deux fruits semblables à des pommes de pin, représentant l'un l'élément mâle, l'autre l'élément femelle de l'esprit *Ngombo,* se trouvent sous ce nom parmi les objets divers contenus dans le panier du *ngombo ya cisuka.*

Le symbolisme attaché à ces fruits *ngombo* signifie que personne ne veut de mal au consultant; celui-ci ou le parent pour lequel il est venu faire appel au devin, doit prendre le médicament que le *tahi* lui donnera, et par les offrandes à l'esprit *Ngombo* se mettre sous sa sauvegarde» (1).

En cherchant à expliquer mieux la fonction de ce *kaphele* double et la raison de sa présence comme forme masculine et féminine, Riasendela explique l'acte divinatoire en le comparant à la génération: quand le devin sépare dans le panier le bien du mal, il fait la même chose que l'esprit *Katanga* (2) dans le ventre de la femme, pour distinguer si ce sera un garçon ou une fille.

Il faut noter qu'il y a une confusion apparente entre ces deux fruits signalés par Bastin et observés très souvent par l'auteur, et ce que mentionne E. Santos, quand il écrit «noyau de fruit en forme de pion» (3) et que nous avons précisément observé dans le panier de l'informateur Riasendala. Il s'agit réellement du même fruit; dans le premier cas l'enveloppe externe est présente; dans le second il s'agit de l'intérieur ligneux (Fig. 81.b, 81.c) que les devins taillent un peu avec le couteau, l'un plus que l'autre, pour justifier les noms de père et de mère du *ngombo* qu'ils leur donnent; c'est ce qui justifie l'expression de E. Santos: «fruit travaillé en forme de pion», que le même auteur explique en ces termes: «un noyau de fruit du *lukele* (Raphia) travaillé en forme de pion. Le client a hérité un *gombo* de son oncle». Qu'il s'en occupe et que pour l'instant il fasse la *hamba ngombo:* «enfonce deux bâtons de *mulemba* (4) dans le sol devant la porte de la maison et égorge un coq et une poule et accroche les têtes sur chacune des extremités des bâtons. De cette façon ses souffrances cesseront» (5). On observe pourtant que l'appellation de *hamba ngombo* consiste précisement à réclamer le rituel d'initiation du devin, comme il est évident.

Fig. 81.*b,c)* — Ngombo (l'intérieur du fruit),

(1) Bastin, 1961, p. 40, note 4.
(2) Voir *Citanga (Katanga)*, p. 200.
(3) Santos, 1960, p. 159.
(4) Voir plus loin la signification magico-religieuse de cette plante, p. 395.
(5) Santos, 1960, pp. 159-160.

L'observation de Hauenstein paraît un peu plus confuse quand il appele indistinctement *ngombo* trois choses distinctes, à savoir: le fruit de Raphia (plante qui serait le *citelekelz* dans l'expression de ses informateurs), une corne de *ombambi* et un os de poule. Selon notre auteur l'un ou l'autre des trois *tuphele* signalés désignerait la nécessité de susciter un nouveau devin ([1]); encore que Hauenstein ne nous donne pas plus de précisions sur ce sujet, il est donc facile de conclure que les objets mentionnés ici comme *ngombo* doivent se rapporter à la même fête d'initiation, étant donné qu'il est comme on le sait, obligatoire de sacrifier un coq pour arborer le *munenge* (bâton) qui annonce le devin; et si le nouveau *tahi* en a la possibilité, il doit offrir un animal au village entier pour fêter l'évènement.

Tous les devins cokwe consultés au sujet de ce *kaphele* déclarent qu'il exprime la nécessité de «faire sortir *ngombo*» soit parce qu'il manque un *tahi* soit parce qu'un ancêtre qui avait la même profession, n'est pas dûment vénéré par la continuation de son ancienne activité.

2.4.6 — **Swaha** (mukoci, cikumo), la parenté à l'envers

Bastin: *swaha,* calebasse.

Barbosa: *swaha,* s. ([10]), cabeça (fruto ou vasilha).

Bastin: *mukoci,* amulette consistant en une queue de calebasse contenant des remèdes.

Barbosa: *mukotchi,* 5. ([2]), pequeno toco de cabaça com determinada mezinha. É usado pelo bébé para que, sendo tomado nos braços por alguém que tenha tido relações sexuais, não seja atingido pela doença *zombo*.

Barbosa: *tchikumo,* ([3]), pedúnculo de certos frutos (como cabaça, pimento etc.) ou a extremidade do mesmo em certos outros (como tangerina, laranja, etc.).

Un petit fragment de calebasse (Photo 439) est la forme la plus courante sous laquelle se présente le *kaphele swaha* dans le panier divinatoire; elle est presque toujours présente soit comme fragment informe de citrouille de type quelconque, soit comme son pédoncule (*cikumo,* Fig. 82), ou son extrémité (*mukoci,* Fig. 83, Photo 440). À noter également qu'une petite calebasse peut apparaître mélangée avec les symboles divinatoires; dans ce cas elle sera désignée de la même façon que *swaha,* gardant les désignations

---

([1]) Hauenstein, 1961, pp. 143-444.

mukoci et *cikumo,* respectivement pour sa queue et son pédoncule. Une calebasse minuscule pleine de *mukundu* melangé d'huile et de quelques substances médicamenteuses fait encore partie des objets accompagnant le *ngombo*; cette petite calebasse est le *lembu* et le devin ne les confond jamais (Fig. 84; Photo 441).

La fréquence de ce *kaphele* fait qu'il a été observé par presque tous ceux qui ont abordé l'étude du panier divinatoire. Il est donc un des objets symboliques qui se prête le mieux à une analyse plus détaillée de la variation sémantique de cet élément de la chaine symbolique autour d'un axe fondamental dont la détection est le but principal de cette recherche.

Fig. 82
Cikumo:
AE. 486 (13)

Fig. 83
Mukoci:
AE. 623 (33)

Fig. 84
Lembu:
AE. 623 (29)

De l'ensemble des enquêtes faites par l'auteur au sujet de ce *kaphele* ressort de façon constante l'indication (valence négative) du complot d'un familier contre le malade; la base de cette connotation est la conviction profonde que tout attentat à la vie d'autrui est généralement l'oeuvre d'un familier, c'est-à-dire d'une personne de la même section de lignage, considérant comme exceptionnel l'acte de sorcellerie fait à partir d'un élément étranger au lignage.

La sorcellerie apparaît dans ce contexte comme intimement liée aux femmes puisque ce sont elles qui forment les liens réels des générations d'un clan. Il faut encore associer un autre fait à cet aspect fondamental: la cale-

basse est un objet lié à l'activité féminine, principalement au transport de l'eau et à la fabrication de boisson ([1]). Mais observons en détail le point de vue du devin:

«Le pédoncule de la citrouille *(cikumo-cimbi)* est comme le nombril qui lie l'enfant à sa mère; même après que la personne naisse et grandisse et mange par sa propre bouche, elle gard toujours la marque qui rattache cette personne au ventre maternel; dans la citrouille c'est la même chose. Et quand le nombril de la citrouille (*cikumo-cimbi*) surmonte les autres objets (en secouant le *ngombo*) c'est pour montrer la parenté (groupe clanique ou sous-clanique, indistinctement) de la personne; par exemple il peut s'agir d'une maladie du client, alors le *tahi* dira: «ce n'est pas d'un étranger que vient le mal; il vient de sa propre mère; et pour guérir il faudra établir de bonnes relations avec les siens, sinon il risque de mourir» (Hamumona).

Mais si la maladie a déjà commencé à agir, c'est parce qu'il y a déjà une prise de position du groupe vis à vis du membre négligent; c'est ainsi que l'entend le devin Sakungu pour qui le fragment de calebasse et surtout son nombril disent au consultant: «Votre mal vient des vôtres (familiers) qui se sont réunis et ont parlé mal (expression qui correspondrait dans ce cas à une «prononciation» de type judiciaire) contre vous pour vous faire mourir; le mieux maintenant est de payer (supprimer le facteur désordre) à votre parenté *(usoko)* ([2]) et bien traiter la vie de tous pour vivre». En fait l'attentat contre le groupe est dans la plupart des cas le fait de se soustraire aux obligations de solidarité d'ordre économique, selon les normes bien précises des traditions claniques. Insistant sur son explication, Sakungu renforce son point de vue: «Je suis l'aîné et vous êtes nés du même ventre, des mêmes entrailles; comment pouvez-vous ne pas me respecter? Si cela arrive, je devrais jeter un sort contre vous».

De la même façon la queue de la citrouille (*mukoci*) établit, par métaphore, la liaison de l'individu au groupe; mais en plus de ça, *mukoci* peut encore être transformé en un petit récipient de remèdes protecteurs à l'usage presque exclusif des bébés; Sakungu explique que si nous trouvons le *mukoci* chez une femme, nous pouvons être sûrs qu'il ne s'agit pas de remèdes mais plutôt d'un sort ([3]).

([1]) Un peu partout en Afrique la calebasse est associée à la femme et à la fécondité soit par l'aspect cosmologique (divinités créatrices résidant dans une calebasse), soit par l'aspect anthropologique (instrument de cuisine et élément d'échange entre l'homme et la femme). (Voir Brand, 1976, p. 21).

([2]) Le terme cokwe *usoko* traduit soit la parenté *stricto sensu* soit le groupe clanique, soit le village.

([3]) Bastin admet que le *mukoci* porté par les femmes enceintes est une amulette protectrice de même que pour les enfants: «... suspendue à la ceinture comme

En réalité, à chaque fois qu'à un fragment de citrouille on attribue un sens lié à la sorcellerie, on observe que celle-ci s'entend comme étant «fabriquée» presque exclusivement par le groupe de parents du côté maternel. Ceci parce que les Cokwe considèrent que l'action de la sorcellerie est normale au sein du groupe matrilinéaire et impensable hors de lui; la raison paraît être simple: agir sur la vie d'autrui étant l'essence de la sorcellerie, un tel acte n'apparaît possible que si entre l'agent et la victime il existe une communication de vie; si une telle liaison n'existe pas, l'interaction n'est pas possible (1).

La façon concrète par laquelle on attente à la vie d'autrui, précisément dans la séquence d'un complot de groupe, est la réponse exposée par divers devins et déjà recueillie par différents auteurs. Ainsi, le piège pourrait être concrétisé quand la victime a été invitée à boire du vin de palme avec un groupe d'amis: «Une queue de petite calebasse sous le nom de *swaha,* symbolise dans le panier du devin, *ngombo ya cisuka,* que c'est le jour où le consultant buvait du vin avec d'autres hommes qu'il a attrapé le mal» (2). Dans une telle éventualité on émet tout de suit l'hypothèse de l'empoisonnement de la boisson; ce qui se confirme par l'interprétation recueillie parmi les Ovimbundu: «The little gourd means that a deceased person was secretly poisoned in revenge because of his thefts from a field» (3).

Dans la même région du centre de l'Angola, mais cette fois chez les Cokwe, Hauenstein a recueilli une information semblable selon laquelle la petite calebasse dénoncerait simplement la présence d'un voleur: «*Omutu* — représentation d'une espèce de courge comestible très appréciée des africains. Dans la corbeille aux osselets, cette figurine indique qu'il y a un voleur dans les environs» (4).

---

amulette appelée *mukoci,* elle (queue de la calebasse) est portée par les femmes enceintes qui ont une portée difficile; ou encore, contenant toujours des ingrédients, la queue est liée aux poignets ou aux chevilles des bébés pour les guérir de certaines maladies» (Bastin, 1961, p. 75, note 2). L'identité du récipient n'empêche pas que dans le deux usages référés, le contenu soit complètement différent. Dans un cas (pour les bébés) il s'agit de remèdes acceptés et recommandables (voir la confection du *kapuri,* p. 365); dans l'autre (pour les femmes enceintes) de produits liés à la sorcellerie et comme tels craints et condamnés en principe, bien qu'avec une certaine tolérance pour s'agir de sortilège de défense.

(1) On observe à propos que les dits «pactes de sang» par le fait de «mélanger les vies» de groupes différents deviennent suspects de sorcellerie puisqu'ils permettent que le mari (étranger au lignage) puisse agir sur la vie du groupe clanique. C'est pour cela que les Kongo conseillent l'union des époux pour le travail («manger le jour»), mais condamnent l'union des époux pour la sorcellerie («manger la nuit»). (Voir L. de Sousberghe, 1969-1970, p. 685).

(2) Bastin, 1961, p. 75.

(3) Hambly, 1934, p. 276.

(4) Hauenstein, 1961, p. 146.

Le thème du vol puni est également attesté par Th. Delachaux qui a reçu d'un devin ngangela cette explication: «Le propriétaire ayant juré *Kusinga* que ceux qui mangeraient de ses citrouilles — la maladie est venue de ce qu'on a mangé de ses citrouilles malgré les imprécations proférées par le propriétaire» ([1]).

Le jurement *Kusinga* des Ngangela est le même que le *Kayanda* des Cokwe; c'est un privilège appartenant exclusivement aux hommes qui ont été initiés dans le *mungonge*. Quand un homme veut garder une chose, par exemple, les fruits de son jardin, il fait le jurement *Kayanda* et après il ajoute une lithanie de menaces. L'informateur de Delachaux en présente les suivantes: «Que la foudre te frappe! Que le serpent te morde! Que le lion te mange» ([2]).

Il y a dans cette information de Delachaux un élément obscur; c'est que cet auteur parle de deux fruits (citrouilles) l'un plein et l'autre vide, comme étant tous deux *tuphele*. En fait dans le panier des Cokwe la petite calebasse vide peut apparaître comme *kaphele*; l'autre pleine de *mukundu*, qui accompagne le panier et que le devin utilise dans les onctions préparatoires n'est pas symbole divinatoire. D'ailleurs, la signification présentée par Delachaux pour la calebasse vide se situe en dehors du contexte de divination ([3]).

Il est aussi curieux d'observer que selon Delachaux, les Ngangela attribuent aux «boursouflures» d'une calebasse la même signification que les Cokwe au fragment de celle-ci, liant par métaphore la tension qu'une conversation inconvenante produit dans le corps social (section du clan) et la «tumeur» dans le corps de la calebasse (symbole par excellence du groupe matrilinéaire). Le devin ngangela explique: «De même que la calebasse a produit ces boursouflures, de même une simple parole peut produire la maladie et la mort» ([4]).

Le fait que la calebasse soit destinée à contenir de la bière ou toute sorte de boisson fermentée contribue à lui donner une autre signification, dans ce cas née d'un contexte rituel . L'évocation d'un ancêtre peut expliquer la façon solennelle dont on sacrifie un animal, normalement un boeuf; la préparation d'une telle fête mobilise toutes les femmes pour préparer la boisson. La minuscule calebasse qui vient au-dessus dans le *ngombo* peut dicter au *tahi* ce type de comportement rituel: «*usuwa* — calebasse em forme de bouteille. Si le client souffre et se sent poursuivi par l'infortune, c'est qu'il a négligé tel

---

([1]) Delachaux, 1946, p. 51.

([2]) Delachaux, 1946, p. 52.

([3]) «Citrouille vide-*nyongi*. Les Ngangela se servent de la courge avec sa tige pour les clystères. Le malade est mort faute de clystère» (Delachaux, 1946, p. 51).

([4]) Delachaux, 1946, p. 52.

ou tel ancêtre. Il n'apaisera celui-ci qu'en lui offrant un sacrifice, généralement un boeuf, dûment arrosé. Fête en perspective au cours de laquelle la bière coulera des calebasses» (1).

Cette même signification est attestée par divers auteurs, bien que l'élément symbolique ne soit pas toujours la calebasse de dimensions minuscules, mais plutôt le pédoncule ou la pointe de calebasse ordinaire. Dans l'information de E. Santos l'élément rapporté est le pédoncule: «*tchikúmo tchimbi* — composé d'un morceau (de 3 cm environ) du pédoncule de citrouille. Les mères ou grand-mères du client, disparues, empêchent la femme de concevoir. Il faut réaliser la *hamba tchikumu tchimbi*... une statuette de bois, de *muangi*, c'est-à-dire, masculine, et une petite maison dans la brousse et on y met ces *mahamba*. Ensuite, on va chasser et on asperge les *mahamba* avec du sang de *khai* (chèvre sauvage). Là-même, près des *mahamba*, on prépare les entrailles et la tête de l'animal. Tout le monde en mange, sauf les femmes mariées» (2).

Dans ce cas la liaison entre l'élément symbolique (calebasse) et la femme est immédiate: le sacrifice cherche à rendre les ancêtres féminins favorables à la conception, bien que la femme se soit trouvée exclue du sacrifice.

L'information recueillie chez les Ovimbundu par L. Tucker est très proche aussi: «*onganja:* a bit of gourd, like those used for drinking. The most common interpretation of this is *beer*. The spirit which is causing the trouble wishes beer brewed to give it joy in the spirit world» (3).

Le fait d'être gêné par l'esprit se traduit concrètement par une forme de possession qui se manifeste éventuellement par une maladie; mais dans la perspective des Ovimbundu, l'esprit possesseur n'est pas nécessairement celui de l'ancêtre féminin; ce peut même être celui d'un homme blanc ou, simplement, celui d'un devin qui exige un successeur dans sa profession: «the *onganja* can also refer to the women's fetish *(okawengo)* or to the siprit of a white man *(osandu)* or to the spirit of the basket itself *(ongombo)*» (4).

Et pour prouver l'extrême malléabilité avec laquelle les devins peuvent utiliser les *tuphele*, mentionnons cette référence anecdotique de L. Tucker: «Any strange happening in connection with a gourd may moreover be taken to an *ochimbanda* for explanation. For instance, one day a certain man was about to drink from a gourd when it slipped from his hand and fell to the

(1) Delachaux, 1946, p. 61.
(2) Santos, 1960, p. 171.
(3) Tucker, 1940, p. 184.
(4) Tucker, 1940, p. 184.

ground. Upon asking to the *ochimbanda* the cause of this strange happening, he was told that the gourd contents had been poisoned and that Suku, the Supreme One, had saved him» (1).

Toujours la même signification née d'un contexte rituel est développée par Hauenstein qui dit avoir observé qu'un petit fruit (?) remplaçait la calebasse ordinaire; dans ce cas aussi, préparer la bière équivaut à annoncer le sacrifice demandé par les ancêtres:

«*Ombenje* — Ce mot signifie calebasse. Ici c'est un petit fruit de brousse que l'on a coupé en deux pour en faire une imitation grossière et simplifiée de l'un des ustensiles les plus précieux des africains. Ce n'est pas la représentation d'un *hamba,* mais c'est l'un de ceux-ci qui la présentera au moment de demander qu'on organise en son honneur une grande fêre au cours de laquelle il devra y avoir profusion de bière indigène faite avec du millet ou du maïs (2).

Une autre interprétation de E. Santos rend compte d'un objectif comparable au but rituel qui consiste à préparer une boisson pour la partager; ceci est particulièrement vrai du vin de palme (3) mais s'étend à toute sorte de boissons de fête: «*muhondu uá suá* — pointe d'une petite calebasse. Le client doit fabriquer de l'eau de vie de maïs *(bisake)* et l'offrir à tout les gens du village» (4).

Quand le devin conseille à un homme de faire cela, c'est parce que son comportement exige une répartition au niveau du clan, que les personnes lésées soient mortes ou vivantes. Répartir la bière, disent les Cokwe, est une manière d'empêcher que la vengeance retombe sur lui (celui qui répartit) sous forme de sorcellerie; la boisson prise en commun rapproche les personnes et écarte la sorcellerie.

Muchona, le célèbre informateur de Turner, rapporte sommairement les différents aspects de ce symbole dans ces termes: «This is the neck of the calabash just where it joins the wine. It means a person who died because he drank beer containing bad medicine, for the beer was in a Calabash. The diviner will go from that point into details about the kind of medicine used, about the sort of grudge cherished by the sorcer, and so on. The little calabash may also represent 'water', and may stand for those manifestations of *Chihamba, Kayong'u* (l'équivalent ndembu du *Ngombo* cokwe) or *Nkula* that catch people near rivers or streams. It may also stand for the water that is poured over a very sick person from a calabash to revive him. Again it may stand for *ancestor spirits (akishi),* for the beer that is poured out at their tree

(1) Idem.
(2) Hauenstein, 1961, p. 145.
(3) Sur la valeur sociale de cette boisson, voir G. De Plaen, 1969.
(4) Santos, 1960, p. 168.

shrines *(nyiyombo)*. It may mean, too, the calabash of water that is poured over the mound of earth heaped up on a grave. This water softens the earth so that it can be moulded. They make its surface smooth and neat, so that if a woman comes to eat the corpse, her presence can be detected by the disturbance of the mound» (1).

De l'ensemble des interprétations attribuées à cet objet — *swaha* — se déduit une complexité évidente de l'objet symbolique lui-même; en effet il semble s'agir d'au moins deux symboles distincts, bien qu'apparentés: d'un côté le fruit comestible apparenté à une calebasse comme récipient destiné à la boisson; dans le premier cas le symbolique indique un vol probable; dans le deuxième il faut considérer toute la gamme de significations liées à l'utilisation possible de l'objet qui peut aussi bien servir pour garder la bière que pour punir un familier insuffisamment attentif dans ses obligations envers le groupe. À noter encore qu'un troisième axe sémantique est lié soit à la multiplicité des semences contenues dans le «ventre» de la citrouille, image du groupe clanique (*ivumu,* selon les Ndembu (2), *usoko* selon les Cokwe) soit au pédoncule — *cikumo cimbi* (nombril de citrouille) qui traduit métaphoriquement la liaison de chaque membre à son groupe clanique. Parmi ces trois axes sémantiques, la variation d'interprétation est grande mais tout de même moins aléatoire qu'il n'y paraît à première vue.

Il faut encore tenir compte de l'énorme dispersion géographique des informations reçues, depuis le nord de la Zambie (informations recueillies par le pasteur E. Berger et envoyées à Delachaux) et le nord-est de l'Angola au centre et au sud de ce même pays; et d'un autre côté de la dispersion qui va des Cokwe de la Lunda aux Ndembu, Ovimbundu et Ngangela. Il faut aussi tenir compte de ce que, s'agissant d'un élément vivant dans une culture en devenir, il ne peut en aucune façon rester statique; en observant la distance des informations en perspective diachronique, on est obligé de conclure que la variation sémantique décrite plus haut renforce encore plus la constance et la continuité du noyau sémique dans ce symbole qu'on peut mettre plus facilement en évidence que tout autre. Nous aurons donc en diagramme, trois pôles distincts (fruit/récipient/lignage) avec les possibilités variées d'application dans le contexte socio-culturel:

---

(1) Turner, 1961, p. 70.
(2) Voir Turner, 1972, p. 52.

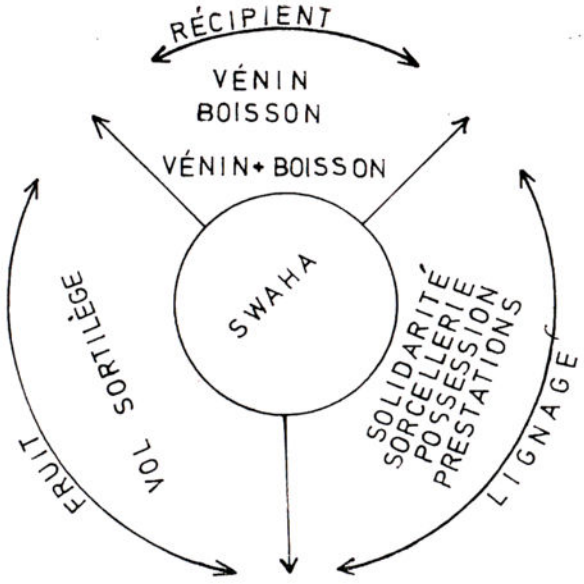


Schéma 14

2.4.7 — **Mujingwa wa mama,** le cordon ombilical

Barbosa: *mujingwa,* s. ([2]), tripa, víscera, intestino.

Ressemblant beaucoup au *mukoci* (nombril de calebasse) nous apparaît le sens donné à un petit bâton tordu que le devin appelle *mujingwa wa mama* (cordon ombilical, nombril, «tripe» de la mère). Il s'agit d'un fragment d'un arbre grimpant quelconque qui se présente tordu (Fig. 85, Photo 442).

Fig. 85
Mujingwa (Coll. Part.)

Fig. 86
Mujingwa (Coll. Part.)

Il n'est pas si fréquent comme *kaphele* mais même ainsi il est possible de l'observer dans divers paniers divinatoires. La Fig. 86 reproduit le spécimen offert en souvenir à l'auteur par le devin Sakungu.

Le sens s'identifie souvent avec celui de *mukoci (swaha):* le mal (maladie) est attribué à la sorcellerie d'un familier mécontent: «cette maladie vient de ta famille; c'est quelqu'un qui jette un sort; il (le malade) devait quelque chose à cette personne (sorcier); il va donc le payer et alors tout ira mieux» (Riasendala).

Cette forme de sorcellerie entre familiers n'est jamais considérée comme gratuite, c'est-à-dire comme un acte de pure malveillance. Les Cokwe comprennent la sorcellerie à l'intérieur du groupe familier comme une contradiction trop grande pour être acceptable; si quelqu'un attente à la vie d'un membre de son groupe, ceci doit être regardé comme une forme de pression pour que ce membre modifie son comportement.

Plus fréquent encore, le *mujingwa* signifie que le mal vient d'un familier de l'autre monde, mécontent de l'oubli dans lequel il est tombé: «son esprit est dans le corps (du malade) parce qu'il ne met pas *fuba* (1) dans les *mahamba;* c'est pour cela que l'esprit est dans son corps, pour le faire mourir. Il (le malade) doit mettre *fuba* dans les *mahamba* et leur parler ainsi: voici *fuba* pour que je guérisse et que tout aille bien avec ma femme et mes enfants, pour faire bonne chasse et trouver la richesse» (Hamumona).

Cette oraison implique normalement une réunion de famille près de la *mulemba* (2) dédiée aux ancêtres, et constitue en soi-même la forme idéale de vénération puisque, comme l'explique Hamumona, ce que les morts apprécient le plus est que les familiers s'unissent pour se souvenir d'eux.

Dans le même sens, bien que plus véhément, apparaît la «lecture» de Mwafima dans laquelle les deux motifs auxquels on se réfère (sorcellerie et mécontentement d'un familier) se conjuguent et peuvent constituer une menace grave pour le groupe... «... Ce sont des personnes nées de la même mère (lignage) mais les plus jeunes n'aiment pas les aînés; c'est pour ça que le malaise s'est produit; le chef se fâche et réunit les gens pour leur dire: alors vous venez de la même mère, vous êtes sortis des mêmes entrailles et vous vous soulevez contre moi qui suis l'aîné? Vous ne savez pas que le sorcier va le savoir et fera aussitôt mourir quelqu'un? Il faut vous unir, manger ensemble la même nourriture parce que tous nous sortons du même ventre de la même mère».

De toute façon le *mujingwa wa mama* condamne ou la sorcellerie familière directe ou le contexte favorable à l'intervention d'un sorcier extérieur; dans ce cas on impute aux responsables (de ce contexte) la faute des actes

---

(1) Du manioc préparé pour les repas rituels.

(2) Voir la signification magico-religieuse de cette plante (p. 395).

éventuels de sorcellerie; la maladie provoquée par un ancêtre mécontent accentue, dans une autre perspective, le sens profondément généalogique de ce symbole divinatoire.

La forme même de l'objet symbolique qui rappelle la solidarité de la plante grimpante avec la «plante-mère» renforce métaphoriquement la liaison de chaque membre à son groupe de parenté et souligne la nécessité de ritualiser les inévitables tensions qui surgissent occasionnellement, de façon à préserver l'unité indispensable. *Mujingwa wa mama* connote dans l'immédiat cette solidarité inter-groupe, et seulement de façon indirecte son contraire, c'est-a-dire, les ruptures dont la sorcellerie est l'expression la plus courante (Schéma 15).

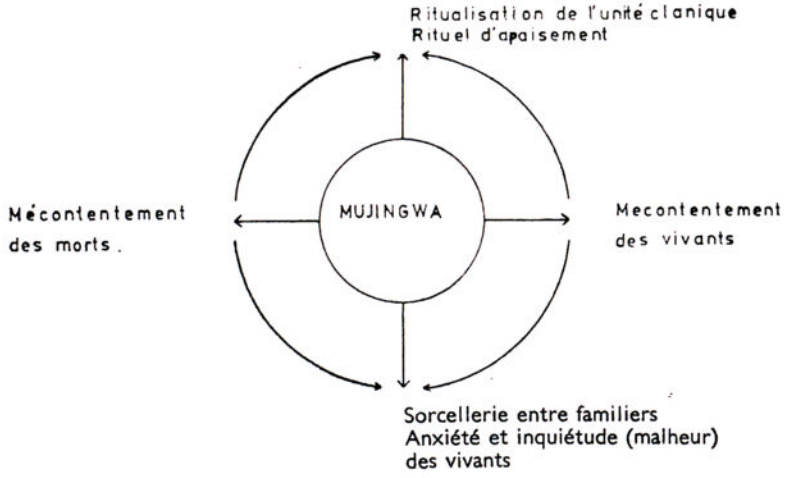


Schéma 15

2.4.8. — **Toto,** la rancune cachée

Barbosa: *kaphuli,* s. ([5]), amuleto constituido pelo fruto *luzeze,* contendo medicamentos preventivos e usado ao pescoço.

Bastin: *kapuri,* fruit globuleux.

Horton: *-puli* (ka-, tu-), n. 1. Adam's apple; 2. A kind of charme worn at throat.

Barbosa: *Toto,* s. ([4]), infado, ressentimento.

munzenze (Lovale), Acacia polycantha (a)

(a) Palgrave, 1956, p. 237.

muzeze (Lovale), *musense* (Lunda), Acacia campylacantha (b)
munzenza (Cokwe), Dichrostachys glomerata Chiov (c)
munzenze (Ambundu), Marsdenia angolensis N. E. Br. (d)
musense (Lunda), Acacia polycantha Wild (e).

Cette espèce de fruit globuleux (Fig. 87) constitue l'élément «moteur» d'une technique de divination différente dénomée *ngombo ya cisalo*. Il s'agit d'un fruit sec de la rubiacée *munzenze*. On l'utilise aussi dans la confection des hochets utilisés principalement par les danseurs, liés aux jambes pour marquer le rythme dans les danses. Le devin se sert de ce fruit pour faire le *lusango*, instrument simple que le *tahi* agite quand il récite sa cantilène d'introduction à l'acte de divination; ces fruits à écorce dure, quand ils sont secs sont perforés en plusieurs endroits avec une pointe de fer chauffée ([1]).

Fig. 87 — *Kapuri* (Coll. Part.)

Ces fruits de *munzenze* ont encore une autre application; ceux qui présentent des dimensions plus réduites sont utilisés comme récipients reliquaires de remèdes magiques pour les enfants et plus rarement pour les femmes enceintes ([2]). On observe souvent que beaucoup d'enfants portent au cou ou à la ceinture un de ces petits fruits contenant les remèdes les plus divers; c'est le *kapuri* (Photo 443-a).

Les raisons pour lesquelles un homme se décide à préparer un *kapuri (kapuli)* pour son fils, sont de nature diverse, mais deux de ces raisons paraissent importantes: premièrement, le père prépare le *kapuri* pour son fils pour que celui-ci ne pleure pas pendant la nuit; deuxièmement le *kapuri* est des-

(b) Gilges, 1955, p. 24.
(c) Agron. Angol., 1953, p. 71.
(d) Idem
(e) Watt & Beyer-Brandwijk, 1962, p. 549.
([1]) Bastin, 1961, p. 53, note 4.
([2]) La même utilisation que *mukoci*, voir p. 354.

tiné à préserver l'enfant de ce terrible mal que les Cokwe appellent *zombo*. Il s'agit d'une force pernicieuse propagée par contact dû fondamentalement à la violation d'un tabou de caractère sexuel.

Dans l'un comme dans l'autre cas le père confectionnera un *kapuri*, ce qu'il fera de la manière suivante: le père attend le crépuscule; alors il monte à un arbre de *mutete* (Swartzia madagascariensis Desv.) pour cueillir les feuilles avec lesquelles il va préparer le remède. Mais avant de monter à l'arbre, il se deshabille complètement, plaçant ses vêtements au pied de l'arbre; il grimpe à l'arbre les yeux fermés, il attrape les feuilles avec les dents, les mastique et leur met du sel qu'il a pris avec lui. Il met tout de suite les feuilles ainsi préparées dans le *kapuri* qu'il a aussi apporté, dejà prêt; quand le récipient est plein, il descend, rentre à la maison et ajoute un peu de *pemba* aux feuilles mastiquées; à la fin il passe un fil dans le *kapuri* et le place au cou du bébé. L'enfant commencera à sucer ce *kapuri* et ainsi, dorénavant, il passera des nuits tranquilles.

À noter encore que le *mutete* s'utilise dans plusieurs préparations médicamenteuses aussi bien pour les enfants que pour les adultes ([1]). Le comportement du père quand il prépare le *kapuri* pour son fils met en relief la conjonction du remède et de la nuit, puisqu'il se destine précisément à supprimer les pleurs de l'enfant pendant la nuit. Pour cela le père attend le coucher du soleil (obscurité naturelle) renforcée par la nuit de ses propres yeux (obscurité culturelle). Dans ces conditions le remède ne peut qu'être efficace pour soigner les maux nocturnes de l'enfant. L'informateur Mwasefu, un des narrateurs de ces coutumes, a pu encore ajouter que l'homme monte nu à l'arbre *mutete* parce qu'ainsi personne ne l'identifie, personne ne sait qui il est et d'un autre côté, ferme les yeux parce que lui non plus ne sait pas d'où vient le mal qui incommode l'enfant pendant la nuit. L'obscurité exprime métaphoriquement la non-identification de la maladie qu'à son tour la non identification de l'individu semble renforcer.

On prépare aussi le *kapuri* pour empêcher qu'un enfant nouveau-né ne soit atteint par ce qu'on appelle le mal de *zombo*. Il s'agit d'un mal terrible que l'informateur Mwacimbau explique en ces termes: «Une femme a donné le jour à un bébé; les autres femmes viennent la féliciter et veulent voir l'enfant; si l'une d'elles a eu des relations sexuelles et prend l'enfant dans ses bras le bébé sera aussitôt atteint du mal de *zombo* qui se manifeste par des symptomes variés de maladie rapidement mortelle. Pour cela le père diligent prend soin de protéger immédiatement le nouveau-né en lui mettant au cou, au bras ou à une jambe, ou à la ceinture, le petit *kapuri* avec les ingrédients qui neutralisent le *zombo*».

([1]) Voir pp. 380-383, quelques applications de cette plante.

Le même mal de *zombo* peut atteindre la femme enceinte quand le mari s'approche d'elle après avoir eu des relations avec une autre femme. À ce propos le même informateur rapporte le cas d'une femme enceinte qui tomba malade et vint à perdre l'enfant à cause du mari qui osa s'asseoir dans le lit au retour d'un voyage pendant lequel il rencontra une amante.

Le mal de *zombo* est lié aux relations sexuelles en général, mais ce qui le définit le plus justement sont les relations sexuelles interdites, puisque ce sont celles-ci qui provoquent le mal de *zombo* le plus terrible. C'est le cas rapporté oralement par le biologiste Luna de Carvalho, chercheur de longue date, dans le nord-est de l'Angola: un homme venant du Zaïre visite un neveu dans les alentours de Dundo; content de recevoir son oncle (frère de sa mère) à la maison, il s'empresse de lui présenter la femme avec laquelle il vient de se marier. Après quelques minutes de conversation, l'oncle découvre que la femme que son neveu a choisi pour compagne est en réalité sa soeur à lui. Le pauvre homme écrasé par l'horreur d'avoir transgressé l'interdiction d'inceste, ayant épousé la soeur de sa propre mère, se sent atteint de *zombo* et met fin à ses jours en se pendant.

Le *zombo* n'est pas toujours aussi violent; il peut y avoir des contacts inconvenants qui se manifestent par des maladies, mais qui ne sont pas forcément fatales. De tels contacts peuvent même se traduire par de simples malaises de peau, comme par exemple, des douleurs dans les joues. C'est surtout ces mauvais contacts que le *kapuri* sert à neutraliser avec des ingrédients efficaces; c'est le cas de *kapuri* prescrit par Sakungu pour une femme enceinte qui se sentait incommodée et pour qui son mari consulta le devin: «qu'elle prenne un peu de terre battue par un crapaud et un peu de terre du *mungonge* (1); qu'elle mette tout dans le *kapuri* et le pende au cou» (2). Les Cokwe considèrent le crapaud comme l'animal le plus résistant à toute espèce de contact dangereux vu que sa peau est dure et rugueuse; d'un autre côté le champ du *mungonge* est un terrain particulièrement défendu précisément pour son grand pouvoir de contact.

Malgré tout ce contexte significatif basé sur le contact physique et avec un relief particulier pour le contact de type sexuel, le *kaphele toto* dans le panier divinatoire est le symbole par excellence de la rancoeur cachée, la rancoeur qui ne se manifeste pas mais qui fonctionne comme une menace permanente. C'est dans ce sens que se dirigent la plus grande partie des interprétations données à ce sujet. Riasendala expliquait à un jeune client pour qui il

---

(1) «Terre du *mungonge*» signifie terre retirée du local où s'est déroulé un rituel *mungonge*; ce local reste interdit aux femmes.

(2) Voir information dans le même sens, recueillie par E. Santos, 1962, p. 162.

faisait la divination au moment de notre première visite, quand le *toto* apparut en avant: «Il y a quelqu'un qui vous veut du mal; vous lui devez quelque chose, payez vite votre dû, car cette personne a le *toto*».

Ceci fut aussi l'explication d'une haine secrète envers une femme en faveur de qui le mari demanda l'intervention de Mwafima. C'est là le sens habituel du *kaphele toto,* cependant que beaucoup d'auteurs donnent au *kapuri* (récipient avec des remèdes) le sens du *kaphele* qui est en réalité le même fruit globuleux mais vide.

Cette confusion est constante et se comprend facilement parce qu'il est fréquent que le devin apporte avec lui son propre *kapuri* de protection, que dans ce cas on appelle le *yitumbo ya tahi* (remède du devin) qui a pour but, non tant de préserver des mauvais contacts, mais principalement de «faire vomir immédiatement toute nourriture suspecte offerte au cours de ses déplacements» (1). Il s'agit donc d'un récipient de protection personnel du devin contre la sorcellerie par excellence qui est celle qui se réalisé à travers l'aliment.

Selon M. L. Bastin, le sens du *kaphele* serait de même teneur: «Le fruit *kapuli* signifie que le malade a mangé quelque chose de mauvais. Pour qu'il guérisse il faut lui donner un vomitif» (2).

Celui-ci peut en effet être une des multiples formes de concrétisation de la sorcellerie, mais d'accord avec les diférents informateurs, le symbole *toto* vise plus proprement la cause du mal que l'effet ou la façon de l'éviter. On comprend de la même façon, l'interprétation donnée par Baumann, qui décrit le *kapuri* amulette, encore qu'il se réfère aux pièces de divination. Et encore, selon ce même auteur, le but de ces fruits quand ils sont pendus à l'entrée de la maison serait du même type que celui du *kapuri* comme pendentif au cou des enfants, variant seulement de contenu magique selon les fins (3). Cette dernière application rapportée par Baumann, je n'ai pas pu l'observer parce qu'elle est devenue inusitée.

2.4.9 — **Ipafola,** la force de l'innocent

Babosa: *muphafu,* s. (2):

1. Árvore de grande porte, de fruto *(luphafu)* comestível.
2. Resina cheirosa daquela árvore que é tida por um dos mais eficazes e célebres medicamentos da farmacopeia africana *(unji).*

Mubafu, Cannarium schweinfurthii Engl. (a).

---

(1) Bastin, 1961, p. 46.
(2) Idem.
(3) Baumann, 1935, p. 182.
(a) Agron. Angol., 1962, 15, p. 16.

Mufabo, Cannarium edule Hook f. (b).
Muphabu (Cokwe), Cannarium schweinfurthii Engl. (c).

Ipafola ou *ipafula* est dans le *ngombo* la semence d'un grand arbre du *mushitu* (galerie forestière). Il s'agit d'une des plus grandes plantes qui se développent près des cours d'eau, avec un tronc qui atteint un grand diamètre, ce qui permet de s'en servir pour la fabrication du grand tambour trapézoïdal *(cinguvu)*. Le fruit est comestible et la semence (Photos 444;447-a) présente une résistance remarquable. L'écorce de cette plante est un des éléments qui, réduits en poudre, entrent souvent dans la confection du *kapuri* ([1]) pour l'usage des enfants puisque les Cokwe considèrent que cette poudre mélangée avec d'autres ingrédients possède la vertu de fortifier les enfants quand ils la sucent dans le *kapuri*.

La plante sécrète une substance semblable à la résine nommée *phafu*, avec une odeur caractéristique, et que beaucoup utilisent pour faire du feu ou pour faire des torches (le feu qui dans le *mungonge* traverse le ciel est un peu de cette résine enflammée au bout d'un bâton); avec la résine de *muphafu,* les Cokwe savent aussi préparer une solution médicamenteuse qu'ils utilisent comme vermifuge; comme variante de cette application, certains mangent de petits fragments de plante et ainsi éliminent les vers intestinaux; d'autres font des fumigations et affirment que les résultats sont également positifs.

Dans le champ divinatoire, le noyau sémantique paraît être lié précisément au facteur résistance de la semence; un tel aspect paraît renforcé par la consistance de la plante même et par l'application de ses produits, nommément ceux qui présentent des aspects curatifs.

Le devin rencontre dans cette semence, quand elle se met en évidence dans le panier divinatoire, l'explication de la résistance de son consultant contre un sorcier supposé qui voudrait le faire disparaître; s'il n'y arrive pas, c'est parce qu'il (le consultant) est innocent et que l'ennemi est coupable; l'*ipafola* montre cela même et donne au consultant la certitude que le sorcier ne pourra rien faire contre lui.

L'aspect particulièrement dur de cette semence justifie également son utilisation comme élément fondamental de certains types d'exorcisme. L'un d'eux est rapporté par L. Tucker quand elle cite une plante à la semence particulièrement dure (sans aucun doute la même *ipafola*); le but d'un tel exorcisme serait de faciliter l'accouchement d'une femme au moyen de l'extraction, après des massages intensifs, d'une semence supposée dure, considérée comme la cause des difficultés de l'accouchement: «*Olusieta*: a vegetable pod.

(b) Ficalho, 1947, p. 110.
(c) Agron. Angol. 1953, p. 57.
([1]) Voir p. 365.

This means that the patient being divined for is a woman who cannot give birth because there is an *olusieta* rolling round and round her abdomen. This illness is cured at a place where paths cross, and requires long and expensive massage treatment which results in the doctor extracting a seed or a nut from the part of the body he has been massaging» (1).

Une autre modalité d'exorcisme est attribuée au pouvoir de la fumée de *muphafu*; non seulement elle élimine les vers intestinaux, explique Sakungu, mais peut même éloigner certains esprits ou *mahamba* qui viennent incommoder les vivants en causant des maladies. Ainsi ce devin propose à son consultant de se soumettre à une fumigation spéciale au moyen de laquelle la maladie disparaîtra; aux approches d'un carrefour et dans le chemin qui mène au village, le *mbuki* doit préparer un feu avec des fragments de *muphafu*; le malade s'approche et se laisse envahir par le nuage de fumée; en même temps, le guérisseur interpelle la *hamba* qui s'écarte, mécontente, avec la fumée et emporte avec elle la maladie.

Traduisant la même réalité en termes de force, le vieux Riasendala exprime un optimisme comique quand il conclut sa philosophie du *muphafu*... «L'homme qui n'est pas coupable, a plus de force que le sorcier bien que celui-ci ait des remèdes très puissants. Et aussi la semence, qui est petite, peut durer plus longtemps que l'arbre, et le tambour (*cinguvu*) qui est fait de *muphafu* dure plus que l'arbre parce que le tambour marque le temps mais il est plus fort que lui».

Ainsi l'optimisme fondamental qu'exprime l'*ipafola* se baserait sur l'idée d'une justice qui finit par s'imposer; la résistance de la semence et la résistance du tambour symboliseraient cette même force inhérente à la situation de celui qui n'a commis aucun crime:

justice > sorcellerie
semence > plante
tambour > temps

2.4.10 — **Luhandu,** les exigences du partage

Barbosa: *luhandu,* s. (7): espécie de vagem da árvore *muhandu,* a qual se abre *(-handuka)* largando a semente.

muhasu (Lucazi), *mushaswa* (Lovale), *kataubwangu* (Lunda), Schrebera trichoclada (a).

muhasu (Cokwe), Schrebera affinis Lingelah (b).

---

(1) Tucker, 1940, p. 188.
(a) Gilges, 1955, p. 31.
(b) Santos, 1960, p. 213.

Commençant par la référence que Baumann fait à ce *kaphele,* on se voit obligé de reconnaître que cet auteur le confondait, en ce qui concerne le panier des Lwimbi, avec un autre fruit, car il présente le dessin de *luhandu* et l'appelle *miaúa,* alors que dans la description du panier divinatoire des Cokwe, le même *kaphele* est correctement désigné par *luhandu* et décrit comme «eine halbierte Frucht» (1).

Il s'agit en effet du fruit de l'arbre *muhasu* qui en séchant se divise spontanément en deux parties égales (Fig. 88); le *kaphele* est précisément constitué par une de ces moitiés du fruit, rarement par le fruit complet; dans certains cas on peut voir les deux moitiés mais séparées (Photo 445).

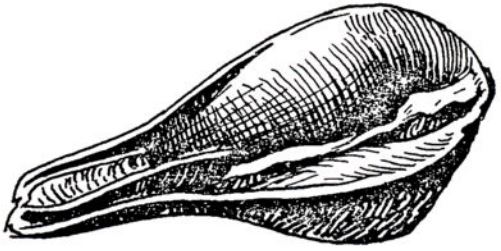


Fig. 88 — *Luhandu:* AM. 005 (60)

Les Cokwe semblent avoir lié les aspects fondamentaux de la signification de ce *kaphele* au fait que le fruit se fend de lui-même, finissant par se diviser en moitiés rigoureusement égales. Ceci paraît être le «trait pertinent» qui aurait polarisé un grand nombre de questions et plus précisément l'attitude du groupe devant les jumeaux et tout un ensemble de normes en relation avec la juste répartition des biens à l'intérieur du groupe ou de la section clanique. Les réponses des devins insistent sur la fonction de *luhandu* auprès de qui a beaucoup et auprès de qui a peu. La disparité scandaleuse des avoirs à l'intérieur d'une section du clan est condamnée avec véhémence et pour cela ne peut pas se prolonger trop longtemps sans que des tensions parfois violentes se manifestent. L'individu qui accumule des biens et ne les répartit pas entre les membres de son groupe est regardé avec la même indignation qu'un voleur. La tradition impose la répartition selon des normes méticuleuses de prestations, et ceci qu'il s'agisse d'une pièce de chasse, de biens, ou d'argent gagné dans une activité comme c'est le cas des salariés. L'homme qui ne répartit pas confond dans ses avoirs ce qui est à lui (la partie à laquelle il a droit) et

(1) Voir Baumann, 1935, pp. 167-170; 171-172.

ce qui n'est pas à lui (la partie qu'il doit donner aux autres) et pour cela, il se comporte exactement comme un voleur, que les Cokwe définissent comme «celui qui mélange les avoirs».

Quand une de ces situations (ressentie comme une profonde injustice) se prolonge, les personnes qui se sentent lésées commencent à ourdir une vengeance par voie de sorcellerie, visant à atteindre celui ou ceux qui cédèrent à la tentation d'accumuler (1). Les Cokwe entendent que l'accès de tous aux biens acquis par un membre du groupe ou de la famille étendue est une loi, tout en acceptant qu'il y ait des normes régulatrices des prestations auxquelles chacun aura droit.

En ce qui concerne les jumeaux, justement, il est de rigueur que l'égalité soit portée à l'extrême même dans les détails insignifiants. Ceci est un autre pôle important dans le champ sémantique de ce *kaphele*. En effet la moitié du *luhandu* dans le panier divinatoire indique très souvent qu'il faut donner un traitement rigoureusement égal aux jumeaux et que les dangers qui pourraient résulter de l'infraction à ce tabou sont très graves. Le jour même de la naissance des jumeaux, le père cokwe cherche deux moitiés de ce fruit sec qu'il enfilera dans un cordon pour accrocher à la ceinture de la mère ou comme pendentif au cou. Ce geste du mari est une exigence d'attention de la part de la femme pour traiter les jumeaux dans les normes qui leur sont propres; d'un autre côté elle assume ce compromis devant tout le village, qui d'ailleurs se montrera solidaire avec elle dans ce comportement. De cette façon tous ceux qui offriront quelque chose aux jumeaux auront à le présenter en deux parties rigoureusement égales, que ce soit un cadeau en objets, argent ou autres choses. En plus de cela, un tel cadeau ne peut jamais être rejeté.

Si quelqu'un, en distribuant des biens, fait des distinctions plus qu'il n'est permis par la coutume, et consulte par la suite le devin au sujet de l'ambiance hostile qui l'entoure, celui-ci profite normalement de l'apparition du *kaphele luhandu* pour écarter son client du groupe, lui conseillant de prendre de lui-même l'initiative d'abandonner le village; en fait le client qui cherche le *tahi* dans ces circonstances sait déjà qu'il n'a pas d'autre alternative sinon celle de partager avec les siens les biens qu'il a accumulés abusivement ou de s'éloigner du groupe avant qu'il ne soit trop tard.

Ceci est un des problèmes fréquemment observés parmi les travailleurs salariés qui, recevant un salaire mensuel, deviennent facilement «riches» vis-à-vis du groupe familial et en particulier aux yeux des oncles maternels. Quand cela arrive un procès de sorcellerie est imminent. Parmi les nombreuses causes de l'extraordinaire mobilité qui caractérise les Cokwe, celle-ci en est une, et non l'une des moins importantes.

---

(1) Voir à ce propos le comportement des Ovimbundu dans Edwards, 1962, p. 10.

A. Hauenstein a observé ce même *kaphele* dans le panier divinatoire des Cokwe émigrés au centre de l'Angola, signifiant des tensions ou difficultés entre groupes familiaux à cause des «liens» que les ancêtres condamnent ([1]). La question semble être précisément la même, encore que présentant une perspective différente. Comme l'explique le vieux Sakungu, à chaque fois qu'un jeune se marie et oublie ses parents, tout ce qu'il gagne est pour lui, sa femme et ses enfants; c'est justement cela que les ancêtres condamnent parce que l'homme ne peut pas oublier son groupe pour se joindre à ceux de sa femme; ce n'est pas le mariage qui est en cause mais un nouveau type de rapports rendu possible par l'autonomie économique relative des jeunes. Contre cette évolution qui paraît inévitable, la résistance de la société matrilinéaire se soulève, s'opposant de toutes ses forces à la rupture des traditions normatives séculières.

L'offense aux ancêtres doit également être neutralisée par un rite qui à son tour renforce, au niveau rituel, la valeur métaphorique des deux moitiés du *luhandu:* «... que le client fasse, dans un carrefour, deux petits cercles avec du bois de *mwehe* (le même utilisé dans la *mwima* de la *mukanda)* et jette à l'intérieur de chaque cercle des poudres de manioc» ([2]).

De l'ensemble de ces explications il semble découler que la division exacte en deux du fruit *muhasu* sert de point de départ au devin pour revendiquer toute une série de pratiques traditionnelles relatives à la distribution des biens; d'un autre côté on peut vérifier que la rigueur du «jumelage» inspire le comportement du devin envers le client, qui à son tour est conduit à ritualiser le traitement donné aux jumeaux. Si la stimulation n'est pas suffisante, il sera inévitablement rejeté du groupe.

2.4.11 — **Citunda wa cingaji** (la maladie de l'esclave)

Barbosa: *tchitunda,* s. ([3]), pessoa, coisa ou animal que sobressai em altura; qualidade de sobressair, de ser muito alto, proeminência física.

Il s'agit de la semence du fruit de palmier Elaeis guineensis Jacq, vulgairement appelée «dendém» qui apparaît dans beaucoup de paniers divinatoires et est fréquemment confondue avec *mwaka,* un autre fruit que nous étudierons ensuite. Le nom vulgaire de cette semence est *mukeshi wa cingaji* (noyau de palmier) (Photos 447-d;448).

([1]) Hauenstein, 1961, pp. 153-154.
([2]) Santos, 1962, p. 173.

Les fruits de palmier sont très recherchés pour la fabrication de l'huile. La façon traditionnelle de préparer l'huile est très simple et les Cokwe l'utilisent encore aujourd'hui; ils mettent une certaine quantité de ces fruits dans une espèce de filet de corde, jonc ou roseau, qui se termine par deux bâtons (un de chaque côté); deux personnes placées face à face, faisant tourner chacune le bâton de leur côté, vers la droite, soumettent les dits fruits à une force croissante qui les dénoyaute.

Il s'agit évidemment d'un traitement du fruit féminin.

Des fruits masculins, on fabriquait autrefois le sel, chez certaines ethnies de l'Afrique Centrale, les réduisant d'abord en cendre, qu'on bouillait, faisant ensuite évaporer l'eau. Cette coutume rapportée par De Plaen (1) semble n'avoir jamais été adoptée par les Cokwe, puisque ceux-ci connaissaient d'autres plantes à partir desquelles on faisait du sel (2).

La récolte du vin de palme à partir d'un autre type de palmier — le Raphia — est également pratiquée dans la région, surtout chez les Kongo (Tukongo) du nord-est (Tukongo du Kanzar); pour cela ils montent au moyen d'une corde au faîte de l'arbre, ils font une entaille profonde et mettent une calebasse dans laquelle la sève s'écoule en glissant sur des feuilles disposées en entonnoir.

Comme *kaphele* (le fruit de palmier) on peut dire que bien qu'il soit relativement fréquent, ce noyau présente une certaine polyvalence et même une grande indéfinition. Le devin Riasendala éclaircit le sens de ce *kaphele* en termes d'activité d'esclaves; selon lui la *citunda wa cingaji* exprime la maladie d'un esclave: «c'est un esclave descendant d'un groupe où un parent était *tahi*». Selon notre informateur cette maladie est une exigence pour le dit esclave de devenir devin, mais pas un *tahi* d'une technique quelconque; il doit s'initier à l'art en exerçant la même technique qu'utilisait son ancêtre. Riasendala explique de cette façon la raison pour laquelle aujourd'hui encore beaucoup de gens connaissent des modes divinatoires que ne proviennent pas des Cokwe. Il s'agit de processus venus des peuples voisins, comme les Pende, les Luba, les Lulwa et les Tukongo, ce qui correspond exactement aux groupes chez qui les Cokwe allaient se fournir en esclaves.

Cette explication du vieux Riasendala montre d'un autre côté le haut degré d'intégration de l'esclave dans le groupe où la force des circonstances le mettait; en effet accepter (ou exiger) qu'un esclave devienne *tahi* signifie que cet homme a atteint un statut supérieur dans le groupe cokwe qui l'adopta et l'assimila à tel point qu'il puisse exercer une activité avec un grand pouvoir d'intervention selon les normes traditionnelles, bénéficiant alors d'un statu particulier.

---

(1) De Plaen, 1961, p. 81.

(2) Les Cokwe utilisaient, par le même procédé, une graminée.

Diverses autres interprétations données par des devins différents se situent dans le même contexte, comme ceux qui expliquent l'apparition de ce *kaphele* dans le *ngombo* comme une exigence pour préparer du vin de palme ou *maluvu* pour une fête. En effet si le devin termine son intervention en envoyant préparer du *maluvu,* ceci peut équivaloir à annoncer la fête d'initiation d'un nouveau devin.

Les informations rapportées par d'autres auteurs ne cadrent pas toujours avec cette interprétation. Celle de Delachaux est suffisamment ambiguë pour être susceptible de s'interpréter de l'une ou de l'autre manière: «... il faut s'en faire relever par le médecin, *tyimbanda*» (1); cette intervention du devin-guérisseur *(cimbanda)* peut aussi se comprendre comme le déroulement d'une cérémonie d'initiation (2). V. Turner confirme ce point de vue par l'information recueillie par lui et selon laquelle «... la manifestation de l'ombre *Kayong'u* et le rite propitiatoire du même nom sont parfois représentés par une graine de palmier *mudidi* avec laquelle est fait le vin de palme que boivent les initiés au cours des céremonies *Kayong'u*» (3).

Au contraire les sens attribués à la *citunda* par E. Santos («le malade fut ensorcelé») (4) ou par Hambly («the seed of the oil palm means that a large gourd of palm oil has benn stolen») (5) paraissent s'écarter nettement du contexte antérieur et doivent s'expliquer plutôt comme des réponses conjoncturelles données par le devin ou apprehendées comme telles par les investigateurs.

2.4.12 — **Mwaka,** une longue durée

Bastin: *mwaka* (my), an, âge.
Barbosa: *mwaka,* s. (2):

1. ano, estação, tempo. O termo primariamente designa uma das duas estações: a das chuvas *(lwiza)* e a do tempo seco *(luxiho).* Só por adaptação é que se designa ano.
2. uma árvore também chamada *muthongo.*
3. um *kaphele* do *ngombo* ou cesto do adivinho: é um caroço do fruto daquela árvore *(luthongo)* e indica que o assunto da consulta é motivado por questão antiga *(mwaka)* ou que ao consulente apenas resta um ano de vida.

---

(1) Delachaux, 1946, p. 53.
(2) Sur l'habituelle liaison devin-guérisseur dans la zone linguistique R coïncidant avec le territoire angolais, voir Rodrigues de Areia, 1974 a, pp. 202-217.
(3) Turner, 1972, p. 55.
(4) Santos, 1960, p. 172.
(5) Hambly, 1934, p. 217.

muthongo, Parinari capensis Harv.,
Parinari mobola Oliv. (a)
muthongo (Cokwe), Parinari capensis Harv. (b)
mutongo (Cokwe), Parinari capensis Harv. (c)
mucha (Lovale), Parinari mobola (d)
mucha (Ndembu), Parinari mobola (e)
usia, Parinari mobola Olu (f)
mutcha (Ngangela), Parinari curatellifolia Planch ex Benth. (g)
mutongo, mucha (Lucazi, Lunda, Lovale), Parinari mobola Oliv. (h)

Mwaka est, dans le groupe des *tuphele* d'origine végétale, l'un des plus constants et de sens bien déterminé. Il s'agit du noyau d'un fruit comestible provenant d'un arbre vulgairement appelé *muthongo* (Photo 446).

Les Cokwe associent ce fruit aux temps primitifs pendant lesquels les fruits sylvestres déterminaient souvent le parcours de leurs interminables voyages avant leur établissement dans la montagne de Musumba. Selon la tradition, c'était la tâche essentielle de chaque groupe de chercher et de trouver des fruits pour assurer la subsistance; dans cette activité, un homme devait se distinguer et passer à la postérité comme *kandala* — celui qui rapportait des fruits de la brousse — lequel aurait été précisément élévé à la dignité de chef de terre ([1]) comme récompense de son extraordinaire succès dans la découverte et la cueillette des fruits qui seraient précisément les *thongo*. Les informateurs insistent sur ce détail de prestige pour ce fruit qui serait passé dans le panier divinatoire avec la désignation de *mwaka:*

mwaka	/	*muthongo*	/	*luthongo*
(symbole)		(plante)		(fruit).

(a) Watt & Beyer-Brandwijk, 1962, p. 491.
(b) Bastin, 1961, p. 252.
(c) Agron. Angol., 1953, p. 29.
(d) Gilges, 1955, p. 30.
(e) Turner, 1972, p. 53.
(f) Hauenstein, 1961, p. 151.
(g) Santos, 1967, p. 73.
(h) Palgrave, 1956, p. 375. Quelle que soit la désignation taxonomique exacte, *mwaka* (du panier) est le fruit décrit par Palgrave.

([1]) «Chef de terre» *(mwanangana)* exprime une notion juridique qui relève du droit consuétudinaire et correspond à un espace géographique, sous l'autorité d'un chef ou *soba,* par voie héréditaire. Il y a deux degrés hiérarchiques entre le *mwanangana* et le peuple, à savoir, *mwata* et *mulopwe.*

De la pulpe de ce fruit on prépare aussi une boisson que Gilges considère comme très bonne (1). La médecine traditionnelle se sert également de la plante *muthongo* à des fins diverses.

Malgré les différents noms utilisés *(usia, mucha, muthongo)* selon les auteurs et les régions, la réalité est que les illustration qui accompagnent les textes, comme aussi les applications de la plante indiquent qu'il s'agit d'une seule et même plante, comme du reste il est facile de le vérifier par les références des différents auteurs:

— «*Luthongo (thongo),* fruit sylvestre du *muthongo,* ayant l'aspect d'une petite noix et la saveur d'une prune blanche» (2); et encore: «*muthongo,* sous-arbuste (Parinari capensis Harv.) produisant le fruit *thongo*» (3).

— «The durable stone of the *incha* fruit of the *mucha* tree (Parinari mobola)» (4).

— ... «noyau du fruit de l'arbre appelé *usia* (Parinari mobola Olu)» (5).

— ... «a very hard species of nut, usually the sign of a long period of time. It may also mean *ochonge* (a plot to kill)» (6).

Dans cet ensemble d'indications, il faut noter que Bastin, qui a identifié ce fruit avec le plus de précision, au point de nous informer sur son aspect et sa saveur, doit avoir été induite en erreur quant à la plante qui le produit, puisqu'elle la classe dans les sous-arbustes; en fait il s'agit d'un arbre, à moins qu'il n'existe une certaine variété arbustive que nous n'ayons pas observé, ce qui est peu probable. Tous les exemplairse que nous avons observés étaient des arbres de haute taille. Le nom scientifique de cette plante prête aussi à discussion; normalement il s'agit de Parinari capensis Harv., bien qu'au même nom cokwe *(muthongo)* correspondent les deux espèces mentionnées par les botanistes, à savoir: Parinari capensis et Parinari mobola.

Exposant la signification de ce *kaphele,* les devins insistent tous sur un élément commun: *mwaka* signifie une longue durée, ce qui concorde également avec l'ensemble des observations rapportées par les divers auteurs qui détectèrent cet objet, et s'accorde particulièrement avec ce qu'on trouve chez les Ndembu: «It stands for a case... that took place a long time ago» (7).

Cependant quand on cherche à interpréter la base empirique de cette signification, certains mettent l'accent sur la durée du fruit extraordinairement résistant, et pour cela de même capable de rester des années dans la terre

---

(1) Gilges, 1955, p. 19.
(2) Bastin, 1961, p. 247.
(3) Bastin, 1961, p. 252.
(4) Turner, 1961, p. 151.
(5) Hauenstein, 1961, p. 151.
(6) Tucker, 1940, p. 196.
(7) Turner, 1961 p. 68.

avant de germer; d'autres cependant, se réfèrent au long espace de temps qui s'écoule entre la floraison et le mûrissement du fruit. C'est du moins le point de vue de Sakungu qui explique en ces termes la valeur de ce *kaphele:* «Quand le sorcier jette un sort à quelqu'un, il marque aussitôt le temps qui lui reste avant de mourir; ça met quelquefois longtemps; le *luthongo* met aussi du temps à mûrir; la plante fleurit à une saison et ce n'est que dans le «cacimbo» suivant (saison sèche, qui va de mai à août) que le fruit devient mûr» (1).

Selon Muchona, informateur de Turner, ce serait d'abord la longue période qui précède la chute des fruits de l'arbre, qui expliquerait la signification de ce symbole: «a *mucha* tree takes four or five months to produce ripe fruits, but the stones of these fruits take two or three years to decay» (2).

Il y aurait aussi une relation analogique entre le long processus de maturation et l'action également lente de la sorcellerie. Hamumona explique aussi l'action de la sorcellerie comme un mal qui agit lentement mais sans jamais s'arrêter; sur ce point tous les devins sont d'accord; même quand le sorcier recourt à la fameuse arme du sortilège *(uta wa mbomba)* (3), la personne atteinte ne mourra pas immédiatement mais commencera simplement à en sentir les effets.

La lente progression du mal est expliquée en termes vagues qui expriment toujours que la vie se consume petit à petit, va en diminuant, sans qu'on s'en aperçoive; aussi l'explication obtenue par Turner ne peut pas être confirmée.

En effet, selon l'informateur de Turner, il s'agirait d'une augmentation progressive de la dose maléfique introduite par le sorcier dans le corps de sa victime: «For a sorcerer, in order to escape detection, sometimes puts a small amount of medicine on one part of his victim's body, then a little more, then more, until he has killed him in gradual stages» (4).

Pour la majorité des spécialistes cokwe, cette référence à la lenteur de l'action de la sorcellerie n'est pas acceptée; pour eux, le «s'éteindre» progressif d'une vie paraît se relier d'abord au phénomène de rejet social, et nous avons vérifié souvent que les jeunes se plaignaient d'être ensorcelés simplement par le fait que les «aînés» ne leur dispensaient pas les attentions d'autrefois ou étaient mécontents de certaines manières d'agir.

---

(1) Il y a deux saisons dans l'année dans le nord-est d'Angola: une, longue *(lwiza)* celle des pluies et une autre courte *(lushiho)* celle du «cacimbo» (fraîche) qui va de la mi-mai à la mi-août. L'autre occupe le reste de l'année avec cependant des variations dans les précipitations.

(2) Turner, 1961, p. 68.

(3) Voir p. 252.

(4) Turner, 1961, p. 68.

Dans les multiples applications que le *tahi* peut faire de ce *kaphele,* un noyau significatif constant se vérifie, à savoir l'idée d'une longue durée; les principales applications observées sont les suivantes:

— longue durée d'un problème familial (mésentente) qui traîne;

— maladie qui persiste depuis longtemps malgré de nombreuses tentatives pour la dominer;

— mal de sorcellerie qui depuis longtemps et progressivement «mange la vie» de la victime;

— annonce d'une issue fatale, mort prochaine, par sorcellerie ou maladie, en prenant ce symbole comme mesure du temps (mois, années, saisons);

— un temps trop long avant qu'on ne se soit décidé à consulter le devin pour un problème qui l'exigeait (concernant le culte des ancêtres ou la maladie) (1). Une de ces indications constitue un avertissement particulièrement grave pour la famille du malade et dans le cas d'une issue fatale, la faute peut lui en être imputée officiellement par le devin, entraînant l'obligation de prestations particulières. C'est dans ces circonstances que *mwaka* devient le symbole de l'intrigue que Tucker désigne par «a plot to kill» (2). En effet les intérêts divergents, et souvent antagoniques qui entourent la vie concrète d'une personne, constituent la toile de fond la plus favorable pour monter l'intrigue compliquée de la sorcellerie; celle-ci devient viable chaque fois qu'à l'occasion d'un problème grave, le sorcier peut tirer parti de l'indécision du groupe familial. Dans ce contexte il semble qu'on peut englober l'explication particulière fournie par Hamumona: «une personne fait du mal à une autre; celle-ci garde, n'oublie pas, et longtemps après, se venge».

Au delà de l'usage de ce fruit comme *kaphele* dans le panier divinatoire, la plante qui le produit — *muthongo* — est connue de tous les spécialistes pour ses différents usages dans la vie courante; le fruit est comestible, la sève de la plante était considérée, selon ce que rapporte Palgrave, comme dotée d'une vertue particulièrement efficace contre la surdité: «When treating an ear which is discharging the 'doctor' uses drops which he prepares by soaking the roots in cold water for one hour. A little of this liquid is poured into the ear from a spoon or a cupped leaf four times a day about two weeks, by which time a cure is expected» (3).

---

(1) Voir également E. Santos: «Le *tahi* conseille au consultant de réaliser ses *mahamba* ordinaires. Il y a déjà longtemps qu'il ne s'yntéresse plus et c'est ça la cause de son malheur» (E. Santos, 1960, p. 167). Egalement Hauenstein: «En rapport avec la figurine d'un ancêtre, *miaka* est une indication que les vivants l'ont négligée depuis un certain nombre d'années» (1961, p. 151).

(2) Tucker, 1940, p. 196.

(3) Palgrave, 1956, p. 375.

Les Cokwe ne recourent actuellement à cette pratique que très rarement, mais quelques-uns préparent encore des inhalations de racine de *muthongo* pour soigner les cataractes, fait que Palgrave note également chez les Lovale.

D'après l'analyse des interprétations de ce *kaphele,* il semble qu'on peut affirmer que même quand le noyau significatif ou «trait pertinent» se présente de façon nette, cela ne veut pas dire pour autant que la gamme des significations cesse d'être multiple et toujours en voie d'augmentation. L'usage d'un objet dans la vie réelle élargit pour ainsi dire les significations possibles de cet objet devenu symbole; il s'ensuit que l'analyse devient d'autant plus riche qu'elle s'insère dans les applications réelles; de toute façon il est évident que l'analyse de ces symboles, de par le dynamisme même du système, ne sera jamais exhaustive, ce qui ne veut cependant pas dire qu'elle est arbitraire.

Dans le cas particulier du *kaphele mwaka* nous pourrions synthétiser les variantes de signification à côté des multiples applications, dans un double schéma de ce type:

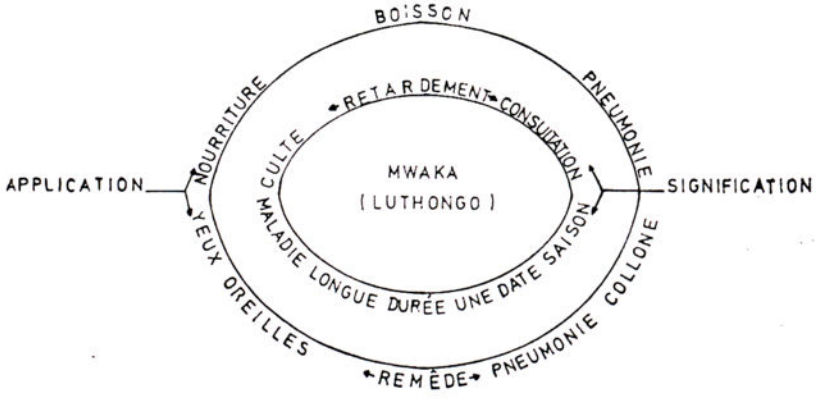


Schéma 16

2.4.13 — Yúnji (mutete), l'arbre des ancêtres

Bastin: *mu-tete* (mi), arbre (Swartzia madagascariensis Desv.).
Barbosa: *mutete,* s. ([2]) termo luena. Veja-se *tchise.*

tchise, s. ([3]), «erva anual, arbustiva, atingindo 1 m.; folhas também aproveitadas na alimentação» (Hibiscus Sabdariffa).
mutete (Lovale), Swartzia madagascariensis (a)

(a) Gilges, 1955, p. 31.

mutete, Swarzia madagascariensis Desv. (b)
mutete, Pterocarpus erinaceus Poir. (c)
mutete (Cokwe), Swartzia madagascariensis Desv. (d)
ngandja (Ovimbundu)
kapuipe (Ngangela, Cokwe)
kapwipwi (Lunda)

La plante vulgairement appelée *mutete* qu'on ne peut confondre avec nulle autre de par la couleur rouge-brun de son bois et la dureté particulière qui la caractérise, apparaît parfois représentée dans le panier divinatoire par son fruit qui est une gousse (Photo 447-c). Si la majorité des devins attribuent à ce fruit des fonctions purement curatives, il est aussi considéré par d'autres en tant que symbole de divination, comme n'importe quel autre *kaphele.*

Le fruit de *mutete* constitue donc un des éléments-frontière variés de cette technique de divination; il est donc important d'exposer l'interprétation donnée par ceux qui le considèrent comme un *kaphele,* aussi bien que les usages auxquels il se trouve lié dans la médecine traditionnelle.

Plante fondamentale dans diverses pratiques liées au culte des ancêtres, c'est avec ses feuilles que le devin purifie mensuellement le panier et les *tuphele* pour que ceux-ci reprennent de la vigueur avec l'apparition de la nouvelle lune.

La plante *mutete* représente en même temps soit les ancêtres soit les *mahamba* qui représentent eux-mêmes ceux-ci. C'est ce qui résulte de cette explication de Hamumona: «Quand nous avons un problème, nous allons près de l'arbre *mutete;* c'est là que résident les ancêtres; cette plante est la *hamba* des ancêtres; c'est pour ça que nous nous approchons du *mutete,* pour prier les ancêtres; ainsi, une personne qui est malade dira: «je n'ai pas volé ni parlé contre les miens, j'ai payé ce que je devais... Comment puis-je être malade»? Ou encore: «J'ai été plusieurs fois en brousse et je n'ai aucun animal; mais cette brousse est de mon *khaka* (1) qui découvrit cette terre; comment est-il possible que je ne chasse rien»?

Ce genre de plaintes très fréquemment adressées aux ancêtres peuvent se faire soit près d'un arbre *mutete* soit devant une statue faite de ce même arbre. Il est possible que ces deux formes de culte aient subsisté indépendam-

---

(b) Cavaco, 1959, pp. 65-66; Palgrave, 1956, p. 122. La plante en question correspond à celle dessinée à la p. 125.

(c) Ficalho, 1947, p. 144.

(d) Agron. Angol., 1953, 7, p. 76.

(1) *Khaka* signifie autant la grand-mère que le frère de la grand-mère, soit le grand-oncle; dans ce cas il s'agit normalement d'un chef de terre qui est toujours un homme.

ment l'une de l'autre, mais on accepte parfaitement qu'à partir d'un certain moment, l'arbre vénéré soit devenue une statue, d'abord si fruste qu'elle aurait très peu différé d'un simple tronc d'arbre. Cette hypothèse avancée par Fourche et approfondie par Redinha paraît bien fondée devant la quantité de preuves encore observables dans certains cas dans les villages cokwe où l'on voit de nombreux *mahamba* qui sont de simples troncs dans lesquels la figure humaine n'a même pas été dessinée (Photo 449) (1).

À noter l'attention particulière accordée par le devin Sakungu aux feuilles de *mutete* gardées à l'intérieur d'une corne de chèvre qu'il portait attachée dans le bord intérieur du *ngombo* pour «donner du poids au panier», selon ses mots, voulant simplement dire que de telles feuilles valorisent l'acte divinatoire, en facilitant la présence de l'esprit *Ngombo*.

Mais d'un autre côté, le *mutete* peut aussi être présent dans le *ngombo* sous la forme d'un *kaphele* manufacturé, celui-ci assez rare, du nom de *yúnji*. Il s'agit d'un minuscule cylindre de bois fait d'un bâtonnet de *mutete* dont on a retiré le coeur qui est dur et foncé; la signification de cet objet (dans ce cas toujours *kaphele*) serait de rappeler au client la nécessité de renouer le contact avec sa famille (c'est-à-dire sa section clanique) géographiquement distante. Riasendala s'explique en ces termes: «*yúnji* est la parenté; à un certain moment les personnes sont nombreuses; elles ont besoin d'émigrer d'ici (Lóvwa); certaines vont au Congo (Zaïre) d'autres vont au Kanzar, d'autres vont peut-être du côté de Saurimo. Passé un certain temps, le chasseur sort et en même temps qu'il va chasser, cherche à savoir si quelqu'un de sa parenté est déjà mort».

C'est aussi dans ce contexte que l'on doit situer l'explication laconique de Sakungu quand il dit simplement: «*Yúnji* est le *kalamba kuku*» (ancêtre) (2).

On voit donc que le fragment de *mutete* quand il est manufacturé, devient une référence explicite, dans le panier divinatoire, à un ancêtre éminent, normalement le fondateur d'une section du clan qui s'est dispersée par la suite.

Avec ce même nom *yúnji*, Santos décrit: «un petit cylindre de bois, de 3 cms de long, perforé dans le sens longitudinal avec diverses coupes qui soit le pénètrent jusqu'à la moelle, soit restent seulement à la superficie» (3). Il s'agit certainement du même *kaphele*. Le traitement prescrit par le *tahi* suite à la manifestation de ce *kaphele* serait une purification par fumigation, préparée

---

(1) Voir J. Redinha, 1964 et Fourche-Morlighen, 1937.
(2) Voir la figurine anthropomorphe *kalamba kuku*, p. 185.
(3) Santos, 1961, p. 161.

avec des feuilles de *mutete* et *mukhumbi* (autre plante très liée au culte des ancêtres) ([1]); ce traitement rituel nous ramène à la purification par le rite *kulikosa* ([2]) qui se prépare également avec des feuilles de *mutete*.

Kaphele ou non, la présence de cette plante *mutete* dans le *ngombo*, même quand elle se limite à quelques feuilles cachées dans une corne et en petit nombre, semble inséparable du culte des ancêtres.

Dans la pratique, les Cokwe utilisent un bâton dur (coeur de cette plante) pour obtenir des objets résistants, comme par exemple la crosse du fusil, le pilon pour le manioc et les statues qui doivent durer longtemps. Comme symbole, il semble expliquer les aspects divers de la vie du clan et renforcer surtout les liens de parenté.

Yúnji (mutete) { le rite *kulikosa*
force du *ngombo*
prière aux ancêtres

2.4.14 — **Kenyenge**, les yeux du sorcier

Barbosa: *mukhenyenge*, s. ([2]): um arbusto que por vezes trepa encostado a outras árvores e que dá uma semente preta e vermelha (Clerodendrum sp.).

mukenyenge (Lovale), Abrus precatorius L. (a)
mukenyenge (Lovale), Abrus precatorius L. (b)
mukeniengue (Cokwe), Clerodendrum (c)
mukanhenje (Cokwe), Abrus canescens (Welw. ex Baker) (d).

Chez les Cokwe, la plante *mukenyenge* s'utilise principalement avec deux objectifs: aphrodisiaque et symbole de la sorcellerie. Il ne s'agit pas d'un *kaphele* proprement dit mais les semences de cette plante nous apparaîssent

---

([1]) Voir p. 394.

([2]) *Kulikosa* — Rituel magico-religieux utilisé par le guérisseur, dans un contexte d'exorcisme, au cour duquel la libération (d'un malheur) est obtenue par l'effet d'une fumigation avec des plantes choisies.

(a) Gilges, 1955, p. 24.

(b) Watt & Beyer-Brandwijk, 1962, p. 535.

(c) Agron. Angol., 1953, 7, p. 63. Le Clerodendrum décrit par Palgrave (p. 428) en tant que plante de grande taille ne peut pas se confondre avec le *kenyenge* des Cokwe, plante arbustive et grimpante.

(d) Cavaco, 1959, p. 72.

souvent liées au panier divinatoire, plus particulièrement à la figurine anthropomorphe *cilowa* (1). Il s'agit de semences rouges et noires, très recherchées pour des fins diverses, pas toujours avouées, et même pour faire des colliers. Toutefois avant de nous risquer à expliquer la valeur symbolique de la semence, il convient de nous étendre un peu sur l'usage courant de la plante *mukenyenge*. Sur ce sujet, João Manuel, un spécialiste de l'usage des plantes, nous affirme que le *mukenyenge* est recherché principalement par les hommes quand ils sont «faibles»: «L'homme qui n'a pas de force (impuissance sexuelle) cherche cette plante de laquelle il extrait les feuil'es ou la racine, qu'il fait bouillir dans l'eau; il prend plusieurs fois de cette infusion et il pourra aussitôt 's'amuser' avec sa femme». Selon un autre informateur, Mwacimbau, la racine de *mukenyenge,* quand elle est sucée verte, a un haut pouvoir d'excitation sexuelle aussi bien sur l'homme que sur la femme.

Pour l'aspect symbolique, les semences de *mukenyenge* sont un élément important dans la confection de remèdes contre la sorcellerie. Les Cokwe pensent que si quelqu'un est victime de la sorcellerie et prétend se soigner en prenant un remède prescrit par le *mbuki,* il est indispensable que ce dernier ajoute à la potion préparée pour cet effet quelques semences de *lutemo* (lumière, yeux) du remède. Ces semences éclairent le chemin de l'action du remède anti-sorcellerie. Expliquant mieux son point de vue, João Manuel dit que le malade, quand il met dans la casserole quelques-unes de ces semences avec les feuilles ou racines prescrites par le guérisseur, et qui constituent le remède proprement dit, fait la même chose que le chasseur qui place les semences près de la gâchette de son fusi'. En fait la plus grande partie des armes de chasse de fabrication locale montrent quelques-unes de ces semences piquées dans une espèce de cire *(ulongo),* que les chasseurs croient être le *lutemo* (lumière) qui va les faire atteindre l'animal. C'est à la même théorie que l'on doit l'explication donnée à la présence de ces semences placées au bord interne de beaucoup de paniers divinatoires. Les devins disent qu'elles aident les *tuphele* à voir tout de suite où est le *nganga* (sorcier). C'est ainsi que Hamumona justifiait l'appellation de «yeux du sorcier», donnée à ces semences parce qu'elles reconnaissent le sorcier parmi ceux qui assistent à la session divinatoire.

La fonction du *kenyenge* dans le remède est semblable et inverse de celle que lui attribuait le *nganga,* qui utilise également les mêmes semences pour viser la victime quand il lance contre elle sa *uta wa mbomba* (fusil miniature). C'est d'ailleurs cette croyance qui fonde la connotation généralisée *ken-*

(1) Voir p. 211.

yenge — sorcellerie, bien que la pratique accepte cet élément comme médiateur double, fonctionnant soit comme médiateur du remède (guérison) soit comme médiateur de la mort (sorcellerie).

La liaison du *mukenyenge* à la sorcellerie évoque également l'usage fréquent de cette plante comme poison. Cet aspect a été beaucoup étudié par Gilges en Zambie où les fameuses semences désignées par «*lucky beans*» sont normalement interdites aux enfants en vertu de leur haut pouvoir toxique: «A though coat makes them usually indestructible and they pass through the digestive tract unchanged. If, however, these beans are take crushed, the toxic principles 'Abrin' can produce death rapidly» (1).

L'usage que le *nganga* (sorcier) fait de ces semences est selon les Cokwe, de fabriquer les yeux qui vont détecter la victime; cependant selon Gilges les semences représenteraient plutôt les oreilles de la victime dans l'image fabriquée par le sorcier: «whitch doctors who want to kill somebody make an effigy of that person and put Abrus seed in place of ears» (2).

Cette signification paraît être un «quiproquo» de Gilges, puisque non seulement elle est complètement étrangère à tous les vieux Cokwe mais encore elle paraît se situer en dehors de tout l'ample contexte culturel que ces semences couvrent.

L'usage de *mukenyenge* est aussi important comme médicament; entre autres, Gilges rapporte son application contre les maux de poitrine ou maladies des yeux, ce que les vieux Cokwe aussi confirment en partie: «A decoction of the roots is taken for chest trouble. Crushed leaves are mixed with boiling water and the steam is used to soothe inflamed eyes» (3).

À ces observations reprises par Watt (4) s'en ajoutent d'autres, à savoir qu'au Brésil on utilise encore aujourd'hui l'infusion de ces semences pour soigner les conjonctivites granuleuses, et que dans différentes ethnies d'Afrique Centrale la même semence est utilisée contre les morsures de serpent, ainsi que pour soigner les ulcères, et encore pour attaquer les vers intestinaux. Réduites en poudre, elles servent de contraceptif oral à doses réduites (200 mg à peu près) exerçant une action efficace pour une durée de treize cycles menstruels; le résultat est attribué à l'action de l'abrine, substance chimiquement connue par N-metiltriptofane; l'action toxique est due à la formation d'acide abrique, un composé chimique de formule $C_2H_{24}NO_3$ (5).

---

(1) Gilges, 1955, p. 6.
(2) Idem.
(3) Gilges, 1956, p. 6.
(4) Voir Watt & Beyer-Brandwijk, 1962.
(5) Watt & Beyer-Brandwijk, 1962, p. 353.

Bien qu'elle soit très recherchée pour ses nombreux usages, cette plante est relativement facile à trouver dans les terrains découverts de la savane, normalement accrochée au tronc d'un arbre et elle se voit facilement, malgré son apparence d'arbuste, grâce à la coloration vive des semences.

Bien qu'on note une tendance chez les informateurs à lier le signe négatif de ces semences aux couleurs (rouge est une couleur négative; le noir est au moins ambigu) ([1]), il semble légitime de retourner le problème et de nous demander dans quelle mesure les propriétés de ces semences maintenues par la tradition, et en particulier la virulence du vénin qu'elles contiennent, ne sont pas à l'origine de la signification négative qui les caractérisent. De toute façon, les Cokwe d'aujourd'hui lient les semences du *mukenyenge* en ordre primordial aux pratiques de sorcellerie, mais maintiennent l'habitude de les utiliser à d'autres fins.

2.4.15 — Ka, le fagot de remèdes

Barbosa: *ká*, s. ([4]): medicamento preparado à base de raízes cortadas em bocados e atadas, são fervidas e a água da fervura é bebida para tratamento das doenças da barriga.

La plupart des paniers divinatoires présentent parmi les *tuphele* un petit fagot de bâtonnets (Fig. 89) de nature variée, comprenant quelquefois des fragments de racines, le tout en général très bien attaché avec un lien végétal. Ce fagot s'appelle *ka* et est uniquement interprété comme *kaphele*, bien que chacun des éléments qui le constituent, pris séparément, ne le soit généralement pas.

Fig. 89 — *Ka:* AG. 519 ([19])

Dans les éléments variés qui constituent ce fagot, il faut cependant distinguer un élément toujours présent et dans certains cas le seul élément qui constitue le dit fagot. Il s'agit d'un ou de plusieurs fragments d'un bâton qui a été touché par la foudre. C'est ce que les Cokwe désignent par *mwan-*

([1]) Voir Turner, 1972.a, p. 84.

danjaji ou *kalumbu kanjaji*. Fonctionnant comme *kaphele,* ce bâton atteint par la foudre signifie que la personne pour qui on fait la consultation souffre depuis longtemps de violents maux de tête et ne sait pas à quoi attribuer cela: «Vous souffrez depuis trois mois de maux de tête. Ceci n'est pas une maladie venue par sorcellerie; vous avez cherché du bois dans la brousse et avez ramené avec le bois un bâton de *mwandanjaji* et l'avez mis au feu; la fumée de ce bâton vous est entrée par le nez; c'est ça qui vous fait mal à la tête. Maintenant vous devez chercher un des ces bâtons que la foudre a atteint, placez-le dans une calebasse avec de l'eau, lavez-vous avec cette eau tous les matins, et dans quelques jours vous n'aurez plus rien» (Mwafima).

Dans une version un peu plus détaillée donnée par le devin Riasendala, apparaîssent d'autres éléments, particulièrement importants parce qu'ils concernent la préparation du remède anti-foudre. Le malade doit chercher près du fleuve une branche à trois fourches de la plante *cithanga* (1); le bâton servira de support à une casserole contenant de l'eau et *kulya* (2) et *pemba;* à ces éléments s'ajoute encore un fragment de l'écorce de n'importe quelle plante atteinte par la foudre; à la fin on peint l'extérieur du récipient de raies rouges et blanches. Ainsi est préparée l'eau lustrale (Photo 450).

Les Cokwe attribuent les maux de tête, quand ils sont particulièrement forts, au fait que la victime ait respiré une fumée nocive provenant du coup de foudre et qui resterait adhérente au bâton atteint par la foudre, sous la forme résiduelle, inactive quand le feu ne le réactive pas. Cependant quand une personne est victime de blessure, parce qu'une maison ou un arbre ont été atteints par une décharge, il faut procéder à un traitement plus minutieux: deux ou trois oeufs sont cassés sur la tête de la victime et avalés par elle comme vomitif pour faire sortir la fumée avalée au moment de la décharge et que l'on suppose suffocante pour le coeur; les blessures externes sont à leur tour frictionnées d'abord avec un jaune d'oeuf et ensuite avec du charbon réduit en poudre obtenue également d'un arbre atteint par la foudre, et mélangé avec de l'huile de palme. L'important est de réussir à faire vomir la victime, sans quoi le mal ne la lâcherait pas; dans les cas les plus difficiles, en plus des oeufs, on lui donne à boire de l'huile de palme et l'effet semble être infaillible.

Le coup de foudre comme d'ailleurs n'importe quelle brûlure, est conçu avant tout comme la pénétration d'un corps étranger dans le système fermé qu'est le corps humain; de là le recours à l'oeuf, entité vitale, mais qui n'a pas d'ouverture et en conséquence est capable de faire sortir l'élément étranger.

---

(1) *Cithanga,* plante du *mushitu* recherchée pour faire des supports de calebasse, vu qu'on rencontre souvent cette plante avec les branches en position de trièdre posé sur sa pointe, ce qui lui valut le nom de «chaise de calebasse».

(2) Ce champignon est, comme nous l'avons vu, un symbole divinatoire.

Vomir a pour effet de séparer deux mondes qui se mélangent. Les Cokwe détestent le mélange des mondes comme ils condamnent le mélange des biens (vol); de là cette nécessité d'expulser l'élément du monde étranger (foudre) et de restituer au corps son intégrité ([1]).

Interrogé sur le critère suivi dans le choix des bâtonnets qui forment le *ka* de son *ngombo,* Hamumona expliqua: «Très souvent mes clients quand ils sont guéris des maux de tête après le traitement prescrit (lavage avec l'eau lustrale) m'apportent en reconnaissance envers le *ngombo* un peu de ce bâton avec lequel ils ont préparé de l'eau et ainsi j'ai toujours beaucoup de ces bâtons dans mon *ka.* Cependant il était bien évident que dans le petit fagot qu'Hamumona exhibait, il y avait d'autres éléments de nature très diverse; aux fragments de *mwandanjaji,* notre devin ajoutait des fragments de racines ou branches de plantes diverses qu'il révéla: *mucaca, munda, muvuma, musole; cijilangenyie, cilwe, mufu* ([2]).

Ces plantes sont des remèdes pour des maladies variées et le *tahi* lui-même, à la fin de la séance de divination, a l'habitude d'offrir au client un de ces fragments pour préparer le remède suivant le diagnostic posé. Dans certains cas aussi, le *tahi* se donne le soin de confectionner un fagot de racines ou bâtonnets, très ressemblant à celui de son *ngombo,* mais qui dans ce cas est destiné à être une amulette protectrice que les hommes portent suspendue à la ceinture et que les femmes portent à la tête, l'accrochant aux cheveux; aujourd'hui encore on rencontre des femmes avec cette amulette, à laquelle elles attribuent une valeur en rapport avec la fécondité.

2.4.16 — Lusole, ce qui ne meurt pas

Bastin: *lusolo,* nom d'un fruit.
Barbosa: lusolo, s. ([7]), fruto não comestível do arbusto *musolo* (pl. *solo*), um arbusto próprio para sebes.

Barbosa: lusole, s. ([7]), fruto comestível da árvore *musole* (pl. *sole*). *Musole* (Lovale), Vangueriopsis lanciflora (Hiern) Robyns (a).

([1]) Le concept négatif de mélange explique également le recours traditionnel à l'épreuve de l'écorce pour détecter le sorcier qui est par nature criminel parce qu'il mélange les vies de la même façon que le voleur mélange les biens. (Voir à ce propos l'analyse, dans Retel-Laurentin, du concept africain de sorcellerie et des implications structurales qui en découlent, notamment l'opposition nourriture/anti-nourriture; Retel-Laurentin, 1974, pp 139-179).

([2]) L'étude des quelques-unes de ces plantes est abordée dans les pages qui suivent.

(a) Palgrave, 1956, pp. 392-395. Le fruit du panier est celui représenté à la p. 394.

Musole (Lovale, Lucazi), *musoli* (Lunda), Vangueriopsis lanciflora (b).
Musole, Bombax reflexum Sprague (c).

Il s'agit d'un fruit d'une signification hautement positive. Peu d'auteurs l'ont détecté dans le panier divinatoire où il se confond facilement avec d'autres de forme semblable, bien que très distincts pour le sens.

Dans les études publiées à ce jour, il semble que seul Bastin y ait fait une référence explicite: «Lusolo, nom d'un fruit, pièce symbolique (*lusolo wa mwano*) signifiant à son apparition avant tout autre objet sur le bord du panier que la personne va guérir» (1).

Dans les différentes séances que nous avons observées, *lusolo* ou *lusole* signifiait que la personne pour qui on demandait l'intervention du devin, survivrait à la maladie ou simplement aurait beaucoup de vie, ce qui signifie, vivre très longtemps et dans de bonnes conditions. Cette signification est encore renforcée par l'utilisation de ce même fruit comme remède à donner aux circoncis à la fête de la *mukanda*; quand les feuilles de *musole* sont réduites en poudre, elles constituent un des éléments du «remède de vie» (2) présenté par le *nganga-mukanda* (maître de la circoncision) à ses pupilles.

Le *musole* est aussi constant comme onguent protecteur de l'enfant contre le mal de *zombo* (3); dans ce cas, réduit en poudre et mélangé avec la plante *mukoso* dans les mêmes proportions, le *musole* empêche les conséquences néfastes de tout contact inconvenant. Dans cette application, l'élément proprement défensif serait la poudre de *mukoso* dont la fonction est précisément de «ne rien laisser entrer», alors que le *musole* aurait pour fonction d'accompagner le premier pour lui rendre l'action possible. Expliquant mieux son point de vue, Mwafima précise que le *musole* pénètre dans le corps, ouvrant le chemin au *mukoso*, mais c'est celui-ci qui empêche ensuite la pénétration du mal *zombo*. C'est pour cela qu'il s'agit d'un élément qui ne manque pas dans le *kapuri* protecteur de l'enfant.

(b) Gilges, 1955, p. 32.

(c) Agron. Angol., 1953, p. 74.

(1) Bastin, 1961, p. 42; p. 247. À noter la signification basique de *mwono*, s. (2): vie, énergie, vigueur, force. (Barbosa, 1973).

(2) Le dit «remède de vie» appliqué par le *nganga-mukanda* (chef de la circoncision) aux initiés comprend un ensemble complexe d'éléments de nature animale et de nature végétale, mélangés après réduction en poudre. De ceux de nature végétale citons:

— feuilles de *cilombo,* plante qui empêche qu'un homme de mauvaise humeur entre dans le camp des circoncis;

— *kulya,* pour fortifier les novices;

— et encore des feuilles de *ushia, cisangu* et *musole.*

(3) Voir a ce propos la préparation du *kapuri,* p. 365.

Concluant une séance avec l'apparition de ce fruit, Riasendala assurait au client: «Cette personne (pour qui il achevait de deviner) est en vie, elle ne mourra pas tout de suite, bien qu'elle soit malade». Et répondant à ma question sur la vie de la plante *musole*, il dit: «C'est un arbre très grand qui vit longtemps».

On comprend la désignation recueillie par Pargrave qui dit que cette plante est classée comme «living-long» ou «never-die» à cause de la conviction généralisée que le tronc pénètre constamment dans la terre (1). Selon le même auteur, et apparemment pour les mêmes raisons, cette plante serait largement utilisée contre la parotidite par les populations du nord de la Zambie; ce traitement est ainsi décrit: «When one of the Mankoya tribe in Northern Rhodesia (Zambie) contracts numps, the patient is always isolated at once. In treating the disease the doctor uses an ointment which he prepares by mixing some of the powder collected from the branches of Vangueriopsis lanciflora with any sort of grain meal, and then adding water until a paste is formed; this is rubbed into the swelling to go down after this, and he considers it most unlikely that the treatment will have to be carried into a second day» (2).

La note dominante et hautement positive de ce *kaphele* paraît être liée au pouvoir particulier de pénétration de cette plante; elle entre dans la composition de divers remèdes pour rendre le corps perméable à l'action des éléments proprement curatifs; et d'un autre côté le remède de *musole* pénétrant profondément dans les fissures du corps, ouvre le chemin à l'entrée des remèdes préventifs (par exemple, dans les cas de *zombo*, parotidite, etc.).

2.4.17 — Autres plantes

Nous avons déjà mentionné que la colonisation, en poursuivant les devins et en tolérant les guérisseurs, amena les premiers à assumer également les fonctions des seconds; de là résulta une certaine confusion dans le *ngombo* qui commença à contenir des échantillons de plantes médicinales destinées aux pratiques de cure mais non à être des pièces divinatoires. Eventuellement, l'une ou l'autre sera entrée peu à peu dans le système mais la distinction nette *kaphele*/non *kaphele* que les devins maintiennent pour la grande majorité de ces fragments végétaux montre qu'ils sont destinés à s'appliquer comme remèdes.

---

(1) Palgrave, 1956, p. 395.
(2) Idem.

C'est sur quelques-unes de ces plantes que l'on va donner maintenant quelques références; les informations que nous possédons sur elles sont réduites et l'étude approfondie de ce matériel nous éloignerait de l'objectif fondamental de ce travail qui cherche avant tout à inventorier et à identifier les objets-symboles du panier divinatoire.

2.4.17.1 — Mundoyo

Mundoyo (Crysophyllum africanum A. D. C.) est une plante qui produit une petite semence (Photo 443-c) fréquemment utilisée pour, mélangée à de petits cailloux, être mise à l'intérieur des hochets. Les devins ne considèrent pas cette semence comme *kaphele*. Ceux qui la mettent dans le *ngombo* (et ils sont rares) l'utilisent exclusivement comme *phelo*: c'est un remède pour appeler, disent-ils. Il s'agit en réalité d'un remède lié à la propre initiation du devin; en effet dans la nuit de l'initiation, parmi les médicaments appliqués au malade (candidat *tahi*), il y a aussi la sève de racine de *mundoyo*, laquelle, aspergée sur les yeux du devin, le rend apte à découvrir non seulement la cause des maux mais également les personnes intéressées à sa consultation. Sakungu explique que quand il procède à l'initiation d'un nouveau devin, il l'asperge avec ce liquide dans le nez et dans les yeux; c'est ainsi que dans la nuit qui suit la cérémonie d'initiation, le jeune devin aura des rêves favorables à son activité et, le matin suivant, il n'aura rien d'autre à faire que de souffler dans la corne de la petite chèvre sauvage (*kaseshe*) où sont gardés les fragments de la racine de *mundoyo* réduits en poudre pour qu'aussitôt arrivent des clients de partout.

À noter également que le fruit de *mundoyo* exerce une véritable attraction sur la dite chèvre sauvage qui apprécie beaucoup les fruits de cette plante. C'est ainsi que le chasseur expérimenté monte près de l'arbre *mundoyo* un poste d'observation. Selon le même informateur, les fruits du *mundoyo* appellent la *kaseshi* avec la même force que le hochet (du devin) appelle l'esprit Ngombo pour que le *tahi* entre en action. Mais le chasseur ne réussit pas toujours très bien son stratagème. Quelquefois un ancêtre insuffisamment vénéré (par exemple l'ancien danseur de masque) neutralise la chasse en perspective, s'interposant comme un élément intrus entre le chasseur et la prise recherchée. C'est ainsi que quand le chasseur pense avoir à sa portée une pièce alléchante comme l'est le *khai* (grande chèvre sauvage), celle-ci surgit sans qu'il s'y attende, devant lui, changée en personne (1).

(1) Voir a ce propos le conte de *khai*-personne, p. 329.

2.4.17.2 — Mucaca

Barbosa: *mutchatcha,* s. ([2]), uma árvore de raízes odoríferas, usadas medicinalmente.

Muyise, mutata (Lovale), *mutata* (Lunda), Securidaca longipedunculata (a).
Utata, mutata (Lunda, Ovimbundu), *buase* ou *boasi* (Ovimbundu), *mupanyota* (Nyaneka-Nkhumbi), Securidaca longipedunculata (b).
Nsunda (Kongo), Securidaca longipedunculata Frasen, var. parvifolia (c).

Parmi les Cokwe, l'usage le plus répandu de cette plante est sans doute son application comme stimulant sexuel, surtout pour les hommes; ils sucent sous l'écorce de l'arbre et assurent que cela suffit à «donner de la force à l'homme»; les plus agés connaissent des quantités de plantes pour produire le même effet. João Manuel, l'informateur spécialisé sur le sujet, énumère les suivantes: *mutata-shimba, mukenyenge, muhala* (racine), *kapupula, mundonda, mundongo.* Mais la vérité est qu'ils ne savent pas tous discerner avec assurance ces plantes et pour cela les clients qui les cherchent par l'intermédiaire des spécialistes sont très nombreux. Celui que l'on voit le plus souvent est précisément un fragment de *mucaca* que les garçons sucent avec obstination.

Comme médicament, il entre aussi dans la constitution du remède de l'initiation du chasseur ([1]); dans ce cas, l'action qui lui est attribuée est de renforcer le pouvoir du chasseur, ou plus exactement de rendre ce pouvoir actif et efficace.

(a) Gilges, 1955, p. 31.
(b) Noronha, 1946; Ficalho, 1947, p. 87.
(c) Delaude et Breyne, 1971, p. 96.

([1]) Il y a quatre plantes qui entrent dans la constitution du remède initiateur du chasseur, selon l'informateur et maître-chasseur Mwafima:

— *Musungwa* (Combretum laxiflorum Welw), «plantes des feuilles et de l'écorce desquelles est extraite une encre jaune» (Barbosa) et qui s'identifie par le fait de présenter des fruits avec des épines.

— *Ushia,* plante qui accompagne le cadavre à la sépulture et sur laquelle repose le mort avant les funérailles; elle donne une fleur qui se transforme en fruit pulpeux.

— *Mulombe* (Daniellia sp.), «arbre assez haut, d'écorce et de feuilles médicinales, dont on fait le *tchikuvu* (tambour avec le tronc» (Barbosa); c'est aussi une plante liée à des pratiques de funéraille, de même que la *ushia,* s'appliquant toutes deux ensemble.

— *Muhonga* (Raphia Buettneri), «un arbre duquel on tire des bâtons pour faire des arcs» (Barbosa, 1973).

Selon Turner, le mot même de *mutata* (correspondant au *mucaca* des Cokwe) signifierait dans l'expression des Ndembu: *ku-tatisha wubinda,* c'est-à-dire: chauffer *wubinda,* le pouvoir de la chasse ([1]).

Cependant l'usage le plus fréquent et qui a rendu cette plante synonyme de tragédie est précisément son utilisation par des femmes ayant tenté de se suicider. La racine de *mucaca* a des propriétés physiologiques particulières qui la rendent extrêmement vénéneuse quand elle est en contact avec des tissus dotés de haute perméabilité comme c'est le cas, par exemple, des muqueuses vaginales. C'est ainsi que la femme mise à bout par les mauvais traitements que le mari lui inflige recourt à la racine de cette plante qu'elle s'introduit dans le vagin. Après quelques minutes, elle agonise, transpirant beaucoup, et avec de nombreuses hémorragies. Le vieux Sanjingi dit à ce sujet que les cas de sauvetage qu'il connaissait étaient rares et étaient dus précisément à ce qu'il y avait à chaque fois une personne d'expérience (femme âgée) qui, se rendant compte de ce qui se passait, lavait abondamment à l'eau chaude le corps de la victime et réussissait ainsi à éviter le pire; mais normalement les gens ne savent pas de quel mal il s'agit et quand ils s'en rendent compte, c'est déjà trop tard.

Il semblerait que cet usage macabre de la *mucaca* était relativement fréquent dans diverses ethnies d'Afrique Centrale. Gilges, qui désigne cette plante comme *muyise* ou *mutata* («the violet tree») dit qu'elle est «the accepted means of suicide of Lovale women» ([2]). D'un autre côté, le recours à cette plante à des fins identiques fut observé, en diverses régions angolaises, ce qui amena certains administrateurs à approfondir son étude. Ainsi est apparue une analyse pharmacologique de cette plante faite par Noronha (1946) qui révèla la présence de certains composants chimiques très actifs, notamment: de l'acide salicilique, du silicat de méthyle et de la securidacine. L'action nocive sur les muqueuses est attribuée précisément au premier de ces composants chimiques ([3]).

Il faut encore signaler l'usage de cette même plante comme moyen contraceptif, ce que les Cokwe ignorent, mais que Gilges mentionne dans un contexte auquel les éléments symboliques ne manquent pas: «As contraceptive measure the scrapings of inner skin of roots are added to gunpowder and mixed with cold water. This is drunk through an old used axe or hoe handle that has been drawn away for a long time. When drinking the woman must stand at the crossroads and face west» ([4]).

---

(1) Turner, 1972, p. 211.
(2) Gilges, 1955, p. 7.
(3) Noronha, 1946.
(4) Gilges, 1955, p. 8.

2.4.17.3 — Muyombo

Muyombo, Lannea stuhlmannii Engl. (a).
Mwiombo (Lunda), Kirkia acuminata Oliv. (b).
Mulemba, mukumbi, Lannea welwitsochii Eng. (c).
Mukubi (Ngangela, Lucazi, Lwimbi), Cryptosepalum pseudotaxus Bak. (d).

Muyombo ou *mukhumbi* est une plante fondamentalement dédiée aux ancêtres; elle sert à «prier» ou plus exactement à *kombelela* («nettoyer le sol en l'honneur de quelqu'un») ([1]). Dans cette fonction, le *mukhumbi* est normalement remplacé par la *mulemba* (voir 17.4), que les Cokwe du nord-est paraissent préférer.

La liaison de cette plante au culte des ancêtres est en relation avec le rite de la fondation du village; en effet, au cours d'un rituel très complexe, le chef coupe dans la brousse une branche de *mukhumbi* qu'il plante dans le sol, près de sa maison; cette branche va reprendre et c'est près d'elle que plus tard il recevra les parents qui le visiteront, et qu'il les marquera avec l'argile blanche (*pemba*) de l'amitié. Ce sera aussi au moyen de ce nouvel arbre *mukhumbi* qu'il signalera la naissance de chaque nouvel enfant appartenant au groupe familial, peignant pour chaque naissance le tronc de l'arbre. Si dans le groupe surgissent de graves disputes, c'est encore près de cette plante ou de la *mulemba* que l'on cherchera à apaiser les esprits pour garantir les faveurs des ancêtres.

On a établi que la relation de cette plante au culte des ancêtres couvre une large extension géographique comprenant presque toute l'Afrique Centrale; entre autres on cite à ce propos le témoignage de Miller concernant les Bangala: «Muyombo-tree: believed to be the residence of lineage spirits» ([2]).

Normalement on vénère les ancêtres en réunissant le groupe périodiquement près des plantes *muyombo* qui sont généralement deux, l'une considérée masculine et l'autre féminine; quelquefois le chef du nouveau village prépare près des arbres familiers deux tas d'argile rouge qui font ressortir encore plus les plantes consacrées.

(a) Gilges, 1955, p. 29.
(b) Palgrave, 1956, p. 414.
(c) Agron. Angol., 1962, 5, p. 16.
(d) Agron. Angol., 1953, 7, p. 64.
([1]) Barbosa, 1973.
([2]) Miller, 1971, p. 53.

Tous les devins montrent une vénération particulière pour la plante *muyombo*; on la trouve spécialement liée au rite d'initiation du *tahi* puisque c'est avec cette plante que se prépare le *munenge* du devin: une petite fourche préparée pour exhiber la tête du coq sacrifié dans la nuit de l'initiation.

En plus de cette liaison au *tahi* possédé par l'esprit Ngombo, il faut citer son utilité pour guérir diverses blessures ([1]).

2.4.17.4 — Mulemba (musuwa)

Mulemba, Phyllantus stuhlmannii Pax, Ficus thoningii Bleim, Ficus welwitschii Warb, Ficus sycomorus (a).
Mulemba, Ficus psilopoga Welw. ex Warb (b).
Mulemba, Ficus thoningii Blume Welw ex Ficalho (c).
Ficus welwitschii Warb. ex Ficalho (d).

Encore plus fréquent que le *mukhumbi*, la *mulemba* ou *musuwa* est dans le nord-est de l'Angola la plante par excellence du culte des ancêtres. Riasendala a expliqué le sens de cet arbre, quand en montrant la figurine *kalamba kuku,* ([2]) il a dit: «Ceci est le *lemba,* une personne d'un autre temps; *mulemba* est pour rappeler le *kuku*». Également parmi les Ambundu, d'après Miller, se maintient la même relation avec les ancêtres: «...tree closely associated with *mbundu* lineages and lineage headman» ([3]).

Sur ce sujet, le vieux Sanjinji fut bien plus explicite quand il expliqua la raison d'être de deux de ces jolis arbres à côté de sa maison: «Ici résident mes ancêtres hommes et femmes, c'est pourquoi il y a deux arbres, celui des hommes et celui des femmes». Mais quand une des personnes présentes prétendit expliquer que ces arbres honoraient les familles de la mère et du père de Sanjinji, celui-ci coupa aussitôt refusant une telle explication: les plantes sont deux, l'une des hommes et l'autre des femmes, mais elles vénèrent les ancêtres, hommes et femmes, de sa famille (donc de la famille de sà mère). Et il expliqua encore que parmi ces esprits des ancêtres il y avait celui du devin Sakariela à qui Sanjinji succéda dans le gouvernement du village, alors qu'à ce moment-là, c'était déjà son neveu Mandanji qui était à la tête du village.

([1]) Voir Mitchell, 1962, p. 46.
(a) Watt & Beyer-Brandwijk, 1962, p. 780.
(b) Ficalho, 1947, p. 267.
(c) Agron. Angol., 1953, 7, p. 66.
(d) Idem.
([2]) Voir les figurines anthropomorphes *kalamba kuku,* p. 185.
([3]) Miller, 1971, voir Glossary — *mulemba.*

Dans les inhumations traditionnelles, les Cokwe recouraient souvent au *mulemba* pour couper le bâton qui servait à transporter le mort — *muhango wa mufu* — perche à laquelle s'attachait la natte dans laquelle on avait enroulé le corps du défunt. Les informateurs expliquent le recours (non-exclusif) au *mulemba* parce qu'il est facile de lui enlever l'écorce et d'attacher la natte avec celle-ci. C'est probablement la raison initiale d'un tel choix qui peut avoir accentué encore plus la liaison de cette plante au culte des ancêtres. On notera d'un autre côté une distinction nette entre les plantes qui donnent de la corde (de l'écorce) et celles qui n'en donnent pas, les premières étant associées à la mort au point qu'aujourd-hui on ne peut pas extraire un remède quelconque de fécondité d'une plante qui donne de la corde; un tel remède aurait comme conséquence de prendre le fils au ventre maternel et de l'empêcher de naître.

La généralisation de ce tabou à toute plante qui donne de la corde, aussi bien que le fait que, pour le *muhangu wa mufu,* n'importe quel bâton, dont l'écorce est susceptible de se défaire facilement en corde, est utilisable, fondent cette opposition significative entre les plantes qui donnent de la corde et celles qui n'en donnent pas.

Pour les sociétés comme celles des Cokwe, dans lesquelles on pratique l'agriculture sur «brûlis», ça a sans doute été un grand bénéfice pour le milieu ambiant que ces plantes aient été affectées au culte des ancêtres et pour cette raison, épargnées à la destruction par la hache et par le feu. En 1955 le botaniste Gilges attira l'attention sur ce problème, alors que le mal était déjà très avancé; la *mulemba (musuwa)* était précisément une des rares qui avait échappé selon le témoignage de cet auteur: «Certain trees have acquired almost a sanctity with the tribes, others have been preserved for the use of chiefs or are planted at the graves of their leaders. One of the very few trees that the woodman's axe will spare is *musuhwa,* a species of wild fig» (1).

Gilges a très bien su apprécier ce frein bénéfique à la dévastion croissante et généralisée dans presque toute la zone de la savane et qui en de nombreux endroits, a fait de l'Afrique non pas une «terre qui meurt» (2) mais une terre morte dans laquelle les taches sableuses et stériles deviennent de plus en plus dévorantes. On comprend l'exclamation, qui est en fait un voeu, par laquelle Gilges termine ses observations sur le *mulemba:* «What a difference one or two of these majestic big trees, with their evergreen foliage will make to a village! Wonderfully cool shade they provide, instead of the parching heat that seems to penetrate into every corner of a village devoid of trees» (3).

---

(1) Gilges, 1955, p. 10.
(2) Voir à ce propos l'alarme de J. P. Harroy, 1944, «Afrique, terre qui meurt».
(3) Gilges, 1955, p. 10.

2.4.17.5 — Cilama

cilama (Lunda, Lovale), Bridelia cathartica, Bertol, f, (a).
xilama. Antidesma membranaceum Muell. Arg. (b).

Plante arbustive repérée par Gossweiler sur les bords du Luashimo où l'auteur l'observa et la décrivit en ces termes: «arbuste dioïque très ramifié; arbuste compact à l'abri des arbres de grande taille, sporadique dans les galeries de Pluvilignosa sur les bords du Luachimo» (1). C'est une plante que le sorcier utilise pour préparer «des remèdes» spéciaux de sa composition en utilisant les racines et les feuilles; le guérisseur peut aussi s'en servir pour préparer une boisson calmante (Zambie) et comme curatif ou au moins atténuant de la lèpre (Mozambique) (2).

2.4.17.6 — Mukirici

mukirici (Cokwe), Gardenia Jovis-tonantis Hiern (a).
kilembe-nzau (Kongo), Gardenia Jovis tonantis Hiern (b).

Bien que les racines de cette plante soient très employées comme stimulant sexuel, et que c'est en cette qualité qu'elle fait partie des réserves du *mbuki* et éventuellement du *tahi*, cette plante est surtout connue des jeunes chasseurs qui en fabriquent des flèches *(kondji)* pour tuer les moineaux, profitant de ce que la plante soit dure et noueuse.

Les Kongo attribuent à cette plante un succès infaillible en questions amoureuses. Ils préparent avec les racines de cette plante, qu'ils désignent par *kilembe-nzau* («qui affaiblit l'éléphant») un produit qui, réduit en poudre, devient un remède infaillible auquel ne peut résister une personne aimée: «Il paraîtrait qu'un peu de cette poudre répandue dans la paume de la main serait un moyen infaillible pour s'assurer un succès auprès de celui ou celle à qui l'on serre la main» (3).

(a) Gilges, 1955, p. 25.
(b) Agron. Angol., 1953, 7, p. 129.
(1) Gossweiler, 1953, p. 129.
(2) Watt & Beyer-Brandwijk, 1962, p. 18, p. 397.
(a) Agron. Angol., 1935, 7, p. 63.
(b) Delaude & Breyne, 1971, p. 98.
(3) Delaude & Breyer, 1971, p. 99. Voir aussi son utilisation dans le rituel *oka-vyula* (p. 348).

2.4.17.7 — Muhota

muhota, Psorospermum Febrifugum Spach (a).
muhota (Lovale, Lunda), Psorospermum febrifugum Spach var. ferrugineum (Hoof, f.) Kray & Milne-Rehead (b).
munhota (Ngangela), Cryptolepis welwitschii Hiern (c).
muhoto (Cokwe), Psorospermum febrigugum Spach (d).
muhatu (Cokwe), Crossapteryx febrifuga Benth (e).

Il s'agit d'une plante très répandue dans la plupart des rituels dans lesquels se mélangent différentes espèces de feuilles médicinales. Les Cokwe l'utilisent encore aujourd'hui principalement contre la gale et contre les maladies de la peau; *muhotahota* (désignation lunda) est considérée comme capable d'éloigner la cause de la maladie et de soustraire les personnes à la vue des animaux sauvages. D'un autre côté, comme tout animal sauvage qui attaque est considéré comme envoyé par un *nganga* (sorcier), on attribue au *muhota* une force particulière d'anti-sorcier ([1]). Pour la même raison, on attribue à cette plante le pouvoir d'empêcher l'approche du mari quand la femme va avoir une rencontre avec un amant. Il suffirait pour cela de mettre près du feu quelques feuilles de *muhota* ([2]).

La relation de cette plante avec la magie noire semble être en fonction de la couleur de ses fruits qui sont rouges.

Les feuilles et les racines, au contraire, jouissent d'une valeur entièrement positive car on leur attribue le pouvoir d'écarter la malchance à la chasse ou à la pêche. Il suffit pour cela de préparer une solution, en plongeant quelque temps dans l'eau des racines et feuilles de *muhota;* on applique cette solution aux instruments de travail et la chasse sera abondante ([3]). La valeur de cette plante comme fébrifuge est à l'origine de l'hypothèse qu'on pourrait en tirer parti dans le traitement contre la malaria, mais les tests furent négatifs. On note encore l'usage de son latex comme purgatif ([4]).

(a) Gilges, 1955, p. 30.
(b) Palgrace, 1956, p. 196.
(c) Agron. Angol., 1953, 7, p. 61.
(d) Idem.
(e) Cavaco, 1959, p. 145.
([1]) Voir Turner, 1972, pp. 73-74.
([2]) Gilges, 1955, p. 9.
([3]) Palgrave, 1956, p. 196.
([4]) Watt & Beyer-Brandwijk, 1962, p. 498.

2.4.17.8 — Mukula

mukala, Pterocarpus angolensis DC. (a).
mukula (Ambundu), Acacia mossambicensis Bolle? (b).
mukula (Ngangela, Cokwe) Pterocarpus angolensis DC. (c).
mukula (Ovimbundu), Albizia gummifera C. A. Smith (d).

Mukula est sans doute une des plantes les plus utilisées dans la médecine traditionnelle comme dans la vie rituelle des Cokwe ou des autres peuples de la région. Les aspects rituels de cette plante ont été étudiés avec beaucoup de détails par Turner ([1]). Avant toutefois d'évoquer cette recherche et de la comparer avec ce qu'il nous fut possible d'observer chez les Cokwe, il importe de détacher certains aspects de la morphologie ou de la physiologie de cette plante, ainsi que des différentes applications qu'en fait la médecine traditionnelle. Il s'agit d'une plante se distinguant par la dureté de la tige où la zone corticale, de couleur claire et facilement attaquable par les insectes xilophages, contraste avec la partie boisée, de grande dureté et de couleur foncée. Mais c'est sans doute la couleur rougeâtre de la sève qui est à l'origine des plus fréquentes connotations symboliques. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'on lui donne ordinairement le nom de «plante du sang» (bloodwood): «The sap is red and sticky to touch and this cozes out when the tree is being cut giving it the name 'bloodwood'» ([2]).

Les applications médicales de cette plante sont très variées. Les femmes cokwe attribuent à l'écorce macérée un grand pouvoir de stimulation sur les glandes mammaires. Même si elles connaissent diverses plantes capables d'atteindre le même but, les femmes cokwe utilisent surtout les écorces de *mukula* et le bulbe de *lyange*. Alors que l'effet de la *mukula* serait d'augmenter la sécrétion et de la prolonger chez la femme qui allaitait déjà, le *lyange* pourrait faire fonctionner les glandes mammaires qui ne fonctionnaient plus depuis longtemps, ou même selon certains informateurs, qui n'auriaent jamais fonctionné. De toute façon, on obtient l'effet souhaité en lavant les seins avec le suc laiteux obtenu d'une infusion préalablement préparée. Dans le cas de la *mukula,* le liquide se prépare en ajoutant des fragments d'autres plantes à l'écorce de *mukula*.

(a) Palgrave, 1956, p. 331.
(b) Agron. Angol., 1935, 7, p. 64.
(c) Idem
(d) Idem.
([1]) Turner, 1972, pp. 98-104.
([2]) Palgrave, 1956, p. 333.

Selon Palgrave, la racine était autant utilisée dans le traitement de la malaria que pour guérir une gonorrhée; les fleurs s'appliquent principalement sur les blessures des yeux, et aussi sous la forme d'onguent pour les maladies de la peau. Palgrave donne quelques détails sur la préparation de cet onguent qui ne s'utilise plus guère: «This ointment is prepared by mixing more or less equal parts of Pterocarpus angolensis flowers, fowl manure and the fruits of a shrub (Solanum trepidans); these ingredients are burned and the ash mixed with fat to form a paste...» (1).

Au point de vue rituel, *mukula* est le noyau du rite Nkula ou initiation de la fille. L'exsudation rougeâtre de cette plante rappelle en même temps les écoulements du sang menstruel et du sang de l'accouchement; comme liquide capable de coaguler rapidement, il exprime métaphoriquement le concept cokwe selon lequel le germe vient de l'homme et s'attache dans l'utérus de la femme quand le sang se coagule autour de lui; si au contraire le sang coule, le germe ne peut pas «tenir».

D'un autre côté le sang qui ne coagule pas devient noir (sang menstruel); dans ce cas il renvoit à la sorcellerie qui n'est rien de plus qu'un art raffiné et camouflé de faire couler le sang.

Turner développe une analyse détaillée du rituel Nkula auquel cette plante est associée; pour donner une idée du champ sémantique complexe créé par la vie rituelle autour de ce noyau, nous rappelons le schéma dans lequel Turner exprime les grands axes significatifs du rituel Nkula:

NOM — *Mukula* de *ku-kula* «mûrir», en particulier du point de vue biologique: dans Nkula, désigne les premières règles.

SUBSTANCE — Espèce d'arbre = Pterocarpus angolensis, sécrète une gomme rouge concrescible appelée *mashi amukala* = «sang de *mukala*».

Représente: 1) — «le sang»

2) — dans Nkula

a) — le sang menstruel
b) — le sang de l'accouchement

3) — le sang de la fondatrice de la dynastie Mwantiyavwa, du royaume Lunda du Nord.

(1) Palgrave, 1956, p. 333.

OBJET FABRIQUÉ 1) — Comme médecine *ishi kenu*

a) — représente le désir de fertilité de la patiente, par la coagulation du flux menstruel.

b) — représente le mode Nkula de manifestation de l'ombre.

2) — Comme symbole dominant de la phase ésotérique *Ku-tumbuka*

a) — représente le mode Nkula de manifestation de l'ombre.

b) — représente l'enfant désiré par la patiente ([1]).

([1]) Turner, 1972, p. 103. D'autres plantes importantes dans la vie rituelle mais dont les informations sont insuffisantes: *musombo, lukoci, mufulafula.*

2.5 — ENCORE D'AUTRES CHOSES DANS LE PANIER

2.5.0 — Introduction

Outre les figurines, les objets-messages manufacturés et les symboles naturels d'origine animale ou végétale, le panier du devin contient aussi quelques objets de provenance diverse, notamment d'origine européenne (Photo 451). Ce dernier groupe constitue une catégorie spéciale étant donné le manque de contexte culturel immédiat qui détermine leur présence dans le panier. Dans la plupart des cas, le choix de ces objets de la part du devin semble obéir à des critères d'efficacité symbolique. C'est ainsi que dans beaucoup de paniers on observera des objets tels que: des pièces de machine, des clefs, des monnaies (Photo 452). En même temps qu'il s'intéresse aux objets étrangers, le devin se préocupe aussi de gagner la faveur des *mahamba* des Européens *(mahamba imbari);* les objets les plus variés peuvent les représenter. Il est assez fréquent, par exemple, qu'un jouet soit considéré par le devin comme miniature d'une *hamba* étrangère.

L'originalité de ce petit groupe de *tuphele* du panier divinatoire est qu'il relève aussi du concept opératoire des *mahamba* qui permet aux Cokwe d'intégrer un ensemble de valeurs qui leur sont étrangères. White avait déjà remarqué la présence de certaines *mahamba* dites «modernes» qui correspondent à des situations nouvelles de la société, surtout d'ordre économique, et qui relèvent de la présence d'Européens dans la région ([1]). Ces *mahamba* «modernes» apportent des renseignements importants sur le processus du contact des cultures. Les Cokwe expliquent beaucoup de phénomènes qui ont ébranlé leur société traditionnelle en termes de sorcellerie et possession *(mahamba).* Le petit groupe de *tuphele* «européens» abordés dans cette étude n'est qu'un exemple de la capacité intégratice de l'activité du devin.

Ces symboles, parce qu'étrangers, manquent de contexte culturel. En même temps leur signification ne présente aucune polarisation rituelle; le devin les explique en termes vagues et généraux. En principe la personne possédée par une *hamba* d'Européens aura des exigences qui se rapporteront aux com-

---

([1]) White, 1949, p. 331.

portements stéréotypés de l'homme blanc notamment en ce qui concerne les repas et les vêtements. Mais si la dimension exégétique de ces symboles est assez limitée, par contre ils nous donnent un argument concret à propos de la médiation des *mahamba* dans l'intégration permanente de nouvelles valeurs et situations.

2.5.1 — Imbari, l'esprit des Européens (Photo 453)

La «maladie du blanc» symbolisée dans le panier divinatoire par n'importe quel objet dû à la présence d'Européens dans la région, explique en règle générale certaines maladies de l'esprit qui découlent en principe d'un choc culturel. Le devin explique que l'esprit des Européens est venu avec les produits achetés chez le commerçant ou tout simplement on dira que c'est un esprit venu de loin.

Pour honorer les *mahamba imbari,* il faut d'abord acheter une image de saint ou en faire une en bois; ensuite un repas sera servi au malade dans le style d'un repas tout à fait européen: une table sera dressée avec nappe, assiettes, fourchettes, etc. Un de nos informateurs, A. Komboio, dont le père avait été possédé par cette *hamba,* préparait de temps en temps pour son père un repas européen pour calmer son esprit. Même après sa mort il continue à apporter sur sa sépulture différents produits européens pour apaiser son esprit.

D'après White, l'origine de ces *mahamba,* de nom *Vindele,* remonterait aux guerres d'occupation:

«*Vindele* (the Europeans) mainly affects males and is said to be derived from a relative who had died in the Europeans settled areas of Angola, especially one who had died in connexion with wars with the Europeans. The victim dreams of European goods. When treated a house is built for the patient, chairs and a table are placed in it and a carpet of a slanket or quilt is spread on the floor. The patient dresses in European style; he dances, and eats off plates, with knife and fork, a meal cooked in Portuguese fashion, such as a fowl cooked with rice, tomatoes and onion; he has his beer in a bottle and drinks it from a glass» (1).

Toutes les pratiques relatives aux formes de cultes des *mahamba imbari* se rapportent à des aspects divers du choc culturel qui provient surtout de l'impact technologique. Entre autres signalons la *hamba sitima* (chemin de fer) et

(1) White, 1949, pp. 329-330.

ndeke (avion) chez les Lovale et la pratique de sorcellerie *talyanga* chez les Cokwe. White observe la nature «bizarre» de ces deux *mahamba* (le chemin de fer et l'avion) apparues après 1945:

«*Sitima* (= steamer, the name used for a railway train in Northern Rhodesia). Derived from a relative whose death had been due to a train, it affects either sex. In a case recorded in 1948 a woman was observed shuffling on hands and knees on the ground emitting puffing noises. On her back were tied three long *mutonga* baskets which the other participants said symbolised railway carriages. *Ndeke* (aeroplane) is derived by infection from the settled areas where aeroplanes are often seen. The patient lies face down on a rough frame and extends arms and legs. The *lihamba* is said to cause a weakness of the legs which impedes walking. After treatment the patient erects a pole outside his house on which is placed a carved wooden aeroplane» (1).

Mais le choc culturel peut se dégager aussi d'une explication de sorcellerie. Par exemple, les Cokwe expliquent l'acquisition des puissantes machines qui fouillent la terre pour chercher les diamants en termes de sorcellerie: des personnes seraient attrapées pour être échangées contre ces puissantes machines. C'est la *talyanga:* dans une première phase plusieurs personnes disparaîtraient; elles tomberaient dans le piège de ceux qui sont au service de *talyanga*. Le sang de chacune des victimes serait ensuite analysé pour conclure sur la valeur vitale (force de vie) de chacune. Les meilleures seraient choisies et envoyées à l'étranger (Amérique) pour être échangées contre les machines.

Cette explication *(talyanga)* est partagée tant par l'homme du village qui est loin du contact avec l'Européen que par l'ouvrier qui travaille dans les mines de diamants depuis longtemps. Les machines puissantes seraient nécessairement le prix de vies humaines!

2.5.2 — Cisoji, les larmes

Cisoji est un morceau de vitre, souvent un fragment de glace cassée ou même une lame de mica. La signification est négative: *cisoji* signifie qu'il y aura des larmes de lamentation à cause d'un décès. L'apparition de *cisoji* signifie, d'après Hamumona, que le client n'arrivera même pas à temps pour voir la personne pour laquelle il fait la consultation.

Les mêmes explications sont rapportées par M. L. Bastin (2) et Delachaux. D'après ce dernier auteur, *cisoji* apporterait encore une information plus

---

(1) White, 1949, p. 30

(2) *Cisoji* — petit morceau de verre et objet symbolique du *ngombo ya cisuka*, présageant à son apparition la mort de la personne malade (Bastin, 1961, p. 137).

complète dans le cas où l'accompagneraient *wanga (cilowa)* et le mortier *(cinu)*. Dans ce cas le symbole *cisoji* apporterait l'explication non seulement de la mort mais aussi de sa cause: l'empoisonnement (1).

D'après Turner, *madilu* ou *masoji* («tears») signifierait non seulement les lamentations à cause d'un décès mais aussi (dans le cas d'une vitre noire) un acte de sorcellerie:

«This *(masoji)* stands for the weeping and lamentation of women after they hear the news of a death (Angola Diviner). It *(masoji)* has two senses: it shows that someone has died, that people were weeping, tears were running down from their eyes. It is usually black in colour, which means darkness *(mwidima)*, which means that someone was having a dream in the night. His trouble came from the darkness while he slept. Someone came to bewitch him at night, or he dreamed of a dead relative who was making him ill or caussing bad luck» (2).

Même dans le cas où le malade est encore vivant, l'apparition de *cisoji* annonce que la fin est inévitable et donc qu'il y aura des larmes. Chez les Cokwe le morceau de vitre n'est noir que très rarement mais la signification reste la même: les larmes.

2.5.3 — Upite, richesse (Photo 454)

Upite est, en règle générale, une pièce de l'ancienne monnaie angolaise (Escudo angolano); parfois on en trouve aussi provenant du Portugal ou du Congo (Zaïre).

Upite signifie d'abord richesse, et secondairement l'argent comme forme de richesse. L'intérêt particulier de l'étude de ce symbole dans le panier divinatoire est qu'il permet de comprendre chez les devins ce que signifie concrètement pour eux être riche à présent et dans le passé. Si aujourd'hui la plupart des devins expliquent cette pièce divinatoire, symbole de richesse, presque exclusivement en fonction de l'argent, autrefois la même pièce était expliquée surtout en fonction de la possession d'esclaves, armes, caoutchouc et ivoire.

Sous la désignation de *palata* (argent), Baumann a obtenu l'information suivante:

---

(1) Delachaux, 1946, pp. 53-54.
(2) Turner, 1961, p. 66.

«... celui qui demande (client) deviendra riche» (1). D'après M. L. Bastin, l'argent *(likuta)* est «une pièce de monnaie européenne, plus spécialement portugaise, portée comme porte-bonheur» (2), tandis que d'après E. Santos, *upite* serait une boule de caoutchouc et symboliserait un important héritage à partager (3).

Étant donné que le partage des richesses est une des plus fortes exigences traditionnelles, la non-observation des normes coutumières dans ce domaine signifie toujours qu'on est à mi-chemin de la sorcellerie. En effet si la convoitise de l'argent peut causer la mort (par sorcellerie), le partage injuste peut également créer un contexte favorable à une intervention du sorcier. Ces aspects sont présents dans presque toutes les explications du devin concernant le *kaphele* monnaie.

D'après L. Tucker la pièce d'argent du panier divinatoire des Ovimbundu signifierait soit un vol (l'argent volé) soit un acte de sorcellerie à cause de l'argent:

«*Olombongo:* a piece of money; when it comes up with the horn meaning 'mouth', it may signify that money or possessions have been stolen. On the other hand, if someone dies while workin for pay away from house, he is said to have died for money; if a person was bewitched when away collecting money owed him, the same remark would be made. Again, this piece may indicate that the person being divined for is a rich man, and suffering because of his money» (4).

L'explication recueillie par Hambly, également chez les Ovimbundu, va à peu près dans le même sens:

«A coin indicates that the sick or deceased person was too fond of money; misfortune has from the spirit who gives wealth and good luck, because it has been offended in some way» (5).

Sous la désignation de *mali* ou *ikuta,* une monnaie de cinquante centimes (un demi Escudo), Turner signale que ce symbole signifie soit un homme assassiné par sorcellerie à cause de l'argent, soit une consultation du devin à cause d'une somme d'argent perdue ou volée, soit un crime causé par la jalousie ou la convoitise de l'argent (6).

Pour le devin Sakungu, la pièce *upite* autrefois signifiait surtout les choses qu'on pouvait échanger contre les produits venus de l'Europe. La richesse *(upite)* était surtout le caoutchouc *(dundu)* et l'ivoire, mais aussi le sel et les

---

(1) Baumann, 1935, p. 172.
(2) Bastin, 1961, p. 245.
(3) Santos, 1960, p. 173.
(4) Tucker, 1940, p. 195.
(5) Hambly, 1934, p. 275.
(6) Turner, 1961, p. 68.

esclaves. Quand un homme consultait le devin pour savoir les causes de son malheur, le devin lui répondait souvent: «vous n'avez pas d'*upite,* il vous faut partir en voyage pour trouver *upite.*» Alors cet homme cherchait des esclaves pour ensuite les échanger contre des produits du commerce. Contrairement aux Lunda qui vendaient beaucoup d'enfants comme esclaves pour obtenir le sel (1), d'après notre informateur, les Cokwe seulement dans des cas exceptionnels acceptaient de vendre leurs propres enfants. La plupart des chefs Cokwe avaient assez d'esclaves pour pouvoir en vendre une partie et garder les autres pour le village. *Upite* signifie donc richesse, argent, mais aussi esclaves.

2.5.4 — Longa
(Photo 455)

«Un petit morceau d'assiette européenne, *cihanda ca longa,* en faïence ou en porcelaine, se trouve dans le panier *ngombo ya cisuka.* Ce fragment évoque le *hamba wa cimbali,* l'esprit du blanc, qui possède le malade et signifie symboliquement qu'il faudra rendre un culte à cet esprit» (2). Ce qui est caractéristique de cette possession, c'est que le malade doit recevoir un traitement comme européen, c'est-à-dire,pour guérir on doit lui préparer un repas européen non seulement en ce qui concerne le menu, mais aussi pour les autres aspects (3).

2.5.5 — Ngenzo, la clochette
(Photos 456-457)

Ngenzo, terme probablement d'origine portugaise (*guizo,* le grelot), désigne soit la clochette d'origine européenne, soit le grelot, soit encore une imitation de la clochette, en bois. Pourtant en dehors du panier le grelot est désigné par un mot onomatopé: *ciwolowolo* (4).

Chez les Ovimbundu, le *ngenzo* aurait pour but de dénoncer les faux pas ou le manque de vérité de la part du client (5). Les Cokwe utilisent le *ngenzo* surtout pour aider la femme enceinte. Lorsque celle-ci a mal aux jambes, on

---

(1) Carvalho écrit à ce propos: «... de toute femme dont ils ont déjà deux enfants, le troisième appartiendra au Muata et tous les autres seront destinés à l'acquisition du sel» (Carvalho, 1890, p. 708).

(2) Bastin, 1961, p. 60.

(3) Voir p. 404.

(4) Barbosa, 1937.

(5) Tucker, 1940, p. 193.

dit que l'enfant (foetus) est mal placé; on le croit «descendu» dans les jambes. Faisant sonner la clochete, on le ferait remonter. Les Cokwe accordent au foetus une certaine mobilité dans le corps; si le ventre de la femme enceinte n'est pas assez gonflé, ils s'inquiètent ([1]); si par contre les seins se développent trop vite, on dira que l'enfant est monté aux seins; il faudra le faire descendre dans le ventre en serrant une amulette *(thɛia)* contre les seins.

Le symbole *ngenzo* est aussi utilisé comme récipient, dans ce cas, porté par la mère pour guérir son enfant malade:

«Si l'enfant ne mange pas bien, si la mère ne sait quoi faire, elle mettra des remèdes dans le *ngenzo* qu'elle portera avec l'enfant» (Mwafima).

2.5.6 — Nambwa, la balle du fusil

Les chasseurs cokwe utilisent fréquemment une amulete de chasse, sous forme de chien, qu'ils attachent au fusil; c'est une variante de *muta,* un peu plus grande, et qu'on appelle *nambwa.* Mais dans le panier, *nambwa* signifie tout autre chose: c'est une balle de fusil. Ce *kaphele* présente une signification très proche de *yanga;* comme celui-ci *nambwa* signifie l'esprit du chasseur que les Cokwe disent se manifester par une de ses dents envoyée comme médiateur de l'esprit; la balle de fusil jouerait le même rôle. Ainsi les familiers de l'ancien chasseur, s'ils trouvent une balle dans la maison, lui rendront hommage, la croyant envoyée par l'esprit de l'ancêtre chasseur. On la mettra dans un morceau de tissu et on lui apportera du sang de chasse qui apaise l'esprit de l'ancêtre chasseur.

Delachaux a repéré chez les Nyemba la balle du fusil comme symbole divinatoire pour laquelle une explication locale a été donnée: «Cette balle *(tyikula)* date de la guerre des Kwanyama. Venant à la surface, cette pièce indique que l'homme qui consulte ne doit pas aller à la guerre, il serait sûrement tué» ([2]).

D'après ce même auteur, la signification de ce *kaphele* serait différente chez les Ngangela où la balle de fusil indiquerait la mort causée par la fièvre (trop de chaleur) ([3]).

C'est un symbole assez rare et, au moins chez les Cokwe, sa signification est presque un double du symbole *yanga* ([4]).

([1]) Voir p. 213.
([2]) Delachaux, 1946, p. 54.
([3]) Delachaux, 1946, p. 54.
([4]) Voir p. 304.

2.5.7 — **Musenene**, l'immunité (Photo 458)

Un ou plusieurs petits cailloux des rivières (galets) signifient dans le panier l'immunité d'un sorcier. *Liwe lya musenene* (la pierre de l'immunité) symbolise d'abord celui à qui on présente toujours des réponses évasives et ne parvient jamais à faire accomplir ses promesses:

«Ce sont quatre pierres soigneusement polies, retirées d'un cours d'eau. Lorsqu'elles apparaissent dans la corbeille aux osselets, elles dévoilent les sorts lancés contre des gens ayant l'habitude de ne jamais tenir leurs promesses, d'enfreindre les commandements et les règlements qu'on leur impose et de contracter toujours des dettes. Lorsque ces pierres apparaissent dans la corbeille aux osselets, la personne visée est sommée de tenir incessamment tous ses engagements sans quoi elle mourra rapidement. *Musenene* est une pièce intéressante dans la corbeille vu que, à part les objets d'importation européenne, c'est la seule pièce provenant du règne minéral» (1).

Avec le nom de *nkumbilu* («the waterfall stone»), Turner explique cette pièce symbolique par l'étymologie; la pierre glissante connoterait la ruse du sorcier pour cacher au devin l'exacte interprétation des événements:

«The *kaponya* stands for 'misunderstanding' of the matter (*museneni*, derived from *ku-senena*, to be slippery). If *nkumbilu* comes to the top with a series of different *tuponya*, he says: there is 'misunderstanding' or 'confusion' here — *museneni* has come from a sorcerer or witch. The sorcerer may have given some of the consultants '*museneni* medicine' to make it hard for the diviner to find things out correctly» (2).

D'après le devin Riasendala, *musenene* est un puissant remède bien caché par le *nganga* et qui l'empêche d'être découvert; d'après ce devin, le sorcier possédant *musenene* ne sera jamais découvert par les devins.

Les informations de Milheiros (3) et de Santos (4) vont exactement dans la même direction. *Musenene* serait un symbole de l'immunité de certains sorciers qui échappent toujours aux analyses du devin.

Pour M. L. Bastin, *musenene* signifie une puissance secrète qui dépasse la force des charmes habituels:

«... apparaissant sur le bord du panier (le galet) signifie: les charmes ne peuvent prendre — ils glissent — à cause de la puissance du sorcier» (5).

---

(1) Hauenstein, 1961, p. 150.
(2) Turner, 1961, p. 70.
(3) Milheiros, 1960, p. 110.
(4) Santos, 1960, p. 169.
(5) Bastin, 1961, p. 77.

Le rôle du sorcier serait encore sous-jacent dans l'explication de L. Tucker d'après laquelle la pierre symboliserait une maladie progressive qui consumme petit à petit la victime:

«*Oseko:* a piece of stone worn smooth by water. This piece signifies that the patient is suffering from one little pain after another; the body is being worn away little by little, each day. The *ochimbanda* massages the patient and pulls out an *oseko,* which has been causing the trouble» (1).

2.6 — CONCLUSION

Le contenu du panier divinatoire comporte les pièces les plus diverses, d'origines variées, dont le choix semble arbitraire. La plupart des figurines anthropomorphes ne sont rien d'autre que la représantation miniaturisée (leur taille varie entre cinq et dix centimètres) des différentes *mahamba* auxquelles les Cokwe rendent un culte. Mais il y en a aussi qui reproduisent les stéréotypes de la vie sociale, comme la pleureuse *(katwambimbi)* par exemple.

Parmi les figurines anthropomorphes, quelques-unes sont l'oeuvre de sculpteurs spécialisés; d'autres, sans doute la grande majorité, représentent un type d'art assez fruste, d'inspiration culturelle, que les Cokwe ont développé en rapport avec les esprits *mahamba* et les forces maléfiques *wanga*.

Quand les devins demandent les figurines à un spécialiste, celles-ci présentent des traces évidentes du style du maître sculpteur, que les devins parfois savent très bien expliquer. Ce groupe de figurines qu'on a tendance à classifier comme «figurines de qualité», est minoritaire dans les paniers; la plupart des figurines sont frustes; elles sont préparées soit par le devin lui-même, soit par un spécialiste du culte; parfois c'est le devin maître-initiateur *(tata wa ngombo)* qui prépare la plupart des figurines pour le panier de son disciple *(mwana wa ngombo)*.

En ce qui concerne le groupe des figurines manufacturées non anthropomorphes, on n'a pas besoin de recourir à un spécialiste sculpteur; il y a toujours dans les connaissances du devin quelqu'un capable de faire ces miniatures. La plupart de ces symboles sont inspirés aussi par la vie cultuelle; en effet, quelques-uns représentent des miniatures de différents objets utilisés dans les danses (la houe, la pirogue, etc.); d'autres ont trait aux différentes activités de la vie des Cokwe, notamment la chasse, l'exercice du pouvoir, la préparation des aliments, etc.

---

(1) Tuker, 1940, p. 196.

Les *tuphele* d'origine animale sont toujours très nombreux; souvent on trouve dans le même panier plusieurs exemplaires du même symbole: ce sont les «souvenirs des chasseurs»; des sabots ou ongles d'animaux abattus gardés dans le panier comme preuve (ou souvenir) de réussite à la chasse après la consultation du *ngombo*.

La plupart des restes d'origine animale présents dans le panier sont des symboles divinatoires; mais il y en aussi qui ne sont que des remèdes *(yitumbo);* d'autres constituent des *phelo* (éléments qui accompagnent les remèdes). Par contre, parmi les nombreaux objets d'origine végétale, les *yitumbo* sont fréquement plus nombreux que les symboles divinatoires, en outre il y a aussi des restes d'origine végétale dont le rôle est d'accompagner les remèdes pour en stimuler l'action *(luphelo)*.

L'Afrique Centrale présente un ensemble assez vaste de procédures magico-religieuses qui utilisent des éléments naturels ou fabriqués. La simple énumération des différents éléments et leur comparaison nous permettraient sans doute de définir les grandes lignes d'un univers magico-religieux derrière quelques contingences culturelles et géographiques. L'inventaire de tous les objets qui constituent l'attirail des devins ainsi que la liste des ingrédients qui entrent dans la confection d'un «fétiche» seraient des éléments fondamentaux pour mettre en relief l'antique culture bantoue chaque jour mise en évidence par les progrès d'ordre linguistique.

La nature même des objets utilisés dans les différentes techniques divinatoires nous permet de déceler déjà un fil conducteur, pas toujours facilement repérable, dans beaucoup de techniques divinatoires de l'Afrique Centrale et d'ailleurs.

Dans le cas du panier divinatoire des Cokwe, c'est en particulier l'analyse de son contenu et la dynamique de son fonctionnement, par-delà les frontières de l'ethnie, qui nous permettent d'avancer dans l'étude de l'organisation sémantique du rituel, le vrai point d'appui de tout le jeu libre des *tuphele*.

C'est cet aspect fondamental de l'inspiration rituelle de cette technique divinatoire qu'il faut analyser maintenant pour comprendre comment dans un système ouvert comme celui des *tuphele,* l'arbitraire reste dans les limites strictes de l'inspiration rituelle. Si «la nature de la matière divinatoire apparaît... comme le moyen terme ou l'intermédiaire entre le devin et la réalité» c'est parce que les objets utilisés forment un ensemble cohérent depuis l'initiation du devin; ils seront toujours l'expression symbolique de la réalité vécue par le devin. Avec l'initiation, le devin devient le seul détenteur autorisé, non seulement pour décrypter les mesages, comme aussi pour en susciter d'autres

et même (ce qui arrive très rarement) pour élargir le «stock» des éléments du code. Le pouvoir du devin est donc redoutable mais la place du devin dans la société est trop importante pour qu'il puisse en pratique utiliser ce pouvoir n'importe comment.

En fait la cohérence des *tuphele* et le prestige du praticien du *ngombo* relèvent du contact avec «les morts incorporés» à la société, et cela vient du fait que le devin est possedé par une *hamba*. L'analyse de la démarche symbolique du devin requiert donc d'abord un regard plus prolongé sur la signification des *mahamba* parmi lesquelles il faut reconnaître *Ngombo,* la *hamba* qui fait bouger les *tuphele* dans le panier.

3. LA DÉMARCHE SYMBOLIQUE

3.0 — LE CHAMP SÉMANTIQUE DES MAHAMBA

L'activité du devin et la lecture qu'il fait des *tuphele* reposent sur un fait admis par tous: il est possédé par la *hamba* Ngombo. Il importe d'approfondir dans toutes ses dimensions ce concept fondamental de la culture cokwe. Comme il s'avère difficile de le définir en termes de synthèse, et puisque sa signification varie suivant les auteurs qui en ont abordé l'étude, il nous a semblé du plus grand intéret de commencer cette analyse par une brève incursion dans l'espace géographique où apparaît ce terme; ainsi, à partir des différentes descriptions qui en ont été faites, on mettra mieux en valeur les paramètres essentiels qui le définissent. Aussi nous aborderons d'abord les points de vue de différents auteurs sur les diverses ethnies qui connaissent et utilisent ce terme, pour ensuite nous arrêter plus en détail sur deux aspects d'une importance primordiale dans l'analyse des *mahamba,* à savoir leur dimension rituelle et leur aspect social. Cette analyse faite, il sera facile de détacher les éléments principaux qui caractérisent la *hamba* à chacun de ses niveaux de signification.

a) — Les *mahamba* à travers les ethnies et les auteurs

Il est important de se souvenir que le terme *hamba* n'est pas seulement «le nom le plus important de la culture cokwe» (1); c'est aussi une catégorie fondamentale chez les peuples voisins ainsi que chez d'autres plus éloignés, mais avec lesquels les Cokwe ont parfois eu des contacts. De fait, l'aire géographique que traverse ce nom en Angola est énorme (Cokwe, Lunda, Lwena, Lucazi, Ngangela, Ovimbundu, etc.); hors de l'Angola elle va bien au-delà des frontières des ethnies citées et en atteint d'autres (parmi lesquelles: Mbunda, Lozi, Pende, Lulwa, Luba, etc.) et elle a même atteint des peuples non bantous comme c'est le cas pour les Bochimans Nkũ d'Angola et les Vasekele qui, au contact des Cokwe, ont adopté parmi d'autres éléments

(1) Redinha, 1949, p. 31.

les formes du culte des *mahamba* (1). Dans la pratique, les *mahamba* se sont révélées un puissant vecteur culturel de l'expansion des Cokwe, et ce serait là une raison supplémentaire pour approfondir le contenu de leur signification.

D'après Turner, *ihamba (mahamba)* qui signifie simplement toute manifestation de l'esprit («spirit manifestation»), exprimerait chez les Ndembu tant le support matériel de cette manifestation que celle-ci proprement dite, comme encore le rituel de guérison qui la suit. Turner résume ainsi le sens de *ihamba:*

«Ndembu normally mean by *ihamba:*

1 — an upper front incisor of deceased hunter which is inherited by a hunter-kinsman and kept in a special pouch as a sort of talisman;

2 — a particular manifestation of a hunter spirit which in the form of such a tooth imbeds itself under the skin of a living relative and causes sharp pains in his or her body;

3 — a curative cult of hunters which propitiates 2» (2).

Opposant les *mahamba* aux *akishi,* Turner attribue à ceux-ci un sens plus vague et plus abstrait:

«Ndembu frequently employ the term *mukishi (akishi)* for any manifestation of the ancestor spirits» (3).

Plus tard (1968) Turner analysera le terme *lihamba* employé surtout chez les Lwena, qui aurait une signification distincte quoique proche de *ihamba:*

«Chez les Luvale et les Luchazi, le terme *lihamba,* voisin d'*ihamba,* désigne le mode particulier de manifestation d'une ombre. L'ombre semble réveiller le *lihamba* de sa demeure souterraine pour se manifester. On trouve un écho de cet usage luvale dans le rituel *kayong'u* que les Ndembu célèbrent fréquemment de nos jours... Celui qui a subi *kayong'u* avec succès — et lorsqu'il a proclamé son intention de devenir devin, est soumis à un certain nombre d'epreuves difficiles pour savoir s'il peut découvrir des objets cachés — est autorisé à faire son apprentissage chez un devin renommé qui lui enseigne ses techniques divinatoires moyennant un important paiement en espèces ou en nature. On dit que l'esprit *Kayong'u* pénètre dans le corps de l'homme pour l'aider à prendre la bonne décision. On dit de cette ombre qu'elle est une *ihamba,* l'*ihamba* de la divination» (4).

---

(1) Guerreiro, 1968, pp. 100-101.
(2) Turner, 1961, p. 24.
(3) Turner, 1961, p. 24.
(4) Turner, 1972, p. 197.

M. Lima insiste sur le caractère complexe des *mahamba* et opte pour une définition descriptive où affluent surtout les supports matériels possibles où une *hamba* pourrait se fixer ou se manifester. Ainsi les *mahamba* sont entre autres:

«— des états de possessions;
— des instruments de divinatoin, c'est-à-dire toutes les figurines qui se trouvent dans le panier du devin: une grande partie sont des objets sculptés en bois;
— des figurines façonnées en argile de termitières;
— certains arbres secs ou même certaines parties d'arbres: racines, feuilles, branches et fruits;
— des troncs d'arbre grossièrement sculptés;
— des figurines d'argile aux formes précises;
— des petites poupées habillées de filet;
— des miniatures de certains instruments de musique;
— des miniatures de certains outils liés à l'agriculture et à la chasse;
— une grande varitété de figurines sculptées en bois de forme humaine et animale;
— des morceaux de peau de certains animaux;
— des carapaces de tortues;
— des roches consacrées;
— des crucifix, des médailles et des images du culte chrétien» (1).

L'un des aspects les plus intéressants de la recherche de M. Lima sur les *mahamba,* est l'accent mis par cet auteur dans sa description sur des *mahamba* en tant que réalités dynamiques; M. Lima observe qu'elles peuvent s'affaiblir et même dégénérer; il y a également de moyens (d'ordre rituel) de leur redonner de la force; il y a aussi des occasions propices à refaire les *mahamba;* en voici quelques-unes:

— quand le propriétaire meurt, son héritier doit faire des figurines nouvelles;
— quand on aperçoit que le pouvoir des *mahamba* s'appauvrit: vieillesse du propriétaire, impuissance sexuelle (ce fait est important) et malchance dans la vie;
— quand tout le village se déplace. Dans ce cas les cérémonies auront lieu après le choix de l'emplacement de la première hutte, celle du

(1) Lima, 1971, p. 79.

chef, ou parfois d'une espèce de hutte ouverte — la *tshota* — où les hommes se réunissent pour parler ou pour discuter des problèmes du village» (1).

Selon M. L. Bastin, les *mahamba* sont des esprits d'ancêtres ainsi que des esprits de la nature; parmi les esprits d'ancêtres, M. L. Bastin distingue expressément ceux que l'on vénère à titre individuel, familial, ou encore ceux qui appartiennent à l'ensemble du village:

«C'est aux *mahamba* (sing. *hamba*), esprits des ancêtres et de la nature, peuplant l'au-delà et jouant le rôle d'intermédiaires entre le Dieu Créateur et les hommes, que se rendent les honneurs assidus. Ces esprits sont représentés par des arbres, des symboles ou des figurines en terre ou en bois, nommées elles aussi *mahamba*. Des sacrifices et des dons alimentaires leurs sont régulièrement offerts par les héritiers de leurs cultes. Dans un enclos construit derrière sa demeure, le chef du village a la garde des *mahamba* protecteurs de la communauté qui y sont érigés avec les siens propres. Les familles ont elles--mêmes derrière les habitations des enclos semblables, plus petits, contenant les *mahamba* auxquels leurs membres sont voués. De nombreux *mahamba* habituellement en terre modelée sont également conservés à l'intérieur des cases ou sous des huttes miniatures élévées aux environs des agglomérations» (2).

En ce qui concerne les formes du culte voué aux *mahamba* ainsi que les multiples extériorisations auxquelles ce culte peut donner lieu, M. L. Bastin observe:

«Le *hamba* est en fait un esprit ancestral ou de la nature auquel est rendu un culte religieux, public ou privé. Les *mahamba* portent toujours des noms propres et sont invoqués à divers fins particulières à chacun d'eux: protection de la tribu ou de la famille, guérison, fécondité, chasse fructueuse, etc. Aux *mahamba* sont dédiées des figurines en bois ou en terre, des poteaux sculptés, des piquets, des arbres, des morceaux de termitières, et les principaux ne sont pas anthropomorphes. Tous sont l'objet de soins, d'offrandes et de sacrifices qui, s'ils sont négligés, provoquent le courroux des esprits représentés, qui se manifeste par des calamités collectives ou des malheurs privés» (3).

Pour J. Redinha, les *mahamba* sont avant tout des esprits de morts qui s'installent et se manifestent en des endroits variés; ce sont aussi en second lieu les exigences rituelles qui découlent des ces manifestations:

«Ce sont ces esprits (des morts) qui, présents dans des images de bois, des plantes ou des objets, constituent les idoles et correspondent, dans le critère des indigènes, aux saints et aux autels des chrétiens. Tout ce matériel

---

(1) Lima, 1971, p. 90.
(2) Bastin, 1961, p. 36.
(3) Bastin, 1961, p. 199.

religieux est désigné par les Kiokos comme *hamba* (pl. *mahamba*), mot avec beaucoup de significations et qui recouvre la presque totalité des manifestations religieuses» (1).

Soulignant encore qu'il s'agit du mot le plus important pour définir la culture cokwe, J. Redinha note que ce terme recouvre de multiples significations parmi lesquelles l'auteur détache:

«Image de culte, temple, des maladies provoquées par des esprits, des processus de guérison, des amulettes, des esprits, des phénomènes, etc.» (2).

Dans des travaux plus récents, J. Redinha élargit le concept de *hamba*, en arrivant à la définir comme une image magique destinée à capter la maladie «qui affligeait l'auteur de celle-ci» (3).

En définissant la *hamba* comme «une force mystique, confuse, qui est à la fois un objet, un culte et une qualité», E. Santos se trompe lorsqu'il dit que les Cokwe n'en ont qu'une «notion très vague» (4), ainsi qu'en reduisant son action au «groupe consanguin du défunt» (5).

Se basant sur l'observation des pratiques divinatoires, E. Santos souligne quelques aspects importants des *mahamba* et notamment la relation qui subsiste, au-delà de la mort, entre la *hamba* d'un individu et les objets dont il se servait:

«De la description soigneuse des différentes pièces divinatoires du *tahi*, on voit que souvent la *hamba* de quelqu'un correspond à son exigence de reconstituer les choses qui lui ont appartenu durant la vie» (6).

Détachant d'autre part la fonction essentiellement curative des *mahamba*, E. Santos ajoute:

«Sous la désignation générique des *mahamba* les Quiocos englobent tous les faits, toutes les qualités, tous les objets, nécessaires pour l'obtention de la santé, du bien-être, de la chance à la chasse, à la pêche, pour éloigner les tempêtes... Ils recourent aussi aux *mahamba* lors d'activités ou d'entreprises importantes, quand ils ne sont pas sûrs de réussir... Ils sont persuadés que la *hamba* ne prend pas de nourriture ni de boisson, mais au fond ils croient qu'elle absorbe des offrandes alimentaires quelques chose de spirituel» (7).

White à son tour insiste sur la *hamba* (*lihamba*) en tant que manifestation de l'esprit d'un ancêtre au niveau individuel; ce serait d'ailleurs la caractéristique qui la distinguerait des autres formes de relation avec les ancêtres:

---

(1) Redinha, 1949, p. 31.
(2) Redinha, 1949, p. 31, note 1.
(3) Redinha, 1975, p. 308.
(4) Santos, 1960, p. 147; 1962, p. 47.
(5) Santos, 1960, p. 149; 1962, p. 49.
(6) Santos, 1960, p. 148; 1962, p. 47.
(7) Santos, 1962, p. 49.

«A *lihamba* is thus a specific manifestation of an ancestral spirit making itself felt upon an individual. A *lihamba* is not the abstract conception of an ancestral spirit but its ouvert manifestation troubling one of its earthly kinsmen» (1).

Bien qu'il admette que la majorité des *mahamba* se rapporte soit aux hommes soit aux femmes, White reconnaît que la *hamba* Ngombo (Kayongo chez les Lwena et les Lucazi) peut affecter des personnes des deux sexes. White observe encore que Kayongo (Ngombo) est l'une des *mahamba* les plus répandues dans les villages, indice du grand nombre d'adeptes de l'art de la divination (2).

White appelle exorcisme le rituel d'identification et d'apaisement de la *hamba*; en fait, dans la majorité des cas et tout spécialement dans celui de la *hamba* Ngombo, celle-ci n'est pas exorcisée mais simplement apaisée. Tous les rituels d'«affliction» supposent un procédé identique: la victime est tourmentée par la *hamba* jusqu'à ce que celle-ci soit identifiée et vénérée; à partir de là la possession continue et la personne possédée s'associe au groupe de culte particulier de cette *hamba,* ce qui est déjà en soi une marque publique de vénération. Il semble donc qu'il n'y ait pas à parler d'exorcisme, dans ces cas là du moins. Par ailleurs toute la description de White coincide avec le processus d'identification et d'apaisement de la *hamba*:

«The *lihamba* is usually exorcised by a dance and drumming organized by relatives of the patient, and often lasting a full twenty-four hours or more. The assembled people adresses the *lihamba* by name in song, the song being usually very simple and little more than a refrain. The effect of this is to bring home to the *lihamba* that he has been recognized, and when this happens the *lihamba* responds by causing the patient to jerk and twitch. In such cases the patient often works himself into a remarkable emotional condition of excitement, with a glassy stare, violent perspiration, and ever frothing at the mouth. As the exorcisme continues the patient collapses exhausted from time to time and rests to recuperate» (3).

A. Hauenstein élargit la notion de *mahamba* aux esprits provenant d'autres tribus:

«Le terme *mahamba* s'applique aux esprits provenant de la lignée paternelle ou maternelle, aux ancêtres, aux esprits maléfiques ou favorables, ainsi qu'aux esprits originaires d'une autre tribu. Ces derniers entrent avec une facilité extraordinaire dans le panthéon tribal. La plupart de ces esprits provoquent la possession» (4).

---

(1) White, 1949, p. 324.
(2) White, 1949, p. 326.
(3) White, 1949, p. 327.
(4) Hauenstein, 1961, p. 122.

S'appuyant sur Baumann ([1]), Hauenstein prétend également distinguer des catégories supérieures et inférieures parmi les *mahamba*; curieusement les *mahamba* supérieures n'entreraient pas directement en contact avec le monde des hommes mais par des intermédiaires:

«Certains d'entre eux (*mahamba*) jouent un rôle nettement supérieur aux autres et deviennent par là même une espèce de divinité supérieure... Mais, chose intéressante, ces esprits n'entrent jamais directement et personnellement en contact avec les vivants. Ce n'est que par le moyen d'intermédiaires qu'ils se manifestent, et c'est ce qui donne sa véritable signification au culte des ancêtres. Ces derniers (ce sont eux-mêmes des *mahamba*) transmettent les esprits supérieurs qui provoquent le plus souvent un état de transe... Les ancêtres sont donc les 'véhicules', les moyens de transmissions. C'est aussi à eux que sont adressées les prières et les invocations de circonstance. ... C'est ainsi que les rites, les coutumes, les danses, les habitudes et les métiers se transmettent d'âge en âge, pour ainsi dire sans jamais varier... c'est par le même processus que s'hérite l'art de divination parmi les Tchokwe. L'esprit supérieur (Ngombo) est toujours transmis par un ancêtre ayant été devin lui-même» ([2]).

Le chemin qui va de la vie d'un homme à sa transformation en *hamba* se déroule à partir de la composante de l'esprit humain que l'on pourrait appeler très improprement «ombre» (ou peut-être aura) et que les Cokwe appelent *cizulye:*

«Le terme *chizulie* désigne l'âme d'un individu alors qu'il est encore en vie ou si tôt après sa mort. Le même terme signifie également 'ombre' ou 'forme' d'une personne ou être animé. Il signifie aussi 'rêve', le rêve n'étant rien d'autre que l'esprit d'une personne qui... vagabonde et se manifeste à celui ou à celle qui la voit en rêve. Après la mort réelle d'un individu se réalise le même phénomène... Pour les vivants il importe que cette âme soit captée et intégrée dans la famille des *mahamba* favorables» ([3]).

C'est tout un rituel complexe qui s'opère pour atteindre cet objectif; au cours d'un sacrifice où on asperge les *mahamba* du sang de la victime, le *cizulye* du défunt est intégré et matériellement représenté dans le groupe des *mahamba* familières. Quand plus tard un membre de la famille tombera malade, la nouvelle *hamba* deviendra objet de culte comme les autres.

([1]) Baumann, 1935, p. 200.
([2]) Hauenstein, 1961, p. 122.
([3]) Hauenstein, 1961, p. 123.

b) — La dimension rituelle

En vue d'une exploration plus complète du champ sémantique des *mahamba* il nous a semblé valable de rapprocher le traitement de la *hamba* Ngombo, tel que nous le décrivons à propos du rite d'initiation du devin (1), de la manière dont les Ndembu se comportent avec la *hamba* de chasse Ihamba (Yanga chez les Cokwe). Ces deux formes de possession, qui entrent parfaitement dans la catégorie que Turner définit par «rituals of affliction», présentent un ensemble de ressemblances et de différences susceptibles d'éclairer quelques-uns des aspects les plus obscurs de la forme de possession *hamba*. En prenant pour point de départ ces deux rites d'initiation, à la chasse et à la divination, nous entrerons dans le domaine de la signification de la *hamba* de façon concrète et immédiate et avant toute démarche plus ou moins spéculative. C'est aussi la façon la plus directe d'aborder la problématique des inter-relations entre le symbolique et le social; comme le fait remarquer M. Douglas, cet aspect n'a pas été suffisamment analysé, car en général, on n'a pas cherché à mettre en évidence l'influence du symbolique sur le social et du social sur le symbolique, ce qui aurait fait ressortir l'échange dynamique entre les différentes significations (2). L'analyse, même rapide, de la symptômatologie qui accompagne la manifestation de la *hamba* et son indentification présente, de plus, l'avantage de nous introduire dans l'ambiance la plus propice à appréhender les valeurs culturelles et les implications sociales qui résultent du déroulement même du rituel. De fait la description de ces symptômes, nécessairement sommaires (c'est pourquoi Turner les appelle résumés synoptiques) (3), laisse apparaître implicitement un nombre infini de problèmes d'ordre social qui pèsent fortement sur la signification du rituel; c'est donc de celui-ci que nous nous occuperons d'abord, pour traiter ensuite les aspects sociaux implicites dans la signification des *mahamba*.

En partant du rituel Yanga (et laissant pour l'instant la *hamba* Ngombo au second plan) nous pourrions donner une définition purement descriptive de *hamba* en ces termes:

— Il s'agit d'une présence gênante (mais pas mortelle);

— elle se manifeste par des tremblements rituels;

— elle émerge dans un parent proche du défunt (ancien chasseur en l'occurrence);

---

(1) Voir p. 80.
(2) Douglas, 1970, p. 303.
(3) Turner, 1972, pp. 324-332.

— ... sous la forme matérielle d'une dent humaine;

— ... qu'il faut retirer du corps du patient.

Cette définition, bien que purement descriptive, peut nous servir de fil conducteur pour une analyse plus détaillée, ce que nous ferons en considérant tour à tour chacun de ses éléments.

1) — Une présence gênante (mais pas mortelle)

La présence de la *hamba* dans le corps du patient est d'abord pour lui une gêne dont il revient au devin de détecter l'origine; que la *hamba* soit Ngombo ou Yanga, rien ne les distingue au départ puisque dans les deux cas le patient ressent un malaise que le devin tentera d'expliquer en recourant à son panier divinatoire. Là non plus le devin n'a pas de points de référence importants; ces *mahamba* attaquent n'importe quelle partie du corps et des manières les plus variées; c'est la «morsure» de la *hamba* qui «pique» à la poitrine, au cou, ou aux épaules, sans qu'il y ait aucune relation entre l'endroit de la morsure et la nature de la *mahamba*. Dans les séances de divination décrites auparavant, Sakungu parle de la *hamba* dont la femme enceinte ressent la morsure au ventre alors que Hamumona et Mwafima rapprochent l'agissement de la *hamba* d'un ancêtre causant des maux de tête, de l'action secrète et maléfique du sorcier (1).

Il arrive que la «morsure» de la *hamba* ne se localise pas effectivement en un endroit du corps, mais que la victime ressente un malaise généralisé, ses proches comprenant alors que une *hamba* réclame du sang; sans doute, le sang des animaux sacrifiés satisfera à cette exigence de la *hamba* mais tout se passe d'abord comme si elle réclamait le propre sang de la victime (2). La force du sang comme élément d'apaisement des *mahamba* est à l'origine d'une pratique fort courante dans certaines régions d'Angola où ce culte est connu, notamment chez les Ngangela, et qui consiste à placer des piquets, de petites fourches et des rondelles enduites de sang à la porte des maisons, pour que, la nuit, les «esprits» le voient et s'éloignent (3).

Les Cokwe comme les Ndembu reconnaissent que la *hamba*, avant d'être identifiée et vénérée, peut être apaisée par des remèdes adéquats administrés au malade, mais l'effet n'est guère durable, la menace subsiste pour le malade tant que la *hamba* n'est pas identifiée, et la personne initiée à l'activité en question. Tous les informateurs reconnaissent que le pouvoir de la *hamba* est

(1) Voir p. 124; p. 155.
(2) Voir Turner, 1972, p. 202.
(3) Milheiros, 1948, p. 54.

mortel mais que dans la pratique elle ne tue jamais ([1]); les devins cokwe défendent même la théorie selon laquelle la *hamba* Ngombo est apparue quand le premier homme par elle possédé est mort, et ressuscité puisqu'on ne peut pas mourir à cause de la *hamba* ([2]).

2) — Elle se manifeste par des tremblements rituels...

Les tremblements du corps sont le signe extérieur le plus caractéristique de la présence de la *hamba;* lorsque quelqu'un se sent mal mais ne présente pas ces tremblements, il y a tout lieu de supposer une attaque de sorcellerie ou une maladie ordinaire; au contraite le tremblement révèle la présence d'une *hamba*.

Malgré l'affirmation de White pour qui l'action des *mahamba* est exclusiment matrilinéaire ([3]), tant chez les Cokwe que chez les Ndembu, on vérifie l'existence de cas d'héritage de *mahamba* hors du cadre matrilinéaire; et pourtant, la plus grande majorité des cas, du moins chez les Cokwe, est de provenance matrilinéaire; d'où l'impossibilité de comprendre le phénomène de transmission des *mahamba* sans analyser aussi leur dimension sociale ainsi que nous le ferons par la suite.

Le tremblement du corps commence dès l'acte de divination où l'on cherche une identification approchée de la *hamba* avant qu'elle-même prononce son nom. Alors que les tambours résonnent dans les airs, l'investigation sur la nature de la *hamba* s'effectue dans un ample système dichotomique basé sur des oppositions binaires sucessives à chacune desquelles le malade réagira de façon positive ou négative: à chaque nom proposé, soit le malade commence à trembler violemment *(Kusekula),* et alors tous les présents savent que ce nom concerne la *hamba* en cause, soit le malade ne présente aucune réaction et dans ce cas il ne reste qu'à avancer d'autres noms. D'après les observations de Turner, le tremblement du corps ne serait que la marque distinctive de possession par une *hamba* issue du côté paternel; l'absence de ce symptôme ne permettrait donc aucune conclusion, puisqu'elle laisse place à des doutes; ce serait encore le cas lorsque la vibration du corps n'est pas suffisamment claire, ainsi que lorsque le malade présente des signes de grande fatigue ([4]). Pour les Cokwe la transe signale toujours la présence d'une *hamba* qu'il faut identifier, qu'elle vienne du côté maternel (ce qui est normal) ou du côté paternel (ce qui est exceptionel). La vibration du corps, elle, est toujours évidente puisque la *hamba* se manifeste toujours avec «beaucoup de force».

([1]) Turner, 1972, p. 328.
([2]) Voir p. 80.
([3]) White, 1949, p. 326.
([4]) Turner, 1972, p. 325.

3) — Elle émerge dans un proche parent du défunt...

En principe n'importe quel devin peut en recourant à son panier de divination détecter la présence de la *hamba;* c'est d'ailleurs là une des tâches normales du devin. Pourtant, tant les Cokwe que les Ndembu font appel, surtout dans ces cas là, à des devins venus de loin. Turner cite le cas de quelques devins venus d'Angola, avec leurs *ngombo* et les «paraphernalia» respectifs, pour identifier des *mahamba*. Ce phénomène reçoit une première explication dans le fait que la distance est un facteur important du prestige du devin (1); mais il faut tenir compte d'une autre raison signalée par des vieux cokwe et que White mentionne aussi: la répression qui s'exerçait contre le devin en Angola était, malgré tout, bien moins efficace que celle alors pratiquée en Rhodésie, où, plus encore qu'en Angola, plusieurs pratiques divinatoires ont été altérées, substituées par d'autres plus faciles à dissimuler, et où surtout les devins eux-mêmes ont renoncé à leurs titres professionnels, préférant se présenter comme des guérisseurs pour échapper aux poursuites des autorités (2). Plus qu'en tout autre cas, le devin fera en sorte que cette première identification de la *hamba* ait lieu à la croisée des chemins qui mènent au village, car le croisement est le lieu par excellence de l'identification; cette première identification faite, et une fois détectée la nature de la *hamba* — elle provient d'un chasseur — c'est un professionnel de la chasse, lui-même possédé de la *hamba* Yanga, qui procédera à l'initiation du nouveau candidat. Alors que dans le rituel Ngombo, c'est généralement le même devin qui identifie d'abord la *hamba* et procède ensuite à l'initiation de la nouvelle recrue, il y a toujours ici l'intervention du devin et d'un maître-chasseur; curieusement la *hamba* Ngombo apparaît plus souvent chez les hommes et la *hamba* Yanga chez les femmes; mais dans un cas comme dans l'autre, l'initié est toujours un homme (le frère aîné de la femme possédée si la *hamba* s'est manifestée chez une femme).

4) — ... sous la forme matérielle d'une dent humaine...

La finalité du rite Ihamba est d'extirper la *hamba* (la dent) qui mord la victime. La *hamba* se place comme nous l'avons vu dans n'importe quelle partie du corps. Selon les Ndembu, il s'agit d'une incisive supérieure centrale d'un ancien chasseur; pour les Cokwe, c'est simplement une incisive, et même n'importe quelle dent humaine. On considère que cette dent recèle un pouvoir particulier, celui de tuer, qui permet au chasseur d'abattre les ani-

(1) White, 1961, p. 37; Turner, 1952, p. 52.
(2) White, 1948, p. 93.

maux ([1]). Les incisives des chasseurs sont par conséquent l'objet d'une considération particulière: s'ils en perdent une pendant leur vie, il faut la conserver soigneusement; si elles n'ont pas été arrachées il faut le faire avant d'enterrer le chasseur défunt. Il serait très dangereux de les laisser au mort dans sa tombe puisqu'elles possèdent par elles-mêmes le pouvoir de tuer. Il s'agit là d'une croyance très forte chez les Cokwe et les Ndembu mais qui s'étend à des zones bien plus vastes parmi les chasseurs de la savane. On cite en exemple le cas du chasseur Mbidi Kiluwe, héros mythique du royaume des Luba, qui fit rire Nkongolo, son beau-frère et fondateur du premier empire, quand celui-ci remarqua que l'extraction de deux incisives inférieures avait laissé un vide dans la bouche de l'étranger ([2]). Ce serait d'ailleurs la raison pour laquelle le héros introducteur des bons usages de la royauté sacrée ne riait pas ni ne répondait aux saluts pas plus qu'il ne mangeait en public; mais lorsque Nkongolo lui fit remarquer l'étrangété de son comportement Mbidi Kiluwe éclata de rite, révélant alors un autre détail curieux: ses dents incisives supérieures centrales étaient taillées en biseau ([3]). Il s'agit là d'une donnée ethnographique observée et connue depuis longtemps dans de vastes régions d'Afrique Centrale, quoique présentant des variantes d'une ethnie à l'autre:

«Les Luba arrachent les quatre incisives inférieures et liment à moitié deux incisives supérieures» ([4]).

Les Cokwe qui taillent en biseau les deux incisives supérieures centrales, donnent une explication alimentaire à cette pratique: l'homme doit éviter ce qui est sale dans son alimentation; celui qui ne lime pas ses dents ne saura pas manger ce qui lui convient; et en derrière analyse celui qui refuserait cette pratique en arriverait à manger ses propres excréments, apprend-on aux jeunes à l'école de la *mukanda*. La taille des dents en biseau semble donc d'avantage liée à une pratique de bons usage alimentaires qu'à une hypothétique «anthropophagie rituelle» antique... ou au désir de manger de la viande saignante ([5]).

Une raison supplémentaire de vénérer les incisives supérieures est qu'elles représentent les branches de la famille: celle de gauche appartient au groupe matrilinéaire, celle de droite au groupe paternel. La *hamba* de chasse passe en principe à un proche parent, mais il arrive que c'est le groupe de culte associant des membres de plusieurs villages qui choisisse l'héritier de cette

---

([1]) Turner, 1972, p. 197.
([2]) Heusch, 1972, p. 25.
([3]) Heusch, 1972, p. 20.
([4]) Heusch, 1972, p. 32, d'après Sendwe, 1954, p. 91.
([5]) Marques, 1949, p. 16.

hamba (1). Dans ce cas le rêve peut être un facteur du choix, surtout si les membres les plus agés du groupe donnent leur accord. L'héritier de la *hamba* la recueillera dans un sac spécial *(mukata)* et la vénérera comme amulette de chasse, que plus tard il suspendra à un arbre ramifié, orné de trophées de chasse, sorte de sanctuaire élevé à la mémoire de l'ancêtre chasseur (Photo 409). Les femmes et les garçons non-circoncis ne pourront pas s'approcher de la *hamba* du chasseur car celle-ci «donne de la force» au sang répandu. Aussi le non-circoncis risquerait, lors de la circoncision, que les remèdes appliqués pour arrêter l'écoulement du sang n'agissent pas et qu'il en perde trop, sinon la totalité; de même les femmes qui violeraient cet interdit (ne pas s'approcher du sanctuaire du chasseur) pourraient avoir des hémorragies mortelles ou de graves pertubations de leur cycle (2). Sous-jacent à cet interdit, on retrouve la séparation entre le sang de chasse et le sang de la naissance, en effet les chasseurs ôtent la vie en répandant le sang, alors que les femmes donnent la vie en faisant coaguler le sang (c'est la notion de conception commune à plusieurs ethnies d'Afrique Centrale) (3).

Une petite enveloppe de tissu blanc renferme la dent du chasseur qui serait enrobée d'une pâte de farine de maïs imbibée de sang; on pose sur l'enveloppe deux cauris qui sont les yeux de la *hamba* du chasseur (4). Les Ndembu disent que la farine blanche, comme la couleur blanche du tissu, refroidissent la *hamba,* c'est-à-dire qu'elles l'empêchent de s'échapper et de tourner sa colère contre l'un des parents vivants. Les Cokwe soutiennent aussi que l'un des objectifs des offrandes faites aux *mahamba,* parmi lesquelles se trouve la farine blanche du manioc, est de les garder «froides», c'est-à-dire calmes, au repos. Cette dialectique du froid et du chaud, englobant le groupe résident dans un village et ses *mahamba,* a déjà été abordée à propos du symbole *lukano* (5).

5) — ... qu'il faut retirer du corps du patient.

La présence de la *hamba* chez le malade confirmée, et une fois identifié l'ancêtre chasseur qui l'a transmise, le travail du devin est terminé. C'est maintenant un spécialiste du rituel Ihamba qui l'extrait, ou un maître de chasse qui procède à l'initiation du nouveau chasseur. Le fait que les Ndembu procèdent à l'extraction de la «dent» du chasseur montre que l'initiation d'un nouvel adepte n'est pas le seul moyen de calmer la *hamba;* les Cokwe n'ac-

(1) Turner, 1972, p. 199.
(2) Turner, 1953, p. 40; 1972, p. 199.
(3) Voir Heusch, 1972, p. 206.
(4) Turner, 1953, p. 40.
(5) Voir p. 258.

ceptent pas cette solution, qu'il s'agisse de la *hamba* de chasse ou de la *hamba* de divination, c'est tout au plus une trève provisoire jusqu'à ce que soient remis les moyens nécessaires à la fête de l'initiation. Le rituel Ihamba est spécifique de l'extraction des «dents de chasseurs»: la technique consiste à utiliser des cornes coupées, et bouchées en leur pointe avec de la cire, qui fonctionnent comme des ventouses; on les applique sur des incisions faites avec la *tewla:* il faut «ouvrir des portes» en différents endroits du corps pour forcer la *hamba* à sortir.

Cette pratique de type exorciste est beaucoup plus fréquente chez les Ndembu que chez les Cokwe, bien que Marques ait remarqué que les Cokwe de la Lunda présentent sur les tempes de petites cicatrices qui correspondent à des interventions thérapeutiques (1).

Ce rituel se déroule au son des tambours et des chants de chasse; cet ambience favorise le réveil de la *hamba* dans le corps du patient, nécessaire au maître du culte pour la faire ensuite sortir. Le tremblement du patient *(kusakuka)* s'accentue jusqu'à ce qu'il commence à se contorsionner; c'est alors que les ventouses se mettent à tomber avec du sang. L'effort pour faire sortir la *hamba* introduit ici un élément d'hostilité envers la présence de celle-ci dans la dent: en effet quelques-uns des assistants prennent leurs armes de chasse et visent le dos du malade, menaçant la *hamba* qui tarde à sortir (2).

On entend plusieurs fois de suite les chants et les roulements de tambours et on lance des appels à la bienveillance de la *hamba:*

«Nous avons tué pour toi quantité de chèvres et de poulets... mais tu te dérobes encore. Cela n'est pas bien du tout. Nous t'en prions, hâte-toi de venir» (3).

Le patient se plaint de ses parents, du côté matrilinéaire, qui ne l'ont pas assez aidé... Après une longue lutte rituelle, la *hamba* (dent) finit par sortir avec le sang qui coule des blessures.

Le rituel se termine lorsque l'on recueille la *hamba* avec le sang; les curieux vont vérifier qu'il s'agit bien d'une dent humaine et «non pas de singe ni de porc», les gens se félicitent mutuellement; l'extraction de la «dent» du chasseur se termine dans une explosion de sentiments cordiaux (4).

c) — La dimension sociale des *mahamba*

À la fin de sa description détaillée d'un rituel Ihamba (celui de l'extraction de la dent de chasseur), Turner observe:

---

(1) Marques, 1949, p. 13.
(2) Turner, 1972, p. 187.
(3) Turner, 1972, p. 190.
(4) Turner, 1972, p. 193.

«Je sentis alors que ce qu'on arrachait de cet homme était en fait l'animosité du village» ([1]).

C'est révélateur de l'importance sociale des *mahamba* qui fonctionnent d'ailleurs non seulement au niveau du village, mais encore plus fréquemment au niveau du groupe parental. Dans les deux cas, elles révèlent des aspects importants de la structure sociale des Cokwe, en particulier un certain type de tensions dans la famille élargie, et la préoccupation constante de les dominer en ayant recours surtout à la force des ancêtres avec lesquels la vie rituelle établit une ligne de continuité constamment renouvelée.

Sur le plan individuel, chaque possédé aura un autel consacré à la *hamba* qui le concerne. D'autre part on constate qu'un lien se crée entre tous ceux qui furent touchés par la même *hamba* (du chasseur) et que se constitue un groupe de culte qui confère du prestige aux grands chasseurs et favorise la continuité du pouvoir des chefs. Mais l'aspect social le plus notoire du culte des *mahamba* est sans aucun doute celui qui reflète la «désharmonie sociale» de la société cokwe; il s'agit en effet d'une société strictement dysharmonique au sens que Levi-Strauss donne au mot, c'est-à-dire, une société matrilinéaire avec mariage virilocal. Et mettant de côté l'aspect économique de la question ([2]), il faut se rappeler que les femmes restent normalement étrangères aux actes du culte que le groupe familial de leurs maris célèbre pour apaiser et honorer les ancêtres; aussi les femmes «oublient» plus facilement les ancêtres, et ceux-ci les incommodent donc plus souvent. Les rapports entre une femme mariée et son groupe parental sont profondément affectés par ce hiatus rituel, d'où une tension fréquente sinon habituelle entre elle et la section clanique à laquelle elle appartient. La littérature traditionnelle, en particulier les contes d'animaux, font souvent allusion aux bonnes relations d'un couple avec les parents du mari, et aux mauvaises relations du même couple avec les parents de la femme ([3]). Le fait que la possession par les *mahamba* se vérifie plus souvent chez les femmes représente une rationalisation de cette tension; ceci paraît confirmé par le fait qu'une partie importante des actes du culte consiste à enumérer des noms et des listes généalogiques qui accentuent précisément la continuité du groupe.

Quand il s'agit de souligner l'unité du village, l'activité rituelle recourt d'abord aux insignes du pouvoir que mettent en évidence certains rites auxquels tout le village participe. C'est le cas pour les rites de la fondation du village, l'intronisation du nouveau chef, de la construction de la *cota* ([4]), la

---

([1]) Turner, 1972, p. 192.

([2]) Voir l'étude de P. Rey: «Le système de production lignager» (Rey, 1971, pp. 207-215).

([3]) Voir Hauenstein, 1965, pp. 26-27; l'hirondelle et le picvert.

([4]) Voir p. 325.

réunion autour du feu du village, etc. Cunnison explique l'intensité de la vie rituelle au niveau du village comme un moyen de surmonter la faiblesse des autres liens sociaux, en particulier ceux de nature économique:

«C'est parce que les liens économiques, de parenté et religieux des gens du village, sont faibles que l'unité du village est ritualisée avec emphase» (1).

La situation coloniale qui a en quelque sorte réussi à «geler» l'histoire traditionnelle n'a pas neutralisé la force intégratice des *mahamba*. Ce sont au contraire celles-ci qui s'adaptent à la situation en intégrant de nouvelles valeurs. On a vu (2) qu'avaient surgi des formes nouvelles de possession comme la *hamba* train ou la *hamba* avion, ou simplement la *hamba* du blanc, pour lesquelles ont été créés des rituels appropriés. Sous cet aspect encore, la *hamba* se révèle comme un puissant vecteur culturel, capable non seulement d'atteindre des ethnies voisines, mais aussi d'intégrer des valeurs étrangères, même quand celles-ci résultent d'une situation plus ou moins violente comme cela se produit en cas de choc culturel. Dans certains cas le colonisateur lui-même, malgré la distance culturelle à laquelle il se trouve, se voit enveloppé par le filet des *mahamba* et a recours lui aussi à un devin prestigieux (3).

La portée sociale de la *hamba* paraît plus évidente encore quand on analyse le déroulement du rituel. Le possédé de Ngombo, après les tortures endurées jusqu'à ce qu'on ait réussi à faire «monter la *hamba* à la tête», se voit l'objet d'un sentiment particulier de la part de tous ceux qui, durant la nuit, «ont souffert avec lui». Le malade de Ngombo est non seulement l'objet d'un rite mais aussi le centre d'attentions et de multiples manifestations affectives, qui se continuent au-delà de l'acte rituel.

Essayant de situer la «morsure» de la *hamba* du chasseur dans le micro-climat social d'un village, Turner observe que les rivalités entre les groupuscules d'un village jouent un rôle déterminant dans la manifestation des *mahamba*. Ainsi le fait que le pouvoir (le pouvoir du chasseur) est materiellement représenté par une dent signifie, d'après lui, qu'il existe un pouvoir agressif (l'agressivité du chasseur), et que ce pouvoir est strictement masculin. C'est un pouvoir qu'il faut contrôler, sinon fixer sur un rapport matériel *(mukata)* et domestiquer par l'offre de présents; ceci parce que le pouvoir de la chasse est dangereux, capable de s'échapper à tout moment pour mordre quelqu'un (4). La dent humaine représenterait, conclut Turner, les pulsions agressives de la nature humaine, utiles lorsqu'elles sont dûment canalisées en vue de la chasse, mais devenant menaçantes lorsqu'elles se retournent contre

(1) Cunnison, 1956, p. 15.
(2) Voir p. 404.
(3) Voir Redmayne, 1970, p. 112.
(4) Turner, 1972, p. 202.

les autres; c'est dans ce cas qu'intervient le rituel d'affliction *(hamba)*, et l'agression dirigée vers autrui devient auto-agression, celle-ci se matérialisant dans une dent qui «mord» et que l'on arrachera avec l'appui de tous pour le soulagement du malade.

d) — Les niveaux de signification.

Résumant ce qui a été dit on pourrait ramener la signification de la *hamba* à quatre grands paramètres qui seraient: son origine («ombre» de l'homme), la liaison au groupe de parenté, sa qualité d'agent provoquant la maladie, sa qualité d'agent possesseur, correspondant à ces quatre niveaux de signification mis plus en évidence dans la relation d'un homme avec ses *mahamba:*

1) — L'homme et son ombre

Dans leurs conceptions anthropologiques, les Cokwe donnent une place importante à ce que nous traduisons généralement par ombres, qui est quelque chose de distinct du corps mais qui ne peut s'identifier non plus à l'esprit; cela accompagne la vie mais ne s'y réduit pas. La liaison vie-ombre s'explique de différentes façons; il est courant de dire:

«un vivant se noit dans le fleuve;
un mort reste en surface;
un vivant possède une ombre,
un mort n'en a pas» (1).

L'ombre d'un homme, peut l'abandonner momentanément même vivant, et c'est ce qui se passe dans les rêves. C'est pourquoi les Cokwe disent que lorsque la nuit tombe pour l'homme, le jour se lève pour son ombre. Alors que la vie se situe plus précisément dans le foie et le couer (2), l'ombre si elle est liée à la vie n'est localisée dans aucun organe en particulier. La vie *(mwono)* pourra abandonner le corps *(mujimba)* mais son ombre *(cizulye)* ne s'éteindra pas. Quand la vie finit, l'ombre laisse le corps, mais ce corps du défunt *(mufu)* ne deviendra cadavre *(ciwimbi)* que lorsque l'ombre l'aura entièrement quitté.

L'ombre peut quitter le corps simplement, comme être captée par des forces étrangères, notamment des forces de sorcellerie. Si le *cizulye* d'un homme était pris par quelque force étrangère, cet homme resterait apparemment sans vie, situation qui ne pourrait se prolonger bien longtemps puisque la vie

(1) Milheiros, 1969, p. 75.
(2) White, 1948.a, p. 146.

(mwono) sans *cizulye* est impossible. C'est pourquoi les Cokwe disent que si l'on retire le *cizulye* de quelqu'un, il mourra. Un exemple curieux et presque tragique de cette croyance nous a été donné dans la matinée du 24 mai 1975 au village de Sanjime. Nous avions été fort bien reçu par le chef du village et ayant expliqué les buts de notre travail, un groupe de jeunes se proposa de chanter quelques-unes des nombreuses chansons qu'ils savent improviser en toutes circonstances, désirant en entendre ensuite l'enregistrement. Alors que nous discutions avec le devin Kambakashi, nous nous aperçûmes de l'nquiétude anormale d'un vieillard d'un groupe voisin, s'agitant nerveusement à propos de quelque chose que nous ne percevions pas. Nous nous vîmes forcé d'interrompre notre travail pour nous enquérir du problème; il était simple: en entendant l'enregistrement des chansons, cet homme avait cru que l'ombre *(cizulye)* de chacun de ces jeunes gens avait été ravie par le magnétophone puisqu'on entendait leurs voix alors qu'eux se taisaient. Ils allaient tous mourir dans les plus brefs délais; on leur avait retiré leurs *yizulye*, il fallait les libérer en les leur rendant. Nous satisfîmes à la volonté du vieillard en interrompant l'audition de la bande; il ne nous fut plus possible d'enregister quoi que ce soit dans le village de Sanjime (1).

Ainsi que l'a noté le devin Hamumona au cours d'une séance de divination, «la personne meurt, la *hamba demeure*» (2), qui n'est rien d'autre que l'ombre *(cizulye)* définitivement séparée de la personne à qui elle appartenait. Les auteurs désignent de différents noms ces ombres qui errent de tous côtés (3): ce sont les «tribal spirits» (Melland), les «earth spirits» ou «evil spirits» (Baumann), les *ovihamba* (Hambly) qui se manifestent surtout dans les cérémonies rituelles de guérison; de là vient également la désignation «curatives dances» (Gluckmann) que l'on donne souvent à la manifestation de ces «ombres». Quoi qu'il en soit, ces anciens *yizulye* représentent toujours et d'abord des esprits ancestraux dont le culte s'organise au niveau individuel. D'où l'intérêt qu'il y a à aborder l'étude des *mahamba* en les situant dans le cadre de la parenté qui leur est propre avant d'envisager leur signification de provocatrices de maladie et d'agents de possessions.

2) — *Hamba* et parenté

Les Cokwe considèrent qu'à l'origine les *mahamba* n'apparaissaient pas hors du groupe de parenté. De fait, quand le *cizulye* abandonne définitivement le corps auquel il appartenait, il erre à la recherche d'un parent pour

---

(1) Voir le cas semblable rapporté par A. Dorsinfang-Smets, 1954, p. 363.

(2) Voir p. 142.

(3) D'après White le radical *hamba* signifierait voyager, se déplacer (1949, p. 325).

s'y installer; c'est ainsi que se présentent les *mahamba* que les Cokwe, aujourd'hui, appellent *mahamba wa usoko* (*mahamba* du clan) pour les distinguer d'autres plus récentes qui proviendraient de *yizulye* n'ayant pu s'installer dans le corps de parents et ayant dû donc chercher une autre personne; ce sont les *mahamba wa cipwila* considérées comme des manifestations bâtardes (*cipwila:* parasite), généralement mal vues et mal acceptées car d'origine inconnue. C'est surtout ce type de *mahamba* apparaissant en marge du cadre de la parenté qui justifie certains qualificatifs négatifs parfois donnés aux *mahamba*. En fait la *hamba* qui passe d'un parent à un autre est estimée et bien accueillie, et même quand elle manifeste une certaine colère à l'encontre du groupe parental, celui-ci s'empresse de la satisfaire et de la recevoir de son mieux. D'ailleurs la *hamba* est très souvent attendue comme une distinction tant pour la personne qui la reçoit que pour le groupe dont celle-ci fait partie.

La grande majorité des *mahamba* et notamment la *hamba* Ngombo d'un devin passe d'un homme au fils aîné de la fille de sa soeur; c'est le cas le plus fréquent malgré des exceptions assez nombreuses. Car bien qu'il s'agisse d'une activité exclusivement masculine (la divination), nous avons vu que la *hamba* Ngombo peut s'installer dans le corps d'une femme. Dans ce cas c'est presque une obligation pour le frère aîné d'assurer les fonctions de devin puisque la *hamba* a frappé à la porte de sa soeur.

Les *mahamba* viennent normalement d'ancêtres morts; elles passent de génération en génération et leurs ancêtres d'origine ne sont plus mentionnés que comme des aïeux célèbres. Parfois, la *hamba* d'une personne morte depuis peu entre dans le corps d'un de ses proches, et exige une forme de culte précise ou la reprise par le malade (possédé de la *hamba*) de l'activité du défunt. C'est là le système le plus exigeant de la continuité des fonctions dans la société cokwe.

Le chef d'un groupe de parenté fait en sorte que les *mahamba* de son groupe soient publiquement vénérées, et pour cela construit près de sa demeure un local adéquat à leur représentation; quelques arbres chosis complètent le cadre extérieur du culte des *mahamba*. (1).

D'après les Cokwe, certains *yizulye* ne peuvent être reconnus par leurs parents et devenir des *mahamba* identiques aux autres. Il s'agit de ces cas particuliers où la vie fut si courte qu'il serait impossible d'identifier de quelque façon que ce soit l'origine de la *hamba;* ou alors c'est l'ombre d'un enfant mort qui ne peut se manifester ni dans un groupe de parents ni dans une autre personne, car l'enfant avait été conçu avant que la mère ne reçoive l'initiation *ukule*. Ces enfants sont haïs et le plus souvent ne naissent pas,

---

(1) D'après Margarido l'origine du village lunda remonterait au culte de l'arbre *mulemba* (1965, p. 102).

car dans de telles circonstances la mère emmène généralement sa fille à la source d'un fleuve où elle restera le temps suffisant pour avorter et se remettre. Ces *yizulye,* et d'autres refusés soit par les groupes de parents, soit par les étrangers au groupe, deviennent une espèce particulière de *mahamba* et s'identifient avec ce que l'on appelle les génies de la nature.

Si ces *hamba* sont exceptionnelles et les «parasites» rares, celles qui sont issues du groupe même sont nombreuses; parmi elles, on apprécie spécialement celles qui proviennent d'un ancêtre illustre, que les Cokwe désignent par *mahamba imbumba,* groupe particulièrement considéré entre les *mahamba* originaires du groupe de parenté. Parmi celles-ci, nous pouvons encore distinguer, car elle est particulièrement estimée et se présente souvent, la *hamba* Yanga du chasseur qui se manifeste par un signe de sang apparaissant subitement dans la maison. Les Cokwe (comme les Ndembu) croient que la force d'un chasseur réside dans ses incisives supérieures et que la *hamba* d'un chasseur se manifestera donc à travers celles-ci. Lorsqu'un homme rencontre une trace de sang chez lui et qu'il la suit il rencontrera une dent, preuve de la présence de la *hamba* d'un ancien chasseur dans sa maison. Cette *hamba* représentée dans le *ngombo* par une dent d'animal, exige qu'un descendant de l'ancêtre chasseur soit initié à cette pratique. Alors que la *hamba* du devin (Ngombo) se manifeste toujours par une maladie, la *hamba* du chasseur (Yanga) se manifeste d'abord par le sang répandu et par la dent; si le rituel d'initiation du nouveau chasseur tarde, la *hamba* peut devenir plus exigente et rendre sa victime malade; c'est d'ailleurs la voie normale par laquelle une *hamba* manifeste sa colère lorsque le groupe de parents ne prend pas spontanément l'initiative de maintenir vivant parmi eux l'esprit de l'ancêtre, en poussant quelqu'un du groupe à reprendre la même activité.

3) — *Hamba* et maladie

Habituellement une *hamba* se manifeste chez un parent en lui causant maladie; celle-ci se présente de façon ambigüe puisque ni le malade ni ses proches ne se rendent compte immédiatement de sa signification. Normalement la victime choisie par la *hamba* présente les symptômes d'une maladie quelconque que le devin cherche à diagnostiquer; celui-ci non plus ne comprend pas toujours la signification de la maladie dès la première consultation. Ce n'est qu'après l'échec de plusieurs traitements successifs que le devin commence à chercher une explication dans la présence possible d'une *hamba* mécontente. Tous les devins qui furent nos informateurs sont tombés malades quand la *hamba* les a pris. C'est là la forme de communication privilégiée entre les *mahamba* et le groupe de parents dans lequel elles s'insèrent.

Les Cokwe considèrent que l'une des fonctions principales du devin est de distinguer si une maladie est due à la présence d'une *hamba* ou à une autre cause. Pour cela le devin observe et «lit» les *tuphele* de la même façon que le médecin européen (*nganga-buka*) lit la température et observe une radiographie et son malade. Le rapprochement entre les deux agents de la médecine (traditionnelle et européenne) présente des aspects curieux qui nous montrent comment les Cokwe cherchent, plutôt que des solutions radicales, des compromis entre les deux mondes. Mwacimbau, un de nos informateurs, explique: pour certaines maladies, le médecin européen est plus efficace, par exemple il soigne mieux et plus rapidement les blessures provoquées par un accident; dans d'autres cas, par contre, il n'arrive à rien; parfois le *nganga-buka* (médecin) tente de soigner, donne des comprimés contre les douleurs, mais le malade ne guérit pas. Dans ces cas-là, le *tahi* a l'habitude de mieux réussir car il connaît les habitudes du malade. Parfois même (Mwacimbau cite des cas), le médecin reconnaît qu'il s'agit d'une maladie particulière aux Cokwe et renvoie le malade à la consultation du *tahi*. Ainsi Mwacimbau, qui utilise lui-même les services de l'assistance médicale, ne pense absolument pas pouvoir se passer des éventuels services d'un *tahi*, du moins pour un certain type de maladies. Il n'empêche que l'essentiel des rôles du *tahi* et du *nganga-buka* est qu'il leur faut «lire» la maladie avant de chercher à y remédier, l'un ayant l'avantage sur l'autre en certains cas; l'un «lit» les différentes combinaisons des *tuphele;* l'autre, la température, la pression du sang et les radiographies.

La présence de la *hamba*, une fois décelée, exige un traitement communautaire qui est d'ailleurs le cadre typique de la possession en Afrique.

4) *Hamba* et possession

Le devin ayant vérifié que la présence de la *hamba* est la cause de la maladie, on dirige le malade vers le traitement rituel qui consiste à reconnaître cette *hamba* pour satisfaire ensuite ses exigences. Il s'agit d'un processus rituel qui engage toute la communauté locale et surtout le groupe de parents de la personne atteinte par la «maladie de la *hamba*». Le rituel d'identification est fixé à une nuit prochaine et tout le monde sait que le jour précédant il faudra travailler vite car beaucoup de préparatifs sont nécessaires pour faire «sortir la *hamba*». Il ne s'agit en aucune façon d'un exorcisme bien que l'expression «faire sortir la *hamba*» puisse le laisser supposer. Il s'agit bien plus de faire agir la *hamba* afin de pouvoir l'identifier. Les Cokwe accomplissent ce rituel pour faire «sortir la *hamba*» c'est-à-dire pour la faire «monter à la tête», puisque lorsque la *hamba* «monte à la tête» du malade, on peut l'identifier.

En fait il s'agit de faire entrer le possédé en transe et c'est alors que les symptômes deviennent évidents et permettent l'identification de la *hamba*; au plus fort degré de la transe le malade lui-même en arrive à donner le nom de la *hamba* et les raisons de son mécontentement. C'est pour ça que les Cokwe considèrent que cette identification de la *hamba* est fondamentale. Les préparatifs culminent lors d'une grande fête qui est une invitation prolongée et insistante à se manifester, adressée à la *hamba*; la force des tambours et le rythme des danses, conjugués à l'action attentive du maître du rituel et aux remèdes que l'on applique au malade, tout se lie pour que le mécontentement de la *hamba* se résolve en une déclaration publique et un compromis avec son groupe. Contrairement aux autres formes de possession, dans le cas de la *hamba,* il ne s'agit pas à proprement parler d'extirper un «corps étranger» du corps du malade, non plus que d'aller à la recherche d'un «esprit perdu». La *hamba* Ngombo n'est en aucune façon un corps étranger puisqu'il s'agit d'un ancêtre du groupe, auquel celui-ci reconnaît le droit de choisir un de ses membres pour en faire son lieu d'élection. La *hamba* n'est donc rien d'étranger à arracher du malade; elle n'est pas non plus l'«esprit perdu» de celui-ci, puisqu'au sein d'un groupe de parenté il n'y a pas d'exigence absolue qu'un individu soit possédé par la *hamba* d'un défunt. Il s'agit seulement d'«habituer» la *hamba* à la résidence qu'elle a choisie en mettant un terme à la situation de violence (maladie) où elle se trouve. C'est une première forme de culte qui concerne non seulement le malade, mais aussi tout le groupe auquel il apartient, dont la *hamba* exige qu'il la vénère. Nous ne disons donc pas qu'il s'agit de transférer quelque chose de maléfique, bien que la phase pathologique soit évidente; et cela ne donne pas lieu à un exorcisme mais à un rituel d'apaisement. Malgré l'état de violence et d'écrasement, ici l'épisode pathologique est réputé plutôt benéfique:

«La maladie d'un seul est une révélation heureuse qui devra être non pas pourchassée et écrasée, mais au contraire écoutée et cultivée. On fera donc appel à un rituel d'apprivoisement, de fixation de la maladie, et on aura recours cette fois à une cérémonie d'adorcisme» (1). Dans ce cas on n'a plus affaire à la «folie des dieux» mais au «langage des dieux».

e) — Conclusion

L'analyse que nous venons de faire des *mahamba* nous permet maintenant de les distinguer avec plus de précision d'autres forces, notamment des forces maléfiques *wanga*, auxquelles elles s'opposent en quelque sorte, et d'un pouvoir bénéfique plus général et plus abstrait avec lequel on les confond parfois, la *umbanda*.

---

(1) Laplantine, 1976, p. 145.

De fait si les *mahamba* représentent pour les Cokwe quelque chose de similaire à ce que les Edo appellent «les morts incorporés», puisque ne devient *hamba* que le *cizulye* d'une personne qui «meurt bien» (1), les *wanga* sont des forces agissant en sens inverse, surtout quand le sorcier les utilise pour «manger des vies». Et ainsi ils empêchent un homme de rejoindre ses ancêtres.

L'*umbanda* est au contraire un don bénéfique, cultivé par les devins et les guérisseurs pour le bien des personnes et non pas contre elles.

Barbosa définit l'*umbanda* comme «condition, état ou qualité du *cimbanda*»; et encore: «remède de guérisseur, magie, sorcellerie» (2). Les Cokwe emploient le terme *cimbanda* tant pour le devin (*tahi*) que pour le guérisseur (*mbuki*), et l'utilisent surtout pour désigner ceux — et c'est la majorité — qui exercent ces deux activités conjointement. Cette notion, précisément définie par H. Chatelain en 1894 comme «une science ou un art de soigner et induire dans des esprits humains ou non l'action de l'homme» (3), est sous-jacente à la majorité des conceptions magico-religieuses des ethnies angolaises et signifie plus précisément le contraire des forces maléfiques *wanga*. Si nous avons opposé au départ *mahamba* à *wanga*, il ne s'agissait que d'une certaine simplification du problème pour des raisons d'ordre méthodologique. Alors que la *hamba* est une force personnalisée, transmise d'homme à homme, individualisée dans les actes de culte, l'*umbanda* est d'abord un pouvoir ou un savoir, un art qui s'apprend et se pratique. On acquiert l'*umbanda* alors que l'on rend un culte à la *hamba*.

Contrariant les *mahamba* et s'opposant à l'*umbanda*, nous trouvons la *wanga* qui fondamentalement est le pouvoir du sorcier (*nganga*). Il s'agit d'un état, d'une force, d'un don ou d'un pouvoir inhérent au sorcier, et qui lui permet, dans l'opinion des Cokwe, de «manger la vie des gens». C'est un pouvoir transmissible à l'origine duquel se trouve nécessairement une vie humaine «mangée». L'essentiel de ce pouvoir réside dans la capacité du sorcier de séparer, selon son vouloir, le *cizulye* d'un homme de son *ciwimbi*; lorsque cela arrive, le *cizulye* est dominé par le sorcier et la personne que nous voyons n'a plus que l'apparence de la réalité. C'est ainsi que les Cokwe disent que le sorcier «enchaîne» les hommes et «suce» leur vie.

---

(1) Les Cokwe opposent ceux qui «meurent bien» (mort naturelle) à ceux qui «meurent mal» (mort violente); seuls les premiers peuvent devenir *mahamba*.

(2) Barbosa, 1973 (*umbanda*).

(3) Chatelain, 1894, p. 268, cité par Barbosa, 1978, p. 36.

3.1. — FACTEURS DE SYMBOLICITÉ

Il semble que l'étude des symboles soit au goût du jour; seulement les différentes disciplines qui l'ont entreprise ne se sont pas mises d'accord sur une méthodologie qui dépasse les théories partielles. Tant qu'il en est ainsi, il est important d'analyser, sur le terrain, si possible, leur genèse et leur évolution. L'«histoire» d'un symbole apportera des données sûres quant au mécanisme de sa formation, et pourra éclairer l'évolution de sens qu'il a subi.

Donc nous envisagerons, bien que rapidement, les *tuphele* en tant que symboles particuliers d'abord, puis ce qui les détermine, soit le trait pertinent qui fonde le savoir symbolique, pour enfin discuter les multiples problèmes de leur signification.

a) — Les symboles *tuphele*

Jusque-là nous avons parlé des *tuphele* comme de symboles de divination sans préciser la nature de cette affirmation; si nous voulons étudier les facteurs qui semblent intervenir dans la transformation d'un objet quelconque en *kaphele*, c'est-à-dire, en symbole de divination présent dans le panier du devin, il importe de poser au préalable que les *tuphele* sont des symboles standardisés, c'est-à-dire qu'entre un objet symbolique et ce qu'il représente s'établit une association arbitraire, mais habituelle.

Il est évident que les *tuphele* ne sont pas des symboles logiques mais illogiques et ne peuvent donc dériver de la pensée consciente. Ainsi il conviendra de fixer leur origine dans des processus biotiques et culturels de type non cognitif (1). La nature irrationnelle de ces symboles est telle, que même si des symboles logiques pouvaient en découler par reflexion, ils n'en épuiseraient jamais le contenu. C'est la première limite mise au travail de l'anthropologue; en recevant l'explication des symboles, seule une partie de son contenu est perçue, sinon appréhendée, et ceci par suite de la nature non verbale des symboles de divination. Comme Leach l'a bien noté, il y a des aspects importants qui échappent à notre observation: «The signs and symbols he (the anthropologist) is investigating are loosely hitched together like the words and half-finished sentences of a casual conversation rather than on the carefully constructed, self-sufficient, paragraphs of a book» (2).

Les Cokwe expliquent la majorité des symboles, particulièrement les symboles de divination, en recourant à des contes, des fables, et d'une manière générale au langage métaphorique; c'est peut-être une des raisons pour les-

---

(1) Turner, 1968, p. 579.
(2) Leach, 1976, p 69.

quelles jusqu'à une époque récente («La pensée sauvage», 1962) les anthropologues préféraient analyser la métaphore, considérant que le symbole était une notion abstraite et difficile à délimiter. La multiplicité des sens est sans doute une raison fondamentale de cette apparente indéfinition: comme l'observe Fernandez, la majorité des symboles condense tant de significations si diverses qu'il devient difficile de les analyser (1).

Un des grands mérites de V. Turner est précisément d'avoir introduit des facteurs d'ordre dans l'analyse des symboles de divination. Turner distingue trois dimensions ou trois niveaux de signification pour chaque symbole, soit: la dimension exégétique, la dimension opérationnelle et la dimension positionnelle.

Quelles que soient les limites qui peuvent se poser à l'application de la syntaxe symbolique élaborée par Turner à l'étude de la signification des symboles de divination présents dans le *ngombo,* les résultats sont évidents et vont vers le sens qui indique qu'un s'ymbole naît de l'expérience humaine, surtout l'expérience profondément vécue (que le symbole d'ailleurs évoquerait) (2); ceci nous met précisément sur le chemin de l'intériorité du symbole et par conséquent des mécanismes de symbolisation.

b) — Le trait pertinent

Si l'on demande au devin cokwe pourquoi certains objets se trouvent dans le panier de divination et non d'autres, c'est-à-dire, pour quelles raisons certains objets deviennent-ils *tuphele*, symboles de divination, de préférence à d'autres, la réponse est quelque peu originale. La majorité des devins se limitent à dire: chacun de ces objets (*tuphele*) «rend un service», «il a une histoire».

Et quand nous voulons connaître l'«histoire» ou le «service» de chacun de ces objets symboliques, les devins expliquent le sens qui leur est attribué en le justifiant souvent par des récits de fables ou de contes divers qui illustrent précisément l'«histoire» du *kaphele* en question.

Mais si une figurine portant les mains au visage et montrant de l'angoisse à cause de la mort de quelqu'un, peut s'expliquer en termes de fausses larmes parce que c'est précisément le coupable qui feint maintenant la plus grande douleur, et c'est une explication qui se trouve plus ou moins immédiatement, il n'en va plus de même quand un fruit signifie la rancune ou une feuille de palmier entrelacée, le réseau du mensonge. Aussi bien que reconnaissant, avec Crine-Mavar, que le symbolisme se conçoit au niveau d'une pensée limi-

(1) Fernandez, 1974, p. 120.
(2) Smith, 1952, p. 13.

tée à l'apparence, nous devons toutefois reconnaître que, pour nous, alors que nous sommes étrangers a la culture étudiée, certaines choses apparentes le sont réellement plus ou moins, alors que d'autres ne le sont pas du tout. Et c'est là que se situe précisément, pour quelques auteurs, l'aspect «bizarre» de beaucoup de symboles. Le problème est que les symboles sont profondément enracinés dans l'expérience du groupe qui les utilise et que cette expérience ne se prête pas ou ne se prête que partiellement à une explication verbale. Essayant, dans les explications des devins, de découvrir l'aspect ou la fonction de l'objet qui est à l'origine de sa transformation en symbole de divination, cet objectif n'est pas toujours atteint, du moins de manière claire; en bien des cas pourtant, ce trait pertinent qui représente le point de départ de la symbolisation a été mis en évidence. En fait c'est à partir de là (quand on y arrive) que l'on commence à percevoir le «service» ou «l'histoire» qui définissent chaque symbole et rendent compte de son intériorité:

«Pour rejoindre la pensée analogique et découvrir le symbole, la pensée 'lato sensu' pénètre la valeur intrinsèque des choses (y compris les êtres vivants) et extirpe, de la substance de chacune d'elles, un trait pertinent capable de restituer la qualité maîtresse de l'unité. Dans ces cas, entre le trait pertinent et la chose, le rapport est d'intériorité» (1).

La complexité des *tuphele* en tant que symboles divinatoires réside surtout dans ce qu'il y a derrière leur aspect formel; de fait la définition proposée par Fortes pour des symboles plus complexes s'y applique:

«A complex of a material object together with the ideas, beliefs, attitudes and conventional actions associated with it» (2).

Tout l'effort de notre travail d'identification et de définition de chacun des *tuphele* tend à analyser les idées, les croyances et les atitudes qui donnent vie à chaque symbole au cours de l'acte de divination. Comme le fait remarquer Smith, il faudrait non seulement partager l'expérience des autres, mais encore voir le monde par leurs yeux (3). Ainsi notre démarche a visé davantage à obtenir du devin le point de départ ou de suggestion de la transformation d'un objet en symbole, que le champ complet des sens possibles. Et pour la majorité des symboles, il a été possible de détecter ce point de départ qui aurait servi de support au processus de symbolisation.

---

(1) Crine-Mavar, 1963, p. 82.

(2) Fortes, 1945, p. 156.

(3) «You can understand a people's symbols, only in so far as you enter sympathetically into their daily experience and see the world through their eyes» (Smith, 1952, p. 14).

Dans bien des symboles de divination est encore sous-jacent un élément physiologique ou psychosomatique difficile à déterminer; il se transmet parfois dans le jeu de mots, la proximité des sens, quand ce n'est pas dans l'etymologie (réelle ou apparente) des termes employés.

Ainsi que l'avait déjà fait Turner, Leach a récemment attiré l'attention sur cette dimension biologique de la connaissance symbolique, mais qui est difficile à déterminer tant dans ses manifestations que dans ses fondaments:

«Since signals are part of our animal nature they are clearly the most basic components in our communication system. Cultural devices however complex, must always be built on biological foundations. But although some of the signalling mechanisms manifested in physical reactions of the human body are fairly obvious, there is considerable controversy about others, and about when 'instinct' ends and 'culture' begins» (1).

Pour cela il faudra comprendre les symboles comme faisant partie de ce groupe de faits «où la nature sociale rejoint très directement la nature biologique de l'homme» (2). C'est là la grande difficulté de leur étude, c'est aussi un défi lancé à la recherche interdisciplinaire.

c) — Symbolicité et signification

Se basant sur les symboles des Ndembu, V. Turner a abordé le problème de la signification des symboles de façon magistrale, distinguant trois niveaux de signification pour chaque symbole. Un symbole a d'abord une signification exégétique donnée par les commentaires et les explications des autochtones. Ensuite Turner distingue un sens operationnel (la toile de fond des observations de Turner sont les symboles de divination), en rapport avec l'usage courant de cet objet symbolique, ce que l'on en fait; et enfin un niveau positionnel, soit la signification que prend un symbole, non pour ce qu'il est ou l'usage que l'on en fait, mais pour sa position par rapport à d'autres symboles dans un moment donné (3).

Or c'est précisément ce concept de signification dégagé par Turner qui semble être à la base d'une conception différente de la symbolicité, qui à notre avis s'éloigne nettement de la réalité, déformant des éléments fondamentaux acquis dans le travail sur le terrain. Parce que Turner fut pour nous un des anthropologues qui ont le plus contribué à éclairer le problème du symbolisme, et cela sur une base ethnique et culturelle proche de notre propre recherche, nous avons l'intention de discuter les principaux points de la critique

(1) Leach, 1976, p. 47.
(2) Levi-Strauss, 1950, p. XV.
(3) Voir Turner, 1976, pp. 50-51; 1971, pp. 76-95.

faite à Turner et à l'ébauche de la nouvelle théorie du symbolisme. Sperber, étudiant le symbolisme dans son ensemble, pose en ces termes le problème de la relation entre le symbole et son explication:

«Il n'y a pas de doute, d'une part, que les phénomènes symboliques sont régulièrement couplés à des commentaires... Pas de doute non plus que les phénomènes symboliques sont interprétés. Le problème est de savoir si les phénomènes couplés aux symboles en constituent des interprétations, et si les interprétations des symboles leurs sont régulièrement couplées...» (1).

Nous n'allons pas débattre ici le problème du «symbolisme en général» mais il est important de voir ce qui se passe concrètement dans le cas du «symbolisme en particulier» qui se rapporte à la divination chez les Cokwe. Or les explications fournies par les devins présentent, sous leur apparente diversité, une telle cohésion et une telle homogénéité qu'elles ne peuvent s'expliquer que par l'importance de la fonction de l'école initiatique. Si celle-ci n'existait pas, les devins interrogés pourraient alors expliquer leurs symboles en disant «n'importe quoi» comme le prétend Sperber (2). Mais cette hypothèse ne se vérifie pas. Les explications sont convergentes et les termes qui désignent les symboles restent identiques, même au-delà du cadre ethnique, ce qui ne s'explique que si l'école initiatique utilise un langage qui lui est propre, ce qui est d'ailleurs commun à toutes écoles initiatiques d'Afrique Centrale. Le langage spécifique utilisé pour désigner les objets symboliques du *ngombo,* langage cité par Huber comme étant le *kingombo* (3), explique seul le fait que la grande majorité des *tuphele* soit désignée par deux noms, celui de l'objet ordinaire, et celui du même objet dans le langage initiatique. Les Cokwe utilisent cette sorte de double langage dès le premier rite d'initiation, la *mukanda,* où chaque objet est désigné d'un nom différent de celui qui lui est habituel, spécifique du langage du camp de *mukanda.* L'école initiatique interprète donc les symboles, et le fait de façon constante.

Une autre objection à la valeur explicative des symboles, et cela concerne explicitement les Ndembu et les études de Turner, est que, observe Sperber, Mushona, l'excellent informateur de Turner, serait lui-même un marginal au sein de sa société (4). Or les explications de Mushona (et Sperber le reconnaît) n'étaient pas de nature différente de celles fournies par les autres Ndembu, à peine se distinguaient-elles par leur clarté et leur cohérence (5). La marginalité invoquée ne semble donc être qu'une plus grande facilité d'expression

(1) Sperber, 1974, p. 27.
(2) Sperber, 1974, p. 29.
(3) Huber, 1965, p. 48.
(4) Sperber, 1974, p. 31.
(5) Turner, 1959, p. 133, cité par Sperber, 1974, p. 31.

ou une intelligence plus rare. Sperber admet d'ailleurs que «ce type de savoir symbolique est dispensé aux Ndembu à l'occasion de rituels particuliers» (1). S'il en est ainsi, Mushona ne serait pas plus marginal que n'importe quel maître ndembu qui dispense ce savoir. Cette école initiatique étant la source permanente des commentaires des symboles, il sera difficile de comprendre ces commentaires autrement qu'en en faisant une interprétation. Récemment G. Kubik a mis en avant l'importance de ces écoles initiatiques non seulement au moment et sur le lieu du rituel, mais précisément en tant qu'école de la société traditionnelle qui se perpétue dans le temps et bien au-delà des limites étroites du champ d'initiation (2).

Basant ses critiques sur le concept de signification, Sperber reconnaît pourtant que la méthode de Turner est valable lorsqu'il met en rapport l'usage des symboles et leur exégèse:

«Turner a donc raison de rapprocher l'usage des symboles et leur exégèse, car tous deux limitent et orientent le champ des interprétations possibles. En revanche rien ne justifie d'effectuer ce rapprochement sous le concept général de signification car, comme Turner lui-même le montre bien, ni l'usage, ni l'exégèse ne définissent ou ne constituent un ensemble clos d'interprétations possibles, un ensemble donné de couples (symbole, interprétation)» (3).

Une fois encore cette analyse de Sperber, appliquée au cas particulier des symboles de divination des Cokwe, pèche sur deux points. D'abord parce que le rapprochement usage-exégèse définit en réalité un champ d'interprétations possibles, qui s'il n'est pas strictement clos (théoriquement le système des symboles est un système ouvert, tant à d'autres symboles qu'à l'élargissement de leurs significations), n'est pas non plus aussi arbitraire et indéfini que Sperber le laisse entendre. Pratiquement le fonctionnement de l'école initiatique de divination délimite de façon concrète les significations possibles de chaque symbole. Par conséquent chaque symbole forme avec son interprétation (plus ou moins large) une diade de communication définie, ainsi que cela ressort de toute notre recherche précédente. Ensuite parce que Sperber, qui part de deux suppositions fausses, à savoir que, sous la pression de l'ethnographe l'informateur répondrait «n'importe quoi» et que l'informateur (Mushona dans le cas des Ndembu) serait un marginal. Sperber donc comprend la notion de signification comme une «métaphore trompeuse», ce qui bien sûr n'est pas le cas. Si cela était, comment expliquer que les commentaires faits par des devins différents, appartenant à des ethnies différentes, de régions fort éloignées et à

(1) Sperber, 1974, p. 32.
(2) Kubik, 1977, p. 253.
(3) Sperber, 1974, p. 44.

des époques distantes, présentent une telle similitude et une cohérence si évidente? Il est clair que ces faits s'expliquent comme nous l'avons déjà dit, par l'existence de l'école initiatique, et celle-ci est le véritable ressort de la motivation symbolique, ressort dynamique, dépendant, sans doute, du milieu, de l'époque et des personnes, mais qui fonctionne comme la base permanente de l'identité symbolique. C'est pour cela que certaines affirmations nous paraissent rapides, par exemple:

«... La motivation des symboles (dont l'exégèse est un cas particulier) n'est pas méta-symbolique mais symbolique». Et encore:

«... cette motivation n'est pas une interprétation des symboles, mais doit au contraire être elle-même symboliquement interprétée» (1).

S'appuyant sur Levi-Strauss — et c'est la dernière critique que l'on peut faire à la conception du «symbolisme en général» proposée par D. Sperber — pour qui la pensée symbolique ne s'exprime pas tant par des assertions sur le monde que par les relations entre les différentes catégories, Sperber prétend éliminer du champ symbolique les relations de signification:

«Le problème de la signification revient donc ici à celui de l'analyticité: il suffirait que les rapports entre catégories qu'exprime le symbolisme soient des rapports proprement analytiques pour que le symbolisme signifie. Or, les rapports dégagés par Levi-Strauss sont d'homologie et non de paraphrase, de correspondence et non de tautologie, d'opposition et non de contradiction. Ceci n'enlève rien à l'intérêt des rapports dégagés; seulement ce ne sont pas des rapports de signification» (2).

C'est là encore une conclusion trop rapide et insuffisament justifiée, car la signification ne se définit pas uniquement en termes de paraphrase et de tautologie; le recours à des termes homologues ou opposés peut être, et est souvent, une autre forme de définition. Les relations de signification ne sont donc pas nécéssairement exclues de la pensée symbolique.

d) — Conclusion

Le devin recourt aux *tuphele* de divination pour éclairer ce qui était confus; les symboles sont pour lui la piste à suivre jusqu'à ce que le problème soit suffisamment clair tant pour lui que pour le client.

Les objets symboliques répondant à toutes sortes de problèmes qui peuvent se poser au devin étant en nombre limité, il est naturel que chacun d'eux assume de multiples significations, mais celles-ci seront toujours déter-

(1) Sperber, 1974, p. 45.
(2) Sperber, 1974, p. 24.

minées par le trait pertinent qui a servi de base au «raisonnement symbolique». Les points de contact entre les diverses significations d'un même symbole (pas toujours perceptibles à l'observateur) se trouvent toujours dans ce fait primordial de la symbolisation qu'est le trait pertinent. Comme l'observe Turner, diverses formes se sont répétées, donnant lieu à de nouvelles significations qui se sont fixées ([1]); mais ces significations nouvelles résultant de formes répétées ne sont qu'un élargissement accidentel du champ sémantique de base. Et celui-ci est d'abord donné par la dimension exégétique du symbole et ensuite par sa dimension opérationnelle.

C'est pour ça que l'on doit chercher la signification d'un symbole d'abord dans ce qu'en disent les maîtres devins, ensuite dans l'éventuel usage que les Cokwe font de l'objet, et seulement en dernier lieu dans les différentes configurations de symboles qui à force de se répéter ont pu créer de nouvelles significations. Cela diminue un peu l'importance donnée par Turner à la «segmentation fragile» des symboles de divination, mais rend en fait la cohérence du système, où les significations marginales, opposées ou contradictoires, apparaissent d'avantage comme un accident que comme le fonctionnement normal du système.

3.2 — DE L'ORDRE RITUEL À L'ORDRE SOCIAL

La majorité des interprétations des symboles fournies par les devins pourraient se traduire par un graphique à deux coordonnées, la première celle de l'ordre/désordre et la seconde celle des *mahamba/wanga*. Les symboles de divination, pour évoquer des forces sociales de diverses provenances, ont acquis avec le temps un large champ de signification qui s'est étendu en fonction des différents contextes où ces symboles apparaissaient. Tout se passe, explique V. Turner, comme si chaque rituel se divisait en sous-unités, qu'il appelle épisodes, gestes, actions, lesquels correspondraient à des combinaisons spécifiques des symboles. Les différentes sous-unités, avec leur signification propre, correspondraient à une sorte de typologie des relations possibles des forces qui se manifestent chez un groupe résident. Lorsqu'il s'agit de coordonner ces forces, les Cokwe recourent à différentes pratiques rituelles parmi lesquelles il faut situer la propre intervention du devin puisque celle-ci découle d'une initiation rituelle. De là provient aussi tout le contexte rituel qui marque l'action du devin et par conséquent l'action des *tuphele* qu'il manipule. Ce qui établit la relation entre la crise sociale et le rite de réparation qu'elle

---

([1]) Turner, 1972, p. 45

appelle est précisément la session ou la consultation du devin, qui devient ainsi, «ipso facto», le point fort de la vie sociale. La divination alors devient une forme particulière d'analyse sociale qui met à jour les conflits secrets de façon à les traiter et à les dépasser. Parce que le pouvoir du devin et le sens de son intervention sont d'ordre rituel, la signification des symboles est influencée elle aussi par ce contexte, et par ailleurs les forces opposées que le devin dévoile par son panier de divination expriment à leur manière la façon dont les Cokwe comprennent l'exercice du pouvoir: contrôlé il s'identifie à celui du devin: pouvoir public et officiel, de nature rituelle; incontrôlé, il s'agit du pouvoir secret du sorcier, anti-social et anonyme, pouvoir qui ne défend ni le village ni ses habitants, mais plutôt les menace. Parce que l'exercice du pouvoir tout comme la lutte contre l'anti-pouvoir (du sorcier), exercée par le devin, provient de la vie rituelle, il est important de voir plus en détail l'insertion de la signification des *tuphele* dans leur contexte rituel; nous verrons ensuite comment la divination est une forme de pouvoir (qui se rattache au pouvoir du chef) et comment son contraire (la sorcellerie) est un anti-pouvoir ou une force centrifuge et incontrôlée relativement à l'unité sociale qu'est un village ou un groupe résident.

a) — Le contexte rituel des symboles divinatoires

Le contexte rituel de l'acte de divination donne aux informations, qui entourent la recherche et le diagnostique du cas soumis au devin, une importance sociale particulière. Ainsi la divination fonctionne aussi comme une technique d'information qui transmet un ensemble de connaissances issues du passé, et en même temps exerce un contrôle sur les forces présentes au sein du groupe résident en l'amenant à dépasser ses crises. Cette activité fonctionne comme un système capable de classer les informations les plus diverses pour les appliquer ensuite à chaque cas particulier avec la justesse que leur a donnée ce creuset culturel qu'est l'acte de divination.

L'une des contributions les plus importantes à la compréhension des mécanismes de la signification symbolique a été donné par V. Turner quand il a défini le symbole rituel comme l'unité de base ou la molécule du comportement rituel à quoi l'on peut réduire n'importe quelle séquence rituelle sans que celle-ci perde son identité sémantique (1). Paradoxalement Turner ne tire pas tout le parti possible de cette définition dans son analyse des symboles de divination parce qu'il les exclut de leur contexte rituel. Or définissant le

(1) «The samallest portion to which a ritual sequence or dynamic total can be reduced by subdivision without losing its semantics structural identity» (Turner, 1969, p. 8).

rite par sa relation a l'occulte (et il nous semble qu'on ne peut laiser de côté cette dimension), on ne voit pas comment ne pas inclure dans la notion d'activité rituelle la divination qui n'est rien d'autre qu'une technique visant à dévoiler l'occulte; d'autant plus que la possession par l'esprit Ngombo et tout ce qui précède la séance de divination (offrande de fumée aux *tuphele*, crachotements destinés à établir le contact entre le devin, et donc la *hamba* qui l'habite, et les symboles de divination, accompagnement musical, invocation aux ancêtres, etc.), caractérisent un comportement typiquement rituel. Mais Turner fait la distinction entre les symboles rituels et les symboles de divination sans bien en préciser les bases:

«On peut distinguer sur certains points le symbolisme divinatoire du symbolisme des rituels «life-crisis» et d'affliction. Le premier met l'accent sur la connaissance, le deuxième fait plus largement part aux désirs et aux sentiments...

Les deux types de symboles possèdent de multiples sens. Toutefois, dans les symboles rituels proprement dits, les 'signifiés' représentant des phénomènes et des processus chargés d'émotion comme le sang, le lait, le sperme et les excréments, se confondent et se condensent avec les signifiés représentant des aspects de la vertu sociale tels la filiation matrilinéaire, le mariage, etc.» (1).

Or cette coloration «physiologique» attribuée aux symboles rituels par Turner est évidente dans beaucoup de symboles de divination, notamment ceux reliés à la chasse *(yanga)* et à la fécondité *(sundji)*. Un des arguments avancés par Turner lorqu'il fait cette distinction est précisément la capacité synthétique des symboles de divination. Mais, nous l'avons déjà vu concrètement pour plusieurs symboles, l'opposition entre les différentes significations d'un même *kaphele* est presque toujours plus apparente que réelle, et nous verrons par la suite que la nature du discours du devin dans l'acte de divination implique une unité profonde dans l'explication exégétique de chaque symbole; ainsi la caractéristique attribué aux symboles rituels de «représenter plusieurs choses à la fois» convient parfaitement à n'importe quel symbole de divination, même si le devin sélectionne pour chaque cas l'aspect qui lui semble convenir le mieux.

L'argumentation de Turner s'appuie exclusivement sur cette hypothétique «segmentation fragile» des symboles de divination. Au contraire des symboles rituels qui recouvriraient simultanément plusieurs significations, et qui seraient pour cela un peu confus, les symboles de divination posséderaient la qualité d'être «distincts»:

«... la structure sémantique des symboles divinatoires montre que les sens du symbole ne sont pas tant 'confondus' que nettement distincts. Cette

(1) Turner, 1972, p. 57.

structure sémantique possède une segmentation fragile. J'entends par-là que le symbole divinatoire a une multiplicité de sens dont un seul à la fois est pertinent dans une configuration de symboles donnée» (1).

Or de toute notre recherche sur les symboles de divination du *ngombo*, il résulte précisément que le signifié particulier pris «hic et nunc» par un *kaphele* dans une configuration symbolique déterminée n'est jamais séparé du signifié de base immédiat fourni par l'explication exégétique du devin. Nous devons en conclure que la segmentation relative à la structure sémantique d'un symbole de divination existe, mais qu'elle n'est pas aussi importante ni surtout aussi fragile qu'on pourrait le déduire des écrits de Turner. V. Turner a fait l'inventaire d'un assez petit nombre (ving-huit) de symboles de divination. Son point de vue est que n'existant qu'un nombre aussi limité de symboles pour répondre à tous les types de problèmes, chacun de ceux-ci doit nécessairement assumer plusieurs significations. Nous avons dejà vu que le nombre moyen des symboles de divination dans chaque panier est bien plus élevé (au moins trois fois plus que celui donné par Turner), et qu'en outre le système reste ouvert, c'est-à-dire que rien n'empêche que l'on augmente le nombre des symboles; c'est arrivé par exemple ave l'introduction de nombreux objets représentatifs de *mahamba* étrangères, principalement d'origine européenne. V. Turner prend d'ailleurs la précaution de présenter l'argumentation de la «segmentation fragile» en des termes tels que cela ne semble être qu'une hypothèse de travail:

«La segmentation fragile des symboles divinatoires tient peut-être au fait qu'on utilise les mêmes symboles dans une série d'enquêtes — dont chacune a son propre but — qui visent soit à découvrir la relation du sorcier avec sa victime, soit à trouver la cause de l'ensorcellement, soit à déterminer le mode particulier d'affliction par lequel une ombre s'est manifestée» (2).

Un autre aspect qui amène Turner à distinguer et à séparer les symboles rituels des symboles de divination est le fait que la divination semble se situer dans un champ, qui à son avis, se rapproche de la procédure judiciaire; en fait il en est ainsi, sauf que la distinction entre la procédure judiciaire et un acte rituel ne s'effectue pas ou du moins n'est pas aussi évidente du point de vue cokwe; dans un cas comme dans l'autre, le maître du rituel et le spécialiste de la casuistique traditionnelle *(nganji)* cherchent à rendre clair et patent ce que l'on tient pour occulte. Mais V. Turner distingue les symboles rituels des symboles de divination surtout en fonction des objectifs que le maître du rituel et le devin cherchent à atteindre:

---

(1) Turner, 1972, p. 57.
(2) Turner, 1972, p. 58.

«Le système de signification du symbole rituel proprement dit provient à la fois d'une force ou d'un besoin humain universel et profond et d'une norme humaine universelle qui contrôle cette force. Quant au symbole divinatoire, il permet au devin de décider ce qui est vrai et ce qui est faux, d'établir l'innocence ou la culpabilité dans les cas de malheurs... Son rôle est à mi-chemin entre celui du juge et celui de l'expert rituel. Mais là où le juge essaie de trouver des motifs conscients, le devin cherche souvent à découvrir les pulsions inconscientes qui se cachent derrière les comportements anti--sociaux (1).

Or le contexte rituel des symboles de divination résulte principalement de l'école initiatique à laquelle cette activité est liée. En fait, bien avant la célébration du rituel d'initiation du devin, il s'établit entre le maître («père») et l'apprenti («fils») un lien très intime qui se développe au fur et à mesure que le premier transmet au second les secrets de l'interprétation des *tuphele* de divination. Cet enseignement a pour but — ainsi que le démontre la double épreuve (au village et dans la brousse) à laquele se soumet le nouveau devin au cours du rite d'initiation — d'éclairer le devin sur l'interprétation à donner aux symboles suivant que les problèmes et les questions sont posés par le village ou par la brousse, soit la nature et la société.

Toutes les connaissances acquises, deviennent, à partir de l'acte d'initiation, de la responsabilité de la *hamba* Ngombo qui a possédé le nouveau devin; celui-ci explique au client ce que Ngombo, localisé dans son foie, lui dicte. La dynamique rituelle de l'activité du devin est donc par trop évidente, et aucun de nos informateurs ne considérait que la nature de son intervention lors des nombreuses séances auxquelles nous avons assisté est différente de celle qu'il a faite en concluant le rituel d'initiation, quand le maître-devin l'a envoyé découvrir les objets cachés. Séparer les symboles de divination du contexte rituel qui se trouve être à leur origine ne faciliterait certainement pas l'analyse de leur signification. Partant d'une définition du rite, que nous considérons comme essentielle, qui relie le comportement rituel à la compréhension de l'occulte dans le cadre des paramètres d'une culture concrète, Fortes insiste sur la nécessité de comprendre la divination comme un «schème de comportement rituel», et par conséquent de situer le symbolisme des objets et des rites dans ce même rapport à l'occulte:

«Pour être efficaces, les rites doivent donc premièrement établir une communication avec l'occulte (comme dans le cas de la divination), et deuxièmement, remplir une tâche qui peut sembler par définition impossible: comprendre l'occulte» (2).

---

(1) Turner, 1972, p. 58.
(2) Fortes, 1971, p. 253.

Et Fortes explique avec précision en quels termes les rites se rapportent à l'occulte:

«... les rites appréhendent l'occulte non pas en le mettant à nu... mais en le déguisant de façon à le ramener aux dimensions du manifeste» (1).

Or c'est précisément la remarque faite maintes fois par les devins, expliquant le sens de leur activité et le «service» que les *tuphele* sont appelés à rendre aux clients. C'est précisément pour cela que Fortes attribue l'efficacité de la divination à sa nature rituelle; elle ne serait d'ailleurs rien d'autre que «un instrument rituel que sert à sélectionner dans l'ensemble des ressources rituelles de la communauté, les mesures rituelles qui concernent des occasions particulières, compte tenu des cas individuels» (2).

Si de fait le point de départ de l'acte de divination est une perturbation comprise comme l'intervention d'une force occulte dans la vie d'un individu ou d'un village, rien de plus normal que le devin mette en oeuvre une méthode de dépistage de l'origine de cette force étrangère; pour les Cokwe cette clarification s'effectue au niveau du devin et on la doit à la présence de Ngombo, dieu de la divination, qui l'habite; puis du devin elle passe graduellement par les objets symboliques au cours de la séance de divination. Ainsi chez les Tallensi (dont parle Fortes) comme chez les Cokwe la fonction de la divination est exactement la même: éclairer le sens de l'occulte, c'est-à-dire, «préciser le caractère de cette intervention et relier les personnes et les occasions particulières à l'occulte omniprésent» (3).

Un autre aspect important de la relation entre l'acte de divination et son origine rituelle résulte de la propre croyance de chacun des participants à la séance de divination. La littérature qui explique l'acte de divination en termes de «supercherie» est abondante, et on accepte généralement le fait comme allant de soi. La législation coloniale contre le devin est partie de ce préjugé. Evans-Pritchard lui-même, en observant le comportement du devin chez les Azande, a commencé par mettre en doute la croyance du devin en sa propre magie; mais ne se contentant pas de ses premières impressions, sa conviction a été ébranlée:

«... l'exorciseur (devin) zandé, en dépit de son supplément de savoir, croit aussi profondément à la magie que ses semblables un peu moins renseignés. Au début je pensais volontiers qu'il avait une certaine conscience de la folie de sa divination; je me suis aperçu qu'il n'y comprenait vraiment pas grand-chose. Il sait qu'il abuse les profanes, mais il ne sait pas à quel point, il est abusé par sa propre ignorance...».

---

(1) Fortes, 1971, p. 253.
(2) Fortes, 1971, p. 256.
(3) Idem.

Ils (les devins) savent que l'extraction des objets du corps de leurs patients est un truquage, mais ils croient qu'ils les guérissent grâces aux médecines qu'ils leur administrent» (1).

De fait la pratique de la divination se présente comme un tout cohérent qui s'explique précisément tant par la croyance du devin dans sa propre magie, que par celle de la victime et des assistants; l'action du devin devra donc satisfaire les exigences de l'opinion publique qui découlent de cette croyance commune (2). Or la base de cette croyance n'est pas n'importe quelle doctrine; elle découle spontanément du fait de l'initiation rituelle du devin et de son assise communautaire. Le travail du devin présente donc un caractère objectif et sérieux tant de son point de vue que de celui de ses clients. Cette objectivité a un fondement rituel et découle en dernière instance de conjonctures culturelles, notament du culte des ancêtres. Pour Fortes la divination serait même une des formes privilégiées de l'intercommunication entre les ancêtres et les vivants:

«... la divination est une technique objective, un procédé quasiment impersonnel. Cela découle des prémisses du culte des ancêtres, qui suppose que les ancêtres et les vivants coexistent sur un même plan de réalité, avec le corollaire que la communication réciproque par des procédés rituels est normale» (3).

S'appuyant sur les observations de Turner sur les symboles rituels, Leach attire justement l'attention sur la complexité de l'interprétation des messages inclus dans une série rituelle, et les problèmes qui se posent à chaque interprétation de la partie sans tenir compte du tout. Or dans l'explication individuelle de chaque *kaphele* de divination, il y a un ensemble de conjonctures qui conditionnent et délimitent cette explication; celles-ci sont, comme nous l'avons déjà dit, d'ordre rituel et confèrent au message du devin une tendance à la redondance, qui fonctionne comme un facteur d'unification et de stabilisation des différentes significations attribuées au même symbole; de fait les séquences de symboles de divination comme les séries rituelles sont répétitives, ce qui est un facteur permanent de redondance. D'autre part le «jeu» des *tuphele* est toujours précédé de questions et accompagné de mots prononcés par le devin lui même. Il s'agit d'un langage extrêmement condensé dont l'interprétation suppose une connaissance parfaite non seulement de tout le contexte rituel, mais aussi du complexe culturel dont sont issues les différentes séquences du rite d'initiation.

---

(1) Evans-Pritchard, 1972, pp. 301-302.
(2) Levi-Strauss, 1970, p. 184.
(3) Fortes, 1971, p. 267.

L'enracinement de la signification des symboles dans leur contexte culturel est un facteur si important pour leur interprétation que Leach n'hésite pas à affirmer «qu'il est impossible d'interpréter les séries rituelles humaines sans avoir une connaissance très détaillée du creuset culturel d'où sont sortis les rites considérés» (1); et ce sera sans doute l'obstacle le plus important qui se posera à un travail de ce genre.

Revenant dans un travail plus récent sur le problème de la signification des symboles et de leur liaison au complexe rituel qui leur a donné naissance, Leach insiste de nouveau sur la connaissance profonde du contexte rituel comme condition «sine qua non» d'une possible compréhension du ou des signifiés des symboles, qui ne se limitent pas au simple «jeu» des oppositions binaires:

«... signs and symbols convey meaning in combination and not just as sets of binary signs in linear sequence or sets of metaphoric symbols in paradigmatic association. Or, to put the same point differently, we must know a lot about the cultural context, the setting of stage, before we can even begin to decode the message» (2).

Or ce contexte culturel de la séance de divination n'est perceptible qu'à travers le rite d'initiation du devin. D'où l'importance que nous avons donné au contexte rituel dans la recherche de la signification des symboles de divination.

b) — Le devin ou le pouvoir contrôlé

La divination est une technique institutionalisée de réparation sociale et ainsi elle opère une analyse détaillée de la situation de ceux qui y recourent. Le devin observe d'abord le contexte social relatif à la personne pour qui il est appelé à prêter ses services: il essaie de connaître de la manière la plus détaillée possible la petite unité résidentielle, où vit son client, et son histoire qui va de l'apparition du groupe et sa fixation en un lieu determiné, aux multiples divisions et dissensions du passé et aux rivalités actuelles. C'est ce que Turner appelle «l'unité politique du client» (3).

Le second élément d'analyse est fourni par le client ou le groupe de clients qui fait appel au devin. En fait la tradition veut que ce ne soit pas le malade qui recherche les services du devin, mais plutôt un ou plusieurs de ses parents qui décident de clarifier le problème grâce au devin. Le type de rapports existant entre le malade et ceux qui sollicitent l'intervention du devin est un champ d'observation particulièrement intéressant pour le *tabi*.

---

(1) Leach, 1971, p. 247.
(2) Leach, 1976, p. 96.
(3) Turner, 1972, p. 60.

Souvent le devin découvre des points de tension qui touchent tout le groupe résident ou au moins une partie importante de celui-ci. Même s'il semble s'agir au départ d'un problème individuel, il finit toujours par affecter une fraction plus ou moins large du groupe résident; d'où le rôle fondamental que joue le devin auprès de tout le groupe; en dernière analyse c'est lui qui détermine non seulement quel type de problème affecte la société, mais il décide aussi du rite aproprié à chaque cas, quand et pour qui on doit le célébrer (1).

Bien que l'on puisse contester le verdict du devin, ce qui ne se produit que très rarement chez les Cokwe (2), celui-ci jouit d'un très grand prestige; son statut social repose principalement sur le fait qu'il est possédé de la *hamba* Ngombo, ce qui signifie qu'il a été choisi par un ancêtre qui aurait exercé la même activité au cours de sa vie.

Distinguant les aspects psycho-biologiques de la transe du concept culturel de possession, E. Bourguignon insiste sur le signifié de la possession pour interpréter correctement l'acte de divination; en fait la possession implique que les informations proviennent de l'esprit possesseur, mais il n'est pas nécessaire pour cela que la transe accompagne l'acte de divination (3). Chez les Cokwe du moins ce n'est pas le cas.

Chez d'autres ethnies, l'identification entre l'actuel devin et la *hamba* de l'ancêtre dont il l'a héritée est beaucoup plus poussée; parfois le devin ovimbundu semble imiter la voix de son ancêtre pendant l'acte de divination. Chez les Nyoro cette identification est encore plus complète car il est de règle que le devin réalise une transposition du langage et de la voix de façon à imiter parfaitement l'ancêtre possesseur (4).

Le statut particulier du devin s'appuie aussi sur une base politique et économique. Les chefs sont généralement amis, sinon parents, des devins et apprécient leur activité et la surveillance qu'ils exercent sur les forces centri-

---

(1) Turner, 1972, p. 64.

(2) Turner cite des cas où des devins ont été lynchés à la suite de jugements impopulaires; il s'agit d'accusations de sorcellerie auxquelles la faction de l'accusé réagit violemment (Turner, 1972, p. 44). Dans des cas semblables, les Cokwe recourent à un autre devin plutôt qu'à une solution de force.

(3) Bourguignon, 1968, p. 333. Les Cokwe (comme les Ndembu) croient que le mouvement des *tuphele* (*kusekula*) est de la responsabilité de la *hamba* Ngombo, mais cela ne veut pas dire que le devin soit en état de transe, comme E. Bourguignon semble prétendre: «Le devin (ndembu) doit être en état de transe pour manipuler le plateau» (p. 336); et encore: «Les devins ndembu emploient le panier divinatoire en état de transe» (p. 342).

(4) Beattie, 1967, p. 61.

fuges de la sorcellerie. D'autre part il s'agit d'une activité généralement bien rémunérée (1); ce qui fait que la situation du devin est toujours plus enviable que celle d'un membre quelconque du village.

Maître dans l'application des remèdes et spécialiste de leur fabrication, le devin retire un avantage de la transmission de son savoir de multiples façons. La majorité des gens tente de se prémunir contre les nombreux dangers possibles avec les remèdes les plus variés. C'est là encore une source permanente de richesse et de prestige pour le devin connu. Contrairement à ce qui se passe chez les Azande où certains clients ne se contentent pas d'acheter le remède, mais achètent aussi le secret de sa fabrication (2), chez les Cokwe ils se limitent à l'achat de remèdes déjà préparés et qui seront plus ou moins chers suivant l'efficacité qu'on leur prête.

Mais cet avantage du devin se paie car, comme disent les Tetela, «celui qui sait guérir connait aussi la science des poisons» (3).

L'un des aspects les plus importants du statut du devin est précisément la façon dont il s'articule au pouvoir établi, celui du chef du village. Agissant comme arbitre de forces antagoniques, le *tahi* partage le pouvoir de décision concédé au chef du village. Cet aspect n'est pas toujours évident, car pour résoudre des problèmes importants, notamment pour démasquer un sorcier, le chef du village préfère appeler un devin venu de loin, ce qui garantirait la neutralité théorique de l'acte. Au reste, le devin peut remplacer le chef du village dans plusieurs cérémonies importantes (4), et, pendant la période de transition entre la mort d'un chef et la prise du pouvoir par un autre, son influence est énorme, surtout en tant que maître de la vie rituelle. Il faut noter encore la ressemblance formelle entre l'intervention du devin et celle du chef et de ses *nganji* au tribunal. Le symbole du pouvoir est une peau d'animal sur laquelle s'assied chaque *nganji*, cette peau étant choisie en fonction de la catégorie du *nganji*. Le devin aussi s'assied et dépose sont panier sur une peau d'animal (récemment remplacée par une natte) qui est généralement une peau d'animal noble comme pour le chef. Dans cette perspective, de la liaison chef-devin, Fortes en arrive même à considérer que l'une des

---

(1) On mentionne que le prix d'un acte de divination pour démasquer un sorcier s'élevait en Angola à 40 yards de tissu ou une vache. Autrefois il fallait donner en plus un fusil ou un esclave. Chez les Ndembu les prix pratiqués pour le même acte étaient 24 yards de tissu et un esclave ou 2 fusils (Turner, 1961, p. 71).

(2) Evans-Pritchard, 1972, p. 487.

(3) Heusch, 1962, p. 143. Il s'agit d'une conception plus ou moins généralisée suivant laquelle celui qui connaît les remèdes à la sorcellerie est aussi capable de la pratiquer. Voir Beattie, 1967, p. 58 et Mair, 1969, p. 77.

(4) Voir McCulloch, 1951, p. 83.

fonctions de la divination serait précisément de véhiculer l'autorité, puisque la réponse du devin au problème posé signifie la légitimation automatique de l'acte subséquent (1).

Le statut du devin est encore renforcé par un ensemble de tabous, notamment d'ordre alimentaire et sexuel, qui découlent de son initiation et de sa possession par la *hamba* Ngombo. Il s'identifie ainsi à des valeurs précises de la société qu'il représente. Quand le devin manipule les objets symboliques, il est appelé à souligner ces valeurs chaque fois que surgit un point critique ou une menace de rupture. Pour cela son rôle est fondamental: son pouvoir est réel, connu et contrôlé et radicalement opposé au pouvoir anonyme et incontrôlé de l'agent maléfique, le sorcier.

c) — Le sorcier ou le pouvoir non-contrôlé

Les Cokwe considèrent que l'initiation du devin est un acte très important puisqu'il lui revient principalement de surveiller, découvrir et dénoncer l'activité des sorciers. Quoique ce soit la *hamba* Ngombo qui lui confère cette aptitude, les Cokwe savent que le devin a de lourdes responsabilités s'il échoue dans sa mission, car l'intervention de Ngombo n'est pas automatique; il faut réveiller la *hamba* et occasionnellement la vénérer pour que l'harmonie entre Ngombo et le possédé permette une intervention du devin plus complète et parfaite.

Evans-Pritchard a montré que chez les Azande la responsabilité d'être devin était bien soulignée dès le premier jour de l'initiation, quand le candidat est amené à prendre physiquement contact avec la sorcellerie en même qu'on lui fait connaître les principales plantes dont il pourra confectionner des remèdes anti-sorcellerie. Pour cela «on lui donne à avaler le flegme de sorcellerie», et on l'emmène ensuite à la source d'un fleuve où commencera son initiation à la préparation de différents remèdes (2).

Mais plus qu'à apporter des connaissances théoriques et techniques au devin, l'initiation des Cokwe vise avant tout à le doter de forces capables de vaincre le mauvais esprit et l'habileté du sorcier; les Azande semblent aller encore plus loin en prétendant que l'initiation apporte au devin un surcroit de forces physiques et morales qui lui permette de résister aux attaques du sorcier principalement au cour de la session de divination:

---

(1) Fortes, 1971, p. 258.
(2) Evans-Pritchard, 1972, p. 251.

«L'homme (devin) mange des médecines et devient physiquement fort, en sorte qu'il est capable de résister à la fatigue dans une séance; et spirituellement fort, en sorte qu'il est capable de résister à l'assaut des sorciers» (1).

La polarisation des forces (magie/sorcellerie) traduit le schéma fondamental où s'insère l'action du devin, et c'est précisément en tant que maître de ce jeu de forces qu'il jouit du statut particulier dont nous avons parlé. L'attention et le respect avec lesquels les Cokwe assistent au déroulement d'une séance de divination proviennent non seulement du fait, déjà observé chez les Azande et plus ou moins présent dans toute l'Afrique Centrale, que «nul ne peut être sûr que son nom ne sera pas révélé durante la séance» (2), mais aussi de la conviction profonde de tous les assistants que la séance de divination constitue en fait une lutte entre le bien et le mal (magie/sorcellerie).

Pour cela Evans-Pritchard a dans un certain sens raison quand il définit la réciprocité magie/sorcellerie en des termes analogues à ceux qui opposent le crime et l'agent de police, présentant le devin comme un indicateur professionnel de la sorcellerie (3).

Mais la sorcellerie se définit aussi par le désordre qui est toujours une innovation par rapport à l'ordre établi. Or en Afrique la rupture est traditionnellement le chemin et la condition pour arriver au pouvoir. Rapprochant classification et ordre (un agencement parmi d'autres possible), M. Douglas reconnaît au désordre son caractère illimité et par conséquent sa capacité à symboliser le pouvoir:

«Qui dit ordre dit restriction, sélection des matériaux disponibles, utilisation d'un ensemble limité parmi toutes les relations possibles. Inversement, le désordre est, par implication, illimité; il n'exprime aucun agencement, mais il est capable d'en créer à l'infini... Le désordre est donc symbole tout à la fois de danger et de pouvoir» (4).

Ce sont ces potentialités du désordre que le rite exploite, qu'il s'agisse d'un roi qui pour se faire couronner s'est livré à des comportements incestueux vivant «naturellement» dans la forêt (5), ou de l'initiation d'un devin qui auparavant s'était trainé en dehors du village en proie à une crise de folie impressionante. C'est ici que la possession, et en particulier sa phase violente (qui précède l'apaisement) atteint toute sa dimension. De fait comme l'a bien observé M. Douglas, «ceux qui renoncent pour un temps au contrôle

---

(1) Evans-Pritchard, 1972, p. 257.
(2) Evans-Pritchard, 1972, p. 297.
(3) Voir Evans-Pritchard, 1972, pp. 303-304.
(4) Douglas, 1971, p. 111.
(5) Doutreloux, 1967, p. 143.

rationnel de soi se voient soudain dotés d'une énergie dominatrice et de pouvoirs exceptionnels de guérison» ([1]). Ces cas, et d'autres semblables, révèlent que, chaque fois que l'individu s'aventure dans les régions chaotiques de l'esprit (folie), ou se place au-delà de l'espace restreint des hommes (la brousse par exemple en tant qu'espace réservé aux animaux), il en revient enrichi d'un pouvoir spécial que les autres ne possèdent pas. Ce serait la raison, toujours selon M. Douglas, pour laquelle la relation entre la forme (au sens etymologique d'être conforme) et l'absence de forme (desconformité, marginalité) devient si évidente dans les rites sociaux ([2]).

L'analyse de la forme et de son absence amène M. Douglas à aborder le binome pouvoir contrôlé/pouvoir non-contrôlé respectivement en fonction des pouvoirs symboliques et des pouvoirs psychiques, ce qui constitue une manière originale d'aborder la sorcellerie. Ainsi on a d'un côté le symbolisme extérieur au service des structures sociales et leur étant solidaire, et d'un autre les pouvoirs intérieurs et informels les menaçant par leur caractère non-structuré ([3]). En termes de structure sociale, la sorcellerie exprimerait donc une réussite (qui est à la fois une tentative et une menace) de contrôle social, montrant que dans un contexte déterminé «hic et nunc», ce contrôle se révèle insuffisant. L'accusation de sorcellerie ne serait qu'une tentative d'exercer un contrôle effectif sur les membres du groupe qui, pour une raison ou pour une autre, échappent au contrôle social; ce qui revient à dire en dernière analyse, que la sorcellerie réside dans la non-structure et que le pouvoir attribué au socier symbolise son statut ambigu et inarticulé ([4]).

L'accusation de sorcellerie portée contre la personne des chefs de village, accusation fréquente chez les Cokwe ([5]) et plus ou moins acceptée dans les autres ethnies, montre que l'exercice du pouvoir ouvre la porte aux abus et que dans cette mesure il n'est pas très éloigné de la sorcellerie. Les abus se manifestent principalement par ce qu'on appelle la «magie noire», caractéristique des chefs:

«En Afrique Centrale, d'est en ouest, du Congo au lac Nyassa, il est généralement admis que les pouvoirs spirituels maléfiques de la magie noire sont à la portée de tous. Mais il sont en principe l'apanage des chefs de groupe

---

([1]) Douglas, 1971, p. 111.
([2]) Douglas, 1971, p. 112.
([3]) Douglas, 1971, p. 116.
([4]) Douglas, 1971, p. 119.
([5]) Voir le conte «*Mwatha wa cihunda wapwile nganga*»: le chef de village qui était *nganga* (Barbosa, 1978, pp. 141-144).

de filliation matrilinéaire, qui sont censés l'exercer contre des ennemis étrangers, mais qui peuvent aussi l'exercer contre les membres de leurs suites ou de leurs parentés» (1).

C'est d'autant plus fréquent qu'il est certain que dans cette région d'Afrique il n'y a pas de frontière nette entre l'exercice de l'autorité et son utilisation abusive. Cette perspective amène M. Douglas à faire une dernière mise au point sur le rapport de la sorcellerie et de l'exercice du pouvoir dans les sociétés matrilinéaires. Il s'agit de la place réservée à chaque homme, chef d'un groupe local, et du pouvoir qu'il exerce sur ceux qui, appartenant à son groupe de parenté (fils de sa soeur) sont en fait hors de son atteinte. Dans ces conditions n'importe quel homme est considéré comme un sorcier en puissance et craint avant tout par le fils de sa soeur qui plus tard le remplacera, et aussi par le chef du groupe patrilocal qui retient près de lui, de façon plus ou moins abusive, les fils que le frère de son épouse réclame. Dans ce contexte la sorcellerie crée une situation inverse et symétrique du réel, compensant au niveau idéal ce en quoi le frère de la mère est lésé au niveau réel (2). Cet homme (oncle maternel) peut donc être toujours suspect soit d'abuser du pouvoir, soit d'utiliser un pouvoir incontrôlé ce qui revient en pratique à être sorcier. M. Douglas conclut justement son analyse en plaçant cette «forme de pouvoir spirituel prédisposé à l'échec» dans la même catégorie que la sorcellerie. Il en est ainsi pour les Cokwe, sauf que la recherche du sorcier anonyme est une constante dans la vie d'un village alors que l'hypothèse d'un chef accusé de sorcellerie est lointaine, peu probable et ne se vérifie que très rarement.

Le rapport du chef à la sorcellerie nous amène à mieux expliciter la conjonction, normale dans la société cokwe, entre le devin et le chef du village (3). Les Cokwe imaginent rarement qu'un devin puisse aussi être sorcier; parfois un tel soupçon apparaît à propos d'un devin impressionant par son extraordinaire pouvoir, mais de telles opinions, quand elles se manifestent, sont tout de suite contestées; malgré tout il reste toujours un doute, au moins dans quelques cas. En fait si les Cokwe reconnaissent à chaque devin la capacité de démasquer le sorcier, neutraliser la force *wanga* qu'il utilise, elle n'est l'apanage que de quelques-uns, dotés d'une force contraire et supérieure à celle du sorcier. Les grands devins *(kabuma)* capables de neutraliser le sorcier inspirent une grande crainte, précisément à cause du caractère apparemment illimité de leur pouvoir. Dans le contexte actuel de la société cokwe,

---

(1) Douglas, 1971, p. 124.

(2) Rey, 1971, p. 203.

(3) D'après les Lele du Kasaï, le sorcier et le chef du village sont des personnes «sans honte» (Douglas, 1955, p. 399).

l'action de ces devins exceptionnels est hautement positive. De fait et vu l'opposition actuelle à la suppression physique du sorcier découvert, c'est au *kabuma* que l'on fait appel pour que son extraordinaire pouvoir annule la *wanga* du sorcier qu'un devin a détecté. Seul le grand prestige d'un *kabuma* peut rendre à la vie sociale des êtres aussi profondément ébranlés que ceux qui ont dû subir l'accusation infamante de sorcellerie.

Les informateurs cokwe mentionnent l'élimination traditionnelle des individus accusés de sorcellerie comme une pratique courante à une époque encore récente, mais insistent sur le fait qu'ils devaient disparaître d'une façon ou d'une autre. Estermann, se référant à des ethnies du sud-ouest de l'Angola, avait attiré l'attention il y a longtemps sur l'inutilité des autopsies pratiquées sur les cadavres de gens morts victimes d'une accusation de sorcellerie.

L'occurrence de tels faits tend a montrer l'existence de mécanismes psycho-physiologiques qui se déclencheraient chez un individu chaque fois qu'il se verrait «brutalement privé de ses familiers et des liens sociaux»; dans de tels cas le retrait subit et total des multiples systèmes de référence fournis par la vie partagée avec le groupe aurait un tel impact sur l'individu que «l'intégrité physique ne résisterait pas à la dissolution de la personnalité sociale» (1).

L'exemple, très présent dans la mémoire des Cokwe, de nombreuses morts de ce type, explique leur peur extrême non seulement d'être attaqués par un sorcier éventuel, mais aussi, et surtout, de se voir eux-mêmes, malgré eux, accusés de sorcellerie.

La sorcellerie chez les Cokwe nous apparaît ainsi dans sa véritable dimension: d'un côté la conceptualisation d'un ennemi interne issu des rivalités entre factions ou entre petits groupes résidents, d'un autre, l'urgence d'une redéfinition de nouveaux liens et de nouvelles formes de solidarité entre les membres d'un même groupe ou section clanique (2). La sorcellerie chez les Cokwe est une constante, un mal endogène, une dimension contraire, un anti-pouvoir qui est une composante essentielle de la conception même de la société, et accompagne de très près l'exercice traditionnel du pouvoir.

d) — Conclusions

L'intervention du devin se situe à la frontière entre le monde de l'ordre qu'il symbolise et le monde du désordre qu'il dénonce. C'est par référence à ces deux mondes que les Cokwe cherchent à clarifier leurs problèmes. Quand un groupe de personnes entoure le devin pour obtenir l'éclaircissement d'un

---

(1) Levi-Strauss, 1970, pp. 183-184.
(2) Voir Rosen, 1972, p. 26.

problème, elles savent que leurs sentiments intimes devront s'exprimer; c'est pour cela qu'il importe d'être présent. Celui qui s'éloignerait au moment de l'acte de divination risquerait de se voir désigner le premier comme le sorcier présumé. Aussi une séance de divination animée prend souvent l'aspect d'une psychodrame: les sentiments s'extériorisent, et en même temps qu'ils ouvrent la voie au diagnostique du devin ils font déjà partie du traitement même (1).

L'intervention du devin se base sur une idéologie particulière de la thérapeutique qui fait de lui le maître de la vie rituelle en même temps que le garant de l'ordre social; cette perspective est loin d'épuiser le rôlé du devin dans la société cokwe.

Indépendamment du fait que les réponses du devin soient justes ou fausses, la divination signifie en soi une source d'équilibre importante pour le groupe en faveur de qui on l'exerce; chaque fois qu'elle dénonce et supprime le sorcier, le groupe est amené, pour un moment au moins, à dominer la crise et à renforcer les liens de solidarité. Chez les Cokwe il s'agit généralement de crises qui atteignent des groupes très restreints, et même, dans les cas limites le drame pourrait n' affecter que quelques personnes, se produisant seulement chez les membres d'une famille élargie.

Posant le problème de la divination en termes d'efficacité pratique ou d'utilité réelle, on peut dire que le *ngombo ya cisuka* n'est ni plus ni moins efficace que n'importe quelle autre technique de divination visant à assurer le succès à la chasse ou à faciliter l'accouchement d'une femme. Analisant la divination en ces termes, Moore recourt au concept de «positive latent function» pour expliquer que tant de peuples restent prisonniers de choses apparemment inutiles. Dans ces circonstances, conclut Moore, de telles pratiques vaudraient par le fait que dans certaines situations elles rendent toute décision humaine aléatoire; le recours au devin serait alors une sorte de jeu stratégique (2). Ceci semble être particulièrement vrai chez les Cokwe, dans des cas spécifiques comme le choix d'un lieu pour un nouveau village ou d'un nom pour un nouveau-né, mais l'indication du nom du sorcier semble d'abord résulter d'un équilibre soigneux du rapport des forces en présence.

Park note a son tour que malgré le cadre apparemment individuel qui entoure une consultation du devin, l'acte de divination ne peut être correctement interprété sans recourir à ce que Durkheim a appelé les «représentations collectives» de la société, de là les avantages de l'interprétation sociologique sur celle qui se limite aux aspects purement psychologiques (3).

---

(1) Voir Retel-Laurentin, 1794, p. 302.

(2) Moore, 1957, pp. 71-72.

(3) Park, 1963, p. 196.

Soulignons enfim un aspect particulier de la médiation du devin relativement au client et au jeu des *tuphele*. Les Cokwe disent que dès le début de la séance de divination le *tahi* connaît déjà le problème du client de même que le diagnostique qui convient, seulement il ne peut pas le prononcer et le client ne pourrait pas le comprendre: il faut que ce diagnostique résulte de la «lecture» des *tuphele* que la *hamba* Ngombo fait agir. Il n'y a pas de secrets pour Ngombo. Le comportement du devin lorsqu'il secoue longuement les symboles du panier pour ensuite les observer n'est qu'un geste en faveur du client, pour, à travers la lecture des *tuphele,* lui rendre accessible le diagnostic qui lui vient de *Ngombo*. Au cours de ce processus, c'est en quelque sorte le prestige du devin qui se joue car de nombreux facteurs d'ordre personnel peuvent rendre plus claire et plus rapide la compréhension du message des *tuphele*. Le style, l'intonation, la véhémence, la «vie» que le devin met à mouvemmenter les symboles sont des aspects auxquels les Cokwe sont particulièrement sensibles. Le problème fondamental qui se pose au devin est qu'il doit être capable de montrer au client la «lecture» des symboles; si celui-ci ne la voit pas, le diagnostic devient suspect et le devin incompétent. C'est donc un savoir-faire qui recouvre sans aucun doute la connaissance de la situation du client, mais également un art raffiné de manier soit des objets qui sont des signes, soit un discours qui devient objet.

3.3 — DU «DISCOURS-OUTIL» AUX «OBJETS-SIGNES»

L'intervention du devin dans la cadre de la vie d'un groupe local est le moment fort de la vie de ce groupe; vu les conventions culturelles du groupe, cette intervention présuppose une irruption du divin parmi l'humain en termes plus ou moins violents (transe et apaisement de la *hamba)* que les Cokwe qualifient «d'être malade».

Le devin intervient dans la société à partir de sa propre expérience initiale; avec une technique et un discours à travers les quels il analyse non seulement la nature des maux de ses clients, comme il définit pour chaque cas la frontière entre le malade et le bien-portant; son discours qui se fonde sur son expérience d'initié est un discours rituel.

Mais cette expérience proche du contact avec l'occulte ne peut être séparée de la vaste expérience qu'a le groupe du milieu où il vit et des ressources qu'il lui fournit pour assurer sa subsistance et résoudre ses problèmes quotidiens.

C'est le savoir de plusieurs générations qui est transmis par le mouvement des symboles que le devin agite dans le panier de divination; l'efficacité de ce savoir traditionnel est un élément important de son intervention.

En fin de compte, les symboles de divination, combinant dans le discours du devin son expérience personnelle et le savoir traditionnel, lui permettent de formuler des réponses aux problèmes qui se posent successivement à tout groupe plus ou moins isolé. D'un autre côté, son intervention élimine toujours l'isolement individuel et empêche que les rapports tendus de voisinage ne se dégradent trop.

a) — Le discours rituel

La compétence du devin ne se révèle pas tant par la «lecture» immédiate de chaque objet symbolique, bien que cela corresponde à une première signification plus ou moins connue de tous les présents, que par sa capacité à interpréter les différentes configurations de façon à obtenir un message adéquat en réponse au problème que lui pose le client. Ce message devra être cohérent pour le devin comme pour ceux qui le reçoivent. Fortes a observé que chez les Tallensi le rôle du devin est très proche de cela; on n'attend pas de lui qu'il explique le sens de chaque objet puisque «chaque objet matériel et chaque geste typifié utilisé en divination possède un sens fixe auquel il est rattaché par une simple règle d'association ou d'extension métaphorique et que la plupart des hommes sont capables d'interpréter» (1), mais qu'il compose un discours adéquat. Il manipule donc les symboles pour en obtenir un discours efficace. Cela signifie que le rôle spécifique du devin consiste précisément à transformer les objets du panier de divination (technique *ngombo*) en un langage, lequel devra être efficace, c'est-à-dire, devenir une technique de guérison; ainsi seulement on pourra dire que le discours du devin a modifié la situation du client. C'est ainsi que, comme le dit L. de Heusch, l'intervention du devin finit par devenir une machination qu'il faut situer précisément à la frontière du langage et de la technique:

«Le magicien construit sa machination au carrefour de la langue et de la technique; il convertit la technique en langage, comme il fait du langage une technique» (2).

C'est pour cela que la manipulation des objets (sans efficacité immédiate vérifiable) s'accompagne nécessairement de formules stéréotypées, de

(1) Fortes, 1971, p. 265.
(2) Heusch, 1974, p. 701.

mots plus ou moins énigmatiques, de demi-phrases qui représentent pour le devin autant d'hypothèses pour la composition de son discours, ou comme disent les Cokwe «pour voir ce qui est sûr».

À mesure que bougent les objets (et cela est considéré comme l'oeuvre de la *hamba* Ngombo), le devin formule des paires d'oppositions binaires, les reliant toujours à la structure propre de l'espace du *ngombo* où s'opposent les camps du bien et du mal, les yeux mâle et femelle, les points marqués de *pemba* (banc) et de *mukundu* (rouge) vers lesquels affluent les symboles (1). Il est curieux d'observer que le devin tallensi, qui utilise d'autres objets et applique une technique différente, maintient la même référence binaire, mais dans ce cas elle se matérialise par deux pierres sur lesquelles on frappe:

«Le diagnostic du devin se fait en termes très généraux. Les éléments choisis par le bâton proviennent d'un monde d'idées, de croyances, d'objets rituels et d'institutions qui possèdent la même signification pour tous, c'est-à-dire, qui sortent du fond occulte commun. Le devin transpose cette formule générale en termes particuliers, en fonction de l'histoire de sa vie (ou de celle du client) et des rapports avec les ancêtres. Il soumet chaque phase de cette interprétation secondaire à l'épreuve binaire de deux pierres à frapper» (2).

Le recours aux oppositions binaires basées sur des espaces différenciés surtout en fonction de la couleur rouge (*mukundu*) ou blanche (*pemba*) est commun à presque toutes les formes de divination connues des Cokwe, la majorité desquelles n'est plus usitée aujourd'hui. Ce type de raisonnement par successions de paires d'oppositions binaires semble commun à toutes les formes de divination connues en Afrique. Retel-Laurentin souligne l'importance de ce discours qui indiquerait «un goût particulier pour le dilemme, ou du moins pour un mode de raisonnement par succession d'alternatives» (3). Or ce «goût» pour le dilemme qui est certainement bien plus qu'un goût, n'est pas exclusif des pratiques de divination et du discours du devin; c'est pour ça que sa signification est sans doute beaucoup plus profonde, même si c'est le discours du devin plus que toute autre pratique qui le met en valeur (4).

Mais le discours du devin apparemment sans signifié devient efficace par la médiation des objets symboliques à travers lesquels il peut intervenir sur la nature et la situation concrète d'un individu. Nous retrouvons une fois de plus la dynamique de l'initiation rituelle dont le discours du devin n'est

---

(1) Voir p. 110.
(2) Fortes, 1971, p. 264.
(3) Retel-Laurentin, 1974 a, p. 298.
(4) Voir Levi-Strauss, 1969, p. 130.

pas exclu car c'est à travers lui que le devin intervient soit dans le jeu des symboles soit dans la création de ceux-ci. En fait tout se réduit à une question de langage, comme l'a fait remarquer L. de Heusch, mais ce langage fait intégralement partie de la démarche rituelle:

«Le premier (magicien-devin) ramène tout à une question de langage: il parle à la nature, il transforme en signe les éléments matériels qu'il prélève sur elle. Son action technique est médiatisée par le discours rituel» (1).

C'est ainsi que le discours du devin devient un «discours-outil» capapable d'intervenir dans le monde et de le modifier. C'est un discours de nature métaphorique (et donc le langage en est équivoque) qui véhicule l'expérience accumulée résultant de l'observation du monde sensible; d'où la présence d'éléments assumés par cette expérience comme support du discours, même sous leur forme «miniaturisée», ce qui réduit considérablement la marge de l'équivoque. Le discours devient possible grâce à ce qu'il met en évidence, à savoir l'existence de «liaisons à structures multiples entre les hommes et le monde» (2) qui résultent de l'expérience accumulée et mémorisée. Parce qu'il s'agit d'un savoir qui s'appuie sur un substrat matériel qui fonctionne comme une technique mnémonique, nous qualifions ce type de sagesse traditionnelle de savoir mnémotechnique (3).

b) — Le savoir mnémotechnique

La capacité à mémoriser l'expérience vécue est aussi ancienne que l'homme; l'innovation biologique qui aura fait surgir l'homme et avec lui le paléolangage, lui aurait aussi donné le moyen de retenir cette expérience d'une autre façon de communiquer (4). Si le progrès des sciences du comportement humain le permettait, ce serait aussi à ce niveau que l'on devrait examiner les symboles puisque en fin de compte c'est dans ce dernier substrat de toute la société humaine que «se déroule le compte des signes et des dettes» (5). Mais ces sciences n'ayant pas dépassé le stade des balbutiements, limitons-nous donc à observer seulement cette forme particulière de mémorisation inventée par les Cokwe et qui résulte de l'association multiforme des différents *tuphele*.

Les devins analysent les comportements éventuels des personnes à travers un dense réseau de facteurs d'ordre social, pour lesquels le *ngombo* offre des réponses précises presque toujours d'ordre rituel et impliquant le

---

(1) Heusch, 1974, p. 701.
(2) Belin-Milleron, 1962, p. 6.
(3) Voir Rodrigues de Areia, 1976.
(4) Voir Ruffié, 1976, p. 351.
(5) Heusch, 1974, p. 686.

recours à divers remèdes de la médecine traditionnelle. Si l'on analyse les principaux points de référence d'une séance de divination ([1]), on voit comment le devin, en face d'un cas concret comme par exemple les indispositions dont souffre une femme enceinte, est capable de mettre en évidence un ensemble de facteurs qui éclairent la situation de la cliente envers son groupe social (ancêtres, rêves, chemin, *hamba* Yanga...) et à partir desquels la réponse sera fournie.

Turner souligne l'importance de l'intuition dans l'application de ce savoir, mais tous les devins reconnaissent que leur démarche serait extrêmement risquée s'ils ne suivaient pas les mouvements des *tuphele*, ce qui montre que l'intuition ne peut pas agir de façon autonome; ce substrat mnémotechnique est fondamental puisque, ainsi que l'observe Turner, ce sont précisément les symboles qui «remettent en mémoire certaines rubriques générales de la culture... sous lesquelles le devin peut classer le comportement particulier qu'il considère» ([2]).

Le recours aux pratiques mnémotechniques n'est absolument pas une exclusivité des Cokwe. Dans l'Afrique traditionnelle, différentes ethnies ont employé plusieurs méthodes pour fixer le savoir des ancêtres, pour n'avoir pas pu ou pas voulu recourir à l'écriture. Les conteurs d'histoires chez les Cokwe comme les «verse-makers» chez d'autres ethnies recourent à des processus de mémorisation où les gestes et la danse jouent un rôle semblable à celui des *tuphele* du devin cokwe. Ce seraient précisément ces «gestes propositionnels clichés» développés dans des danses typiquement mnémoniques qui expliqueraient la prodigieuse mémoire tant vantée des conteurs ([3]).

La diversité des réponses fournies par le devin (qu'il ne faut pas confondre avec l'arbitrariété) viendrait du fait que les combinaisons possibles sont pratiquement illimitées et que les réponses ne représentent donc qu'une infime partie du savoir accumulé dans les *tuphele*. Il y aurait toujours un déphasage entre le signifié des *tuphele* que le devin appréhende et transmet au client dans l'acte concret de divination, et le signifiant restant ou «flottant» condensé dans les symboles; ce facteur de distanciation entre «le signifiant du langage et le signifié des objets et des êtres» permettrait au devin de disposer toujours de l'espace nécessaire pour intercaler tout type de référence aux données contradictoires de la société, qu'il faut intégrer ([4]).

D'autre part, et c'est une autre explication de la diversité des réponses possibles à un même problème, les symboles de divination n'échappent pas à l'évolution normale des signes en général quant à leur motivation. Si en

---

([1]) Voir p. 128-129.
([2]) Turner, 1972, p. 63.
([3]) Voir Lohisse, 1974, p. 56; voir aussi Bock, 1969, p. 375.
([4]) Belin-Milleron, 1968/69, p. 191.

bien des cas le symbole semble fonctionner en termes de pure convention et qu'on lui attribue une segmentation facile, la vérité est que tous les symboles sont entrés motivés dans le panier de divination, c'est-à-dire, qu'ils ont été motivés dès le départ; dans bien des cas cette motivation initiale échappe même au devin, alors que d'autres motivations se développent et finissent par rendre le symbole arbitraire (1); cela est évident pour beaucoup des symboles analysés.

On observe finalement que les Cokwe insistent sur la fonction des symboles d'indiquer, de signaler le chemin à suivre; ce sont des marques qui permettent au *tahi* d'arriver à une conclusion sans se tromper, exactement comme le chasseur fait des encoches aux arbres ou répand des branches sur le sol pour signaler le chemin suivi dans la forêt (2). Les symboles du devin ont été choisis pour montrer dans chaque cas l'application appropriée du savoir traditionnel; ils sont un exemple hautement sophistiqué de la mnémotechnisation de la culture.

c) — L'efficacité des symboles

Nous avons dit que la relation à l'occulte est une dimension essentielle de la définition du rite. M. Fortes a établi que l'efficacité des symboles de divination est conditionnée par cet élément (3).

Le phénomène de la persistance, de la valeur et de l'ample divulgation de pratiques «apparemment inutiles» pose quelques problèmes notemment quant à l'efficacité de la médecine traditionnelle. Comme l'observe Levi-Strauss, il est bien probable que les médecins primitifs, tout comme leurs collègues civilisés, guérissent au moins une partie des cas qu'ils traitent, et que sans cette efficacité relative les usages magiques n'auraient pu connaître la vaste diffusion qui les caractérise dans le temps et dans l'espace (4). Mais l'existence d'une possible «materia medica» efficace n'explique pas seule l'adhésion des personnes au système de la divination; il faut alors rechercher l'efficacité des symboles en termes plus larges ou d'une autre nature; elle devra se définir en termes de réalisation de l'impossible ou plus concrètement de communication avec l'occulte. C'est pour ça qu'il ne sera pas exagéré de dire que la mesure de l'efficacité symbolique réside dans sa capacité d'exprimer l'absurde: qu'il s'agisse de l'«exorciseur» azande ou du devin cokwe, dans tous les cas on prétend, ni plus ni moins, à la transformation d'un discours

(1) Voir Guiraud, 1971, p. 34.
(2) Turner, 1972, p. 42.
(3) Voir p. 452.
(4) Levi-Strauss, 1970, p. 198.

poétique en force productive ([1]). C'est sans doute cette dimension d'efficacité liée à l'acte de divination comme une totalité qui amène Evans-Pritchard à appeler remèdes («medicines») tous les objets magiques qui interviennent dans la divination ([2]). Il s'agit d'un concept si large qu'il recouvre même les symboles de divination, encore que Evans-Pritchard distingue les remèdes que l'on prépare et utilise pour un rituel déterminé de ceux qui passent de génération en génération et font l'objet d'un apprentissage minutieux. Dans un cas comme dans l'autre, l'efficacité rituelle des remèdes ne peut se séparer d'un élément fondamental: la connaissance du milieu et de ses possibilités quant à la subsistance du groupe humain. Cette dimension, quasi-écologique, de l'acte de divination met en relief quelques aspects fondamentaux de la liaison de l'homme à son milieu ambiant:

«Les fonctions du système magico-religieux dérivent de sa nature quasi politique; il interfère, comme l'ordre politique réel, avec le processus de production et de destruction; les rites concernent, en proportions toujours variables, la chasse, la pêche, l'agriculture, la guerre. Le rituel est d'abord praxis, action sur le monde et sur les autres hommes. Il concerne le travail mais aussi la fécondité et la santé» ([3]).

Curieusement, et bien que les symptômes de déculturation dans d'autres domaines de la société cokwe soient évidents, ce type de divination instrumentale conserve aujourd'hui encore tout son prestige, et continue d'être un des rares éléments de la culture traditionnelle capable d'intégrer de façon dynamique l'homme, la nature et la culture. Cette efficience dépend sans doute de son fondement rituel, mais aussi du fait que les Cokwe estiment particulièrement une source d'information privilégiée de leur savoir traditionnel, notamment en ce qui concerne les ressources qu'offre le milieu ambiant pour soigner leurs maux. Cette sorte d'intimité, de connaissance profonde que l'homme a de son milieu, constitue la meilleure façon de comprendre ce que K. Lorenz appelle souvent «la présence vivante» d'objets inanimés, objets connotés de valeurs sentimentales et affectives profondément spécifiques ([4]). Ce serait encore une des dimensions qu'il faudrait approfondir pour mieux comprendre les mécanismes de l'efficacité symbolique rendue possible dès que «le langage et l'écriture pictographique entretiennent une double existence des êtres et les choses» ([5]).

([1]) Heusch, 1974, p. 708.
([2]) Evans-Pritchard, 1972, p. 509.
([3]) Heusch, 1974, p. 693.
([4]) Lorenz, 1970.
([5]) Morin, 1973, p. 116.

d) — Conclusion

La facilité avec laquelle le devin met en évidence les paramètres fondamentaux en relation avec lesquels il situe le client dans son groupe social, montre qu'il utilise le fonctionnement des symboles comme un système perfectionné de classification. D'autre part l'élaboration du discours qui transforme les symboles en message au cours d'une séance de divination est une application de l'expérience accumulée à un cas particulier. Entre les mains du devin les symboles sont appelés à fonctionner comme une espèce de grille d'analyse qui permet, dans tous les cas, de réduire la situation du client à un nombre plus ou moins grand de configurations successives.

Le fondement de ce processus est culturel et découle de la communication entre les vivants et les morts permise par la médiation de la *hamba* Ngombo de divination; ce type de médiation n'est pas absolument passif puisque la *hamba* fait bouger les *tuphele,* mais le devin doit les observer attentivement et se préparer rituellement pour une parfaite syntonisation avec l'esprit de divination. Si les symboles fonctionnent sous l'inspiration de la *hamba,* ce n'est pas de façon automatique.

Le savoir traditionnel des Cokwe a trouvé là une forme privilégiée pour se communiquer et se fixer à travers les symboles auxquels recourt le devin; pourtant ils ont développé d'autres formes également sophistiquées. Il faut en distinguer deux pour leur importance: ce qu'on appelle «l'écriture sur le sable» et les «mythogrammes» sur les sculptures. De fait ceux-ci sont une façon, fréquente chez les sculpteurs, de raconter de petites histoires ou des épisodes, en les reliant presque toujours comme des éléments décoratifs à des pièces de sculpture plus importantes. La modalité la plus fréquente a sans doute été l'association de petits groupes sculpturaux, dans bien des cas des figurines semblables à celles du panier de divination, formant un ensemble sur les barreaux des chaises et les bancs des chefs. Dans ces cas-là, observe Mesquitela Lima, il ne s'agit pas de la simple visualisation gratuite d'un élément décoratif, mas presque toujours «d'une charge mythologique qui s'insère dans un contexte bien défini... qui fait partie des connaissances générales des membres de la société à laquelle appartient l'artiste» (1).

L'autre forme importante de l'expression du savoir traditionnel sont les figurines de ce qu'on appelle «l'écriture sur le sable», une technique originale qui semble propre aux Cokwe, dans laquelle en partant de points équidistants tracés sur le sol, on explique les adages populaires, les contes et autres mani-

(1) Lima, 1976, p. 46.

festations de la littérature orale, en dessinant «des formes géométriques conventionnelles qui établissent la relation avec leur signifié au moyen d'analogies accidentelles avec les formes naturelles» (1).

Mais alors que la sculpture cokwe dans son ensemble, et en particulier les grandes oeuvres où apparaissent les «mythogrammes» sont de plus en plus rares et que les spécialistes de «l'écriture sur le sable» ont pratiquement disparu, le recours aux figurines et aux autres symboles de divination s'est maintenu intact.

3.4 — CONCLUSION

La place de choix que la classification semble occuper dans l'évolution de la pensée humaine comme dans le progrès des connaissances scientifiques implique une relation fondamentale entre cette évolution et l'activité symbolique. Le ressort réel de la pensée symbolique semble résider dans la disproportion, apparemment invincible, entre le signifiant disponible (des choses) et le signifié appréhendé (par l'homme), d'où une sorte d'équilibre instable qui constituerait l'impulsion permanente de l'activité symbolique (2).

Ce qui ressort de manière évidente de l'intervention du devin est la relation intime entre le discours qu'il affirme au cours de la session de divination et l'expérience de vie quotidienne du groupe. Cette liaison de la divination à la «vie vécue»est une forme privilégiée d'accès au système de pensée propre aux Cokwe, qu'il se manifeste dans les différentes taxonomies utilisées ou dans les structures conceptuelles qu'ils signifient et les valeurs culturelles qui y sont sous-jacentes.

Essayant de décomposer en éléments simples la polysémie de chaque symbole rituel, Turner insiste d'abord sur son aspect sensible ou iconique qui consisterait dans le fait qu'au moins une des caractéristiques sensibles soit associée à une des nombreuses dénotations possibles (3). Cette liaison au sensible est primordiale dans tout le mécanisme de la symbolisation et sans doute antérieure à tout ensemble de significations primaires (dénotations) attribuées à chaque symbole, comme par conséquent à toutes les significations secondaires (connotations) qui sont l'essentiel des explications du devin. Cet aspect iconique sera souvent noyé dans le réseau de ces dénotations et conno-

(1) Santos, 1961, p. 127.
(2) Voir Levi-Strauss, 1950, p. LIX.
(3) Turner, 1969, p. 9.

tations qui constituent la grille plus ou moins complexe des significations de type exégétique, ce qui n'empêche qu'il a servi de point de départ à l'élaboration du raisonnement symbolique.

D'un autre côté c'est précisément en captant cet élément sensible que l'investigateur aura quelques chances de dépasser le problème des subjectivités (la sienne et celle de l'informateur), et d'atteindre progressivement le coeur des différentes significations mettant en évidence des dénominateurs communs, et de là de faire ressortir la composante inconsciente des explications exégétiques, élément fondamental de la médiation entre l'enquêteur et l'enquêté. Parce que les éléments matériels qui entourent les techniques de divination et d'autres pratiques magico-religieuses n'ont pas été analysés suffisamment en détail, des études approfondies comme celles d'Evans-Pritchard sur les Azande ne sont pas encore aussi nombreuses qu'on le souhaiterait (1).

Le discours rituel fait de la divination par le *ngombo* un instrument pragmatique qui permet à la société cokwe d'affronter et de dominer tous les types de situations. Le prestige de cette technique de divination et l'attachement que les Cokwe lui portent encore aujourd'hui montrent, d'une part à quel point les symboles de divination sont enracinés dans la culture de ce peuple, et d'autre part comme ils ont surgi d'un mode d'exister dans un milieu qui n'a pas encore été altéré dans l'essentiel, tant sur le plan écologique que sur le plan social.

Que beaucoup de figurines du culte apparaissent en miniature dans le panier de divination est déjà une première indication de ce que le *ngombo* est, dans la perspective du devin, un monde en réduction; et ce «microcosme» est encore affirmé de façon plus explicite si nous considérons que beaucoup de symboles fonctionnent comme des agents de liaison entre les differents mondes (celui des vivants, des hommes, des animaux, des plantes, des choses inanimées, des esprits, etc.). Le passage d'un monde à l'autre s'effectue comme nous l'avons vu, à travers de complexes réseaux de correspondances, lesquelles résultent de l'effort permanent, même inconscient, de classification des personnes, des objets, des comportements.

Il faut encore souligner la dominance (statistique) de quelques symboles qui semblent fonctionner comme les points fixes du système; ils sont généralement affectés d'un champ sémantique si vaste, contenant des significations parfois tellement distantes, sinon contradictoires (apparemment), qu'on leur prête une certaine «obscurité sémantique». Ces symboles qui manquent rarement dans un panier de divination, sont constamment utilisés com-

(1) Voir Marwick, 1972.

me véhicules symboliques, et aussi comme des forces, puisque indépendamment de l'analogie entre les *tuphele* et leurs signifiés, le symbole appartient au monde physique et peut donc intervenir pour le transformer ([1]).

Le devin réalise l'acte de divination à la croisée des chemins qui mènent au village, ce qui était de règle autrefois, comme il se situe lui-même à tous les croisements de la vie du village, lorsque s'impose une décision réfléchie et le recours à l'expérience du passé. Les Cokwe disent qu'en arrivant à un croisement les marcheurs doivent ralentir le pas pour ne pas se précipiter dans le mauvais chemin: l'intervention du devin et la lente analyse de ses *tuphele* traduisent en quelque sorte cette précaution, tant au niveau du village qu'à celui du groupe résident.

Admis comme les indicateurs du chemin à suivre, les symboles de divination présentent une curieuse structure sémantique que le temps rend de plus en plus complexe: au départ la relation entre les signes, les symboles et les choses auxquels ils se réfèrent était plus ou moins évidente; mais les signifiés qu'on leur attribue sont nombreux et augmentent constamment. Le trait d'union entre les différents signifiés d'un même symbole résulte d'analogies ou d'interrelations qui découlent notamment de la dimension positionnelle de la signification, la métaphore et la métonymie étant des cas particuliers de cette dimension. Les différentes configurations des objets symboliques correspondent, du point de vue du devin et de celui des clients, aux différents rapports de diverses forces qui peuvent intervenir dans le village. Ces forces ne sont ni une abstraction, ni ne signifient une menace lointaine. À la possibilité qu'aura quelqu'un d'abattre une belle tête à la chasse, s'opposera celle d'être «enchaîné» par un sorcier qui se prépare à «manger son âme». La divination instrumentale du *ngombo* touche donc de très près la vie de tous les membres de la société cokwe.

([1]) Turner, 1977, p. 89.

BIBLIOGRAPHIE

BIBLIOGRAPHIE (*)

AKOUN, A., dir., 1972 — L'anthropologie, de l'homme primitif aux sociétés d'aujourd'hui, Les Dictionnaires du Savoir Moderne, Paris.

ALMEIDA, M. E., CASTRO, M. C. et LAMPREIA, J. D., 1964 — Bibliografia do Centro de Estudos de Antropobiologia, Lisboa.

AMIDOU, S., 1977 —Expérience nigérienne de coopération avec les guérisseurs, «Liaison», 26, pp. 10-13, Agence de Coopération Culturelle et Technique, Paris.

ANDRESKI, S., 1968 — The african predicament, a study in the pathology of modernisation, Atherton Press, New York.

AQUINA, M., 1968 — A sociological interpretation of sorcery and witchcraft beliefs among the Karanga, «Nada», 9, 5, pp. 47-53.

AUBIN, H., 1951 — Procédés et processus divinatoires: étude ethno-socio-psychiatrique, «Médecine Tropicale», 11, 1, pp. 39-56.

AUZIAS, J. M., 1971 — Clefs pour le structuralisme, Ed. Seghers, Paris.

BAILEY, N., 1968 — Local and community power in Angola. «Western Political Quarterly», 21, 3, pp. 400-409, Salt Lake City, Utah, U.S.A.

BALANDIER, G., 1965 — La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI.° au XVIII.° siècle, Hachette, Paris.

BALANDIER, G., dir., 1968 — Perspectives de la sociologie contemporaine, Presses Universitaires de France, Paris.

BARBOSA, A., 1973 — Dicionário Tchokwe-Português, Leua, Angola (ronéotypé).

BARBOSA, A. 1973 a — Folclore angolano, cinquenta contos quiocos, texto bilingue, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

BARBOSA, A., 1975 — Folclore angolano. Contos quiocos — I volume (1-60), Singeverga, Portugal (ronéotypé).

BARBOSA, A., 1978 — Folclore angolano — Contos quiocos, II volume (60-120), Singeverga, Portugal (ronéotypé).

BARROS, A. A., 1953 — Os quiocos do Moxico. «Anais do Instituto de Medicina Tropical», 10, 4, 2, pp. 3313-3485, Lisboa.

BARROS MACHADO, A., 1969 — Mamíferos de Angola ainda não citados ou pouco conhecidos, Museu do Dundo, Publicações Culturais, n.° 46, Diamang, Lisboa.

(*) Cette bibliographie ne concerne que les ouvrages cités directement ou indirectement dans la recherche. Pour une bibilographie plus vaste sur la divination en Afrique, voir Annexe III.

BASCOM, W., 1969 — Ifa divination — Communication between gods and men in West Africa, Indiana University Press, London.

BASTIDE, R., 1967 — Les Amériques noires, les civilisations africaines dans le nouveau monde, Payot, Paris.

BASTIDE, R., 1968 — La divination chez les afro-américains, in: «La Divination», A. Caquot et M. Leibovici, dir., II vol., pp. 393-427, Presses Universitaires de France, Paris.

BASTIN, M. L., 1959 — *Ngombo*. Notes sur des instruments de divination employés dans le district de la Lunda en Angola, «Congo-Tervuren», 5, 4, pp. 100-106.

BASTIN, M. L., 1961 — Art décoratif tshokwe. Museu do Dundo, subsídios para a história, arqueologia e etnografia dos povos da Lunda, Publicações Culturais, n.º 55, Diamang, Lisboa.

BASTIN, M. L., 1968 — L'art d'un peuple d'Angola: I Tshokwe. «African Arts»/ /«Arts d'Afrique», 2, 1, pp. 40-46; 60-64.

BASTIN, M. L., 1973 — La sculpture tshokwe: essai iconographique et stylistique, Thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles (ronéotypé).

BASTIN, M. L., 1976 — Les styles de la sculpture tshokwe, «Arts d'Afrique Noire», 19, pp. 16-34.

BASTIN, M. L., 1978 — Statuettes tshokwe du héros civilisateur «tshibinda ilunga», Ed. Arts d'Afrique Noire, Arnouville, France.

BAUMANN, H., 1932 — Die Mannbarkeitsfeiern bei den Tšokwe (N. O. Angola, Westafrika) und ihren Nachbarn, «Baessler-Archiv», 15, 1, pp. 1-54, trad. A. Lourenço, Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra.

BAUMANN, H., 1935 — Lunda. Bei Bauern Jägern in Inner-Angola, Wurfel, Berlin.

BAUMANN, H. et WESTERMANN, P., 1948 — Les peuples et les civilisations de l'Afrique, Payot, Paris.

BEATTIE, J., 1967 — Consulting a nyoro diviner: the ethnologist as client, «Ethnology», 6, 1, pp. 57-65.

BEATTIE, J., 1972 — Introduction à l'anthropologie sociale, Payot, Paris.

BEATTIE, J. et MIDDLETON, J., 1969 — Spirit mediumship and society in Africa, Routledge Kegan Paul, London.

BECQUET, M., 1929 — Quelques chants indigènes sur les animaux, «Bull. Cercle Zool. Congol.», 6, 2, pp. 30-31.

BEIDELMAN, T. O., 1961 — Hyena and rabit: a kaguru representation of matrilineal relations, «Africa», 31, 1, pp. 61-74.

BEIDELMAN, T. O., 1970 — Towards more open theoretical interpretations, in: «Witchcraft, Confessions and Accusations», M. Douglas ed., pp. 351-356, Tavistock Publications, London.

BEIDELMAN, T. O., ed., 1971 — The translation of culture, essays to E. E. Evans--Pritchard, Tavistock Publications, London.

BELIN-MILLERON, J., 1951 — L'histoire des plantes, la formation de l'esprit scientifique et l'étude des civilisations, «Revue Historique des Sciences», 4, pp. 78-84, Paris.

BELIN-MILLERON, J., 1952 — L'analyse ethnobotanique de l'histoire et de l'homme, «Cah. des Natural.», n.° 7, 5-6, pp. 23-28.

BELIN-MILLERON, J., 1962 — De l'inventaire à la synthèse, en relisant les «Études Ethniques» (1950), de Louis Marin, «L'Ethnographie», 56, pp. 3-10.

BELIN-MILLERON, J., 1966/1967 — Les correspondances symboliques et l'ethnologie, «L'Ethnographie», 60-61, pp. 26-32.

BELIN-MILLERON, J., 1968/1969 — Ethnologie et parole signifiante, «L'Ethnographie», 62-63, pp. 189-198.

BELIN-MILLERON, J., 1970 — Communication sociale par emprunt à la nature dans les sociétés anciennes ou traditionnelles, Colloque communication et vie sociale, «Museum», 17-18, pp. 3-12.

BELIN-MILLERON, J., 1970a — Progrès en ethnologie d'après des enquêtes récentes, «L'Ethnographie», 64, pp. 26-33.

BELIN-MILLERON, J., 1972 — Sciences humaines en dialogue, Institut de Sociologie, Ed. de L'Université de Bruxelles, Bruxelles.

BELMONT, N., 1970 — Les croyances populaires comme récit mythologique, «L'Homme», 10, 2, pp. 94-108.

BELO, C., 1947 — Plantas medicinais de Angola conhecidas dos Portugueses do séc. XVII, «Boletim Geral das Colónias», 23, 263, pp. 102-110, Lisboa.

BENEDICT, B., 1969 — Role analysis in animals and men, «Man», 4, 2, pp. 203-214.

BERLIN, B., BREEDLOVE D. E., RAVEN, P.H., 1970 — Covert categories and folk taxonomies, in: «Man Makes Sense, a Reader in Moder Cultural Anthropology», Hammel-Simmons, dir., pp. 202-218, Little Brown & Company, Boston.

BIEBUYCK, D., 1957 — Fondements de l'organisation politique des Lunda du Mwaantayaav en territoire de kapanga, «Zaïre», 11, 8, pp. 787-817.

BIEBUYCK, D., 1974 — Analyse contextuelle du rite *mukumbi* chez les Lega, «Africa-Tervuren», 20, 2, pp. 30-38.

BIRMINGHAM, D., 1965 — The date and significance of the Imbangala invasion of Angola, «Journal of African History», 6, 2, pp. 143-152.

BIRMINGHAM, D., 1966 — Trade and conflict in Angola: the Mbundu and their neighbours under the influence of the Portuguese, 1483-1790, Oxford Studies in African Affairs, Oxford University Press, London.

BITTREMIEUX, L., 1922 — De Legenda der halve Menshen, Congo, 1, pp. 35-43.

BITTREMIEUX, L., 1937 — Symbolism in der Negerkunst. Aanhangs I Spreekbeelden, Bibliothèque Congo, 1, Bruxelles.

BLACKING, J., 1969 — Songs, dances, mimes and symbolism of venda girl's initiation schools, «African Studies», 28, 1, pp. 3-35.

BLACKING, J., ed., 1977 — The anthropology of the body, Association of Social Anthropologists (ASA), 15, Academic Press, London.

BOCK, P. K., 1969 — Modern cultural anthropology, an introduction, Ed. Alfred A. Knopf, New York.

BOGOMAS, E. V., 1967 — The witch-doctor in Central Africa, the same diviners, «Nada», 9, 4, pp. 44-48.

BOHANNAN, P., 1957 — The substance of witchcraft, «Tomorrow», 5, 4, pp. 29-34.

BOSTON, J., 1971 — Medicines and fetishes in Iagla, «Africa», 41, 3, pp. 200-207.

BOUILLON, A., 1953 — Les mammifères dans le folclore luba, «Zaïre», 8, 6, pp. 563-601.

BOUILLON, A., 1954 — La corporation des chasseurs baluba, «Zaïre», 8, 6, pp. 563-594.

BOUQUET, A., 1969 — Féticheurs et médecines traditionnelles du Congo (Brazzaville), Mémoire O. R. S. T. O. M., 36, Paris.

BOURAMOUE, C., 1977 — Intégration de la médicine traditionnelle africaine à la médecine moderne, «Liaison», 36, pp. 4-5, Agence de Coopération Culturelle et Technique, Paris.

BOURGUIGNON, E., 1968 — Divination, transe et possession en Afrique trans-saharienne, in: «La Divination» A. Caquot et M. Leibovici, dir., vol. II, pp. 331-358, Presses Universitaires de France, Paris.

BOUVIER, P., 1963 — La descendance matrilinéaire est un facteur de déséquilibre dans la perspective du développement économique, Institut de Sociologie, Université Libre de Bruxelles (ronéotypé).

BOZEMAN, A. B., 1976 — Conflict in Africa, concepts and realities, Princeton University Press, London.

BRAIN, J. L., 1964 — More modern witch-finding, «Tanganyika Notes Records», 3, pp. 44-48.

BRANDT, R. B., 1976 — Les hommes et les plantes. L'usage des plantes chez les Wimenou du Sud-Dahomey, «Genève-Afrique», 15, 1, pp. 15-44.

BRASIO, A., 1967 — Angola 1596-1867, Spiritana Monumenta Historica — African Series, V, I, Duquesne University Press, U. S. A.

BROOKER, W. M. A., 1971 — Magic and semantics, «American Anthropologist», 73, 5, pp. 1264-1265.

BURTON, F. P., 1958 — Proverbes des Baluba, «Bulletin des Juridictions Indigènes», pp. 367-390.

BURTON, F. P., 1961 — Luba religion and magic in customs and belief, «Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale», Sciences Humaines, in-8, 35, Tervuren.

BUXTON, J., 1968 — Animal identity and human peril: some Mandari images, «Man», 3, 1, pp. 35-49.

BUXTON, J., 1973 — Religion and healing in Mandari, Clarendon Press, Oxford.

CABRITA, C. L. A., 1954 — Em terras de Luenas. Breve estudo sobre os usos e costumes da tribo, Agência Geral do Ultramar, Lisboa.

CAETANO, M. 1972 — A influência de uma superstição biológica no direito sucessório banto, «O Apostolado», le 25 Octobre 1972, Luanda.

CAETANO, M., 1973 — Lendas e mitos bantos — Reflexões sobre o conceito banto da fitogénese, «O Apostolado», le 13 Février, 1973, Lunda.

CALLAWAY, C. H., 1872 — On divination and analogues phenomena among the natives of Natal, «Journ. Royal Anthrop. Inst.», 1, pp. 163-183.

CAMERON, N. L., 1885 — Across Africa (2nd ed.), Ed. George Philip & Son, London.

CAPELLO, H. et IVENS, R. — 1881 — De Benguella às terras de Iácca, descrição de uma viagem na África Central e Ocidental, Imprensa Nacional, Lisboa.

CAQUOT, A. et LEIBOVICI, M., dir., 1968 — La divination (2 vols.). Presses Universitaires de France, Paris.

CARREIRA, A., 1978 — Notas sobre o tráfico português de escravos, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa.

CARTER, G. M., PADEN, A., ed., 1969 — Expanding horizons in african studies, Evanston Northwestern University Press, U. S. A.

CARVALHO, H. A. D. de, 1890 — Expedição portuguesa ao Muatiânvua, Ethnographia e historia tradicional dos povos da Lunda, Imprensa Nacional, Lisboa.

CASTRO SOROMENHO, F. M. de, 1940 — A Lunda negra: a queda do sobado Caungula, «O Mundo Português», 7. pp. 59-65, Lisboa.

CASTRO SOROMENHO, F. M. de, 1940a — Mucanda, «O Mundo Português», 7, pp. 225-233; pp. 273-281; pp. 315-323; pp. 393-397, Lisboa.

CASTRO SOROMENHO, F. M. de, 1941 — Mucanda, «O Mundo Português», 8, pp. 107-111, Lisboa.

CASTRO SOROMENHO, F. M. de, 1941 — Apontamentos etnográficos: Lundas, sua vida no sertão, «O Mundo Português», 8, pp. 493-502; pp. 929-936, Lisboa.

CASTRO SOROMENHO, F. M. de, 1942 — A origem das tribos lunda e quioca, «O Mundo Português», 9, pp. 315-317, Lisboa.

CASTRO SOROMENHO, F. M. de, 1942a — Singularidade do mundo africano: os deuses dos Lundas, «A Esfera», 46, pp. 20-21, Lisboa.

CASTRO SOROMENHO, F. M. de, 1973 — Henrique de Carvalho, o historiador do povo lunda, «O Mundo Português», 10, pp. 865-868, Lisboa.

CAVACO, A., 1959 — Contribution à l'étude de la flore de la Lunda d'après les récoltes de Gossweiler, 1946-1948, Museu do Dundo, subsídios para o estudo da biologia na Lunda, Publicações Culturais n.º 42, Diamang, Lisboa.

CHATELAIN, E., 1894 — Folk-tales of Angola, Ed. Houghton, Mifflin and Co., Boston.

CHATELAIN, E., 1964 — Contos populares de Angola, Agência Geral do Ultramar, Lisboa.

CHEVALIER, A., 1937 — Les plantes cultivées par les Noirs d'Afrique et leur origine, «Journal de la Société des Africanistes», 7, 1, pp. 78-99.

CHILDS, G. M., 1949 - Umbundu kinship and character, International African Institute, Oxford University Press, London.

CHILDS, G. M., 1960 — The peoples of Angola in the seventeenth century according to Cadornega, «Journal of African History», 1, 2, pp. 271-279.

CHILDS, G. M., 1964 — The kingdom of Wambu (Huambo): a tentative chronology, «Journal of African History», 5, 3, pp. 367-379.

CLIFTON, R. C., 1935 - Witchcraft and colonial legislation, «Africa», 8, pp. 488-494.

COHEN, A., 1969 — Political anthropology: the analysis of the symbolism of power relations, «Man», 4, 2, pp. 215-235.

COLSON, E., 1970 — The alien diviner and local politics among the Thonga of Zambia, in: «Man makes sense, a reader in modern cultural anthropology», pp. 245-250.

CORY, H., 1961 — Sumbwa birth figurines, «The Journ. Royal Anthrop. Inst.», 99, pp. 67-76.

COUTO, C., 1973 — O Zimbo na historiografia angolana, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

CRAWFORD, J. R., 1967 — Witchcraft and sorcery in Rhodesia. South Afric. Inst., Oxford University Press, London.

CRAWFORD, J. W. W. 1909 — The kikuyu medicine-man, «Man», 9, pp. 53-56.

CRINE-MAVAR, B., 1963 — Un aspect du symbolisme luunda: l'association funéraire des Acudyaang, in: «Miscellaneae Ethnographica», Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

CRUZ, A. D. M., 1958 — Relatório de um trabalho de campo (Julho-Dezembro, 1958), Museu e Laboratório Antropológico, Universidade de Coimbra (ronéotypé).

CUNNISSON, I., 1954 — A note on the lunda concept of customs, «Rodes-Livingstone Journal», 14, pp. 20-29.

CUNNISON, I., 1956 — Headmanship and the ritual of Luapula villages, «Africa», 26, 1, pp. 2-16.

CUNNISON, I., 1959 — The Luapula peoples of Northern Rhodesia, Manchester United Press, Manchester.

CUVELIER, G., 1936 — La sorcellerie appelée *Kindoki,* in: «La sorcellerie dans les pays de mission», Desclée de Brower, Paris.

CUVELIER, G., 1942/45 — Les preuves judiciaires dans le territoire de Jadotville, «Anthropos», 37-40, 1-3, pp. 254-308; 3, 4, pp. 132-135.

DAMANN, E., 1964 — Les religions de l'Afrique, Payot, Paris.

DAVIS, S., 1955 — Divining bowls: their uses and origin. Some african examples and parallels from the ancient world, «Man», 40, 143, pp. 132-135.

DECHAMPS, S., 1975 — L'identification anatomique des bois utilisés pour des sculptures en Afrique, VI — La sculpture «Ciokwe et Lunda» du Zaïre, «Africa-Tervuren», 21, 3, pp. 53-59.

DELACHAUX, Th., 1939/1940 — La divination chez quelques peuples d'Angola (Tyokwe, Mbundu, Nyemba, Ngangela), «Bull. Soc. Suisse Anthr. Ethnol», pp. 7-9.

DELACHAUX, Th., 1946 — Méthodes et instruments de divination en Angola, «Acta Tropica», 3, 1, pp. 41-72, 2, pp. 138-149.

DELAUDE, C. et J.; BREYNE, H., 1971 — Plantes médicinales et ingrédients magiques du grand marché de Kinshasa, «Africa-Tervuren», 17, 4, pp. 93-103.

DELLENBACH, M., 1930 — Un curieux attirail de magie provenant du Cameroun, «Rev. Anthropol.», 10-12, pp. 385-388.

DELENBACH, M., 1932 — Un nouveau jeu de feuilles divinatoires: attirail de magie provenant du Cameroun, «Rev. Anthropol.», 42, 4-6, pp. 188-192.

DELLENBACH, H., 1932/1933 — Boîtes de sorcellerie du Mayombé, «Bull. Soc. Suisse Anthr. Ethnol.», pp. 25-26.

DELLENBACH, H., 1934 — La magie chez les noirs. Inventaire d'un panier de féticheurs du Mayombe, «L'Ethnographie», 28-29, pp. 35-38.

DELLENBACH, M. et PIFFARD, E., 1931/1932 — Contenu d'un sac de magie provenant du Mayombé. «Bull. Soc. Suisse Anthr. Ethnol.», pp. 9-10.

DELOBSOM, D., 1933 — Les procédés divinatoires des Bagba (devins) «Revue Anthropol.», 42, pp. 182-212.

DESCHAMPS, H., 1965 — Les religions de l'Afrique Noire, Presses Universitaires de France, Paris.

DEVEREUX, G., 1970 — Essais d'ethnopsychiatrie générale, nrf, Gallimard, Paris.

DEVEREUX, G., 1972 — Ethnopsychanalyse complémentaire, Flammarion, Paris.

DIAGNE, P., 1967 — Pouvoir traditionnel en Afrique Occidentale, essais sur les institutions politiques précoloniales, «Présence Africaine», Paris.

DIETERLEN, G., 1957 — La divination en Afrique Noire, in: «Afrique en marche», pp. 14-15, Presses Universitaires de France, Paris.

DIETERLEN, G. et FORTES, M., 1965 — African systems of thought, Oxford University Press, London.

DINIZ, J., 1918 — Populações indígenas de Angola, Imprensa da Universidade, Coimbra.

DOLGIN, J. L., ed., 1977 — Symbolic anthropology: a reader in the study of symbols and meanings, Columbia University Press, New York.

DORJAHN, V., 1962 — Some aspects of Temne divination. «Sierra Leone Bull. Religion», 4, 1, pp. 1-9.

DORNAN, S. S., 1932 — Divination and divining bones, «South African Journal of Science», 20, pp. 12-26.

DORSINFANG-SMETS, A., 1954 — Acculturation et ethnologie appliquée, «Revue Inst. Sociologie», 2, pp. 351-390.

DORSINFANG-SMETS, A., 1956 — Adoption et refus d'éléments de culture, «Revue Inst. Sociologie, 1, pp. 39-56.

DOUGLAS, M., 1955 — Social and religious symbolism of the Lele of the Kassai, «Zaïre», 9, 4, pp. 385-402.

DOUGLAS, M., 1957 — Animals in lele religious symbolism, «Africa», 27, pp. 46-57.

DOUGLAS, M., 1959 — Age-status among the Lele, «Zaïre», 13, 4, pp. 386-413.

DOUGLAS, M., 1963 — Techniques of sorcery control in Central Africa, in: «Witchcraft and sorcery in East Africa», Ed. J. Middleton and E. H. Winter, pp. 123-141, Routledge and Kegan Paul, London.

DOUGLAS, M., 1964 — Matriligny and pawnship in Central Africa, «Africa», 34, pp. 301-313.

DOUGLAS, M., 1967 — Witch beliefs in Central Africa, «Africa», 37, pp. 72-80.

DOUGLAS, M., 1970 — The healing rite, «Man», 5, 2, pp. 302-308.

DOUGLAS, M., 1970 a — Natural symbols: explorations in cosmology. Penguin Books, Ltd., Harmondsworth, England.

DOUGLAS, M., ed., 1970 b — Witchcraft, Confessions and Accusations, A. S. A. Monographs, 9, Tavistock Publications, New York.

DOUGLAS, M., 1971 — De la souillure, essais sur les notions de pollution et de tabou, François Maspero, Paris.

DOUGLAS, M. et KABERRY, P. M., ed., 1972 — Man in Africa, Tavistock Publications, London.

DOUTRELOUX, A., 1967 — À l'ombre des fétiches. Société et culture yombe, Ed. Nauwelaerts, Louvain.

DOUTRELOUX, A. et THIEL, J. F., dir., 1975 — Heil und Macht, Approches du sacré, Studia Instituti Anthropos, 22, Bonn.

DRENANN, S. S., 1934 — Two witch-doctor's outfits from Angola, «Bantu Studies», 8, 4, pp. 383-387.

DUGAST, R., 1946 — Une corbeille divinatoire, «Bull. Soc. d'Études Camerounaises», 15-16, pp 87-104, Institut Français d'Afrique Noire, Paris.

DURKHEIM, E., 1912 — Les formes élémentaires de la vie religieuse, Librairie Félix Alcan, Paris.

EDWARDS, A., 1962 — The Ovimbundu under two sovereignties, a study of a social change among a people of Angola, Int. Afric. Inst., Oxford University Press, London.

ELIADE, M., 1947/1948 — Le «dieu lieur» et le symbolisme des noeuds, «Rev. de l'Histoire des Religions», 134, 47-48, pp. 5-36, repris in: Eliade, 1952, pp 120-163.

ELIADE, M., 1952 — Images et symboles, essais sur le symbolisme magico-religieux, nrf, Gallimard, Paris.

ELLENBERGER, V., 1956 — Le role de la salive, des crachotements et des crachats dans la vie sociale des noirs africains, «Le Monde non-chrétien», 40, pp. 326-337.

ENNIS, M., 1962 — Umbundu folk tales from Angola, Bacon Press Boston.

ESTERMANN, C., 1935 — The african explains witchcraft, VII — Nyaneka, Angola, «Africa», 8, pp. 525-531.

ESTERMANN, C., 1936 — Les forgerons kwanyama. «Bulletin de la Société Neuchâteloise de Géographie», pp. 109-116.

ESTERMANN, C., 1939 — Coutumes des Mbali du sud d'Angola, «Africa», 7, pp. 74-86.

ESTERMANN, C., 1953 — Superstição e assistência médica (apontamentos colhidos no sul da província da Huíla), «Anais do Instituto de Medicina Tropical», 10, 4, pp. 2563-2568, Lisboa.

ESTERMANN, C., 1957 — Etnografia do Sudoeste de Angola. Vol. II — Grupo étnico Nhaneca-Humbe, Junta de Investigações do Ultramar, Série Antropológica, Lisboa.

ESTERMANN, C., 1958 — O problema do homicídio ritual no sul da África, «Portugal em África», 15, 86, pp. 69-82, Lisboa.

ESTERMANN, C., 1962 — O que é um feiticeiro? «Portugal em África», 19, 114, pp. 324-334, Lisboa.

ESTERMAN, C., 1966 — Inovações recentes no culto dos espíritos no sul de Angola, «Ultramar», 6, 3, pp. 12-24, Lisboa.

ESTERMANN, C., 1967 — *Ovi-kavyula*, apontamentos sobre um rito singular existente no centro de Angola, «Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola, 4, 1, pp. 105-115, Luanda.

ESTERMANN, C., 1970 — A possessão espírita entre Bantos, factos e reflexões, in: «Estudos e Humanidades», pp. 25-61, Sá da Bandeira (Angola).

EVANS-PRITCHARD, E., 1929 — Witchcraf (*mangu*) among the A-Zande, «Soudan Bulletin Notes and Records», 12, 2, pp. 163-249.

EVANS-PRITCHARD, E., 1934 — Zande therapeutics, «Soudan Bulletin Notes and Records», pp. 310-328.

EVANS-PRITCHARD, E., 1972 — Sorcellerie, oracles et magie, chez les Azandé, nrf, Gallimard, Paris.

FAGES, J. B., 1969 — Para entender o estruturalismo, Ed. Moraes, Lisboa.

FAUSHAWE, D. B. et HOUHG, C. D., 1960 — Poisonous plants of Northern Rhodesia, «Forest Research Bull.», 1, Lusaka.

FEJOS, P., 1959 — Man, magic and medicine, in: «Medicine and Anthropology», I. Galdston, ed., pp. 11-35, International Universities Press, Inc., New York.

FERNANDEZ, J., 1969 — Contemporary african religion: confluents of inquiry, in: «Expanding horizons in african studies», G. M. Carter et A. Paden, ed., pp. 27-45, Evanston Northwestern University Press, U. S. A.

FERNANDEZ, J., 1974 — The mission of metaphor in expressive culture, «Current Anthropology», 15, 2, pp. 119-146.

FICALHO, C. de, 1947 — Plantas úteis da Africa Portuguesa, Agência Geral das Colónias, Lisboa.

FISHER, W. S., 1949 — Black magic feuds, «African Studies», 8, 1, pp. 20-22.

FISHER, W. S., 1951 — Kumaleli, the spirit realm, a source of terror to the African, «Congo Mission News», pp. 1-12.

FLORES, M., 1974 — A bibliographic contribution to the study of portuguese Africa, 1965-1972, «Current Bibliography of African Affairs», 7, 2, pp. 116-137.

FORDE, D., ed., 1970 — African worlds, studies in the cosmological ideas and social values of african peoples, Int. Afric. Inst., Oxford University Press, London.

FORTES, M., 1945 — The dynamics of clanship among the Tallensi, Oxford University Press, Int. Afric. Inst., London.

FORTES, M., 1959 — Oedipus and Job in west african religion, Cambridge University Press, London.

FORTES, M., 1971 — Les prémisses religieuses et la technique logique des rites divinatoires, in: «Le comportement rituel chez l'homme et l'animal», J. Huxley, dir., pp. 249-268, nrf, Gallimard, Paris.

FORTES, M. et EVANS-PRITCHARD, E. E., 1955 — African political systems, Oxford University Press, London.

FOSTER, G. M., 1972 — The anatomy of envy: a study in symbolic behavior, «Current Anthropology», 13, 2, pp. 165-202.

FOURCHE, A. T. et MORLIGHEM, H., 1937 — Les arbres-à-esprits au Kasai, «Bull. I. R. C. B.», 7, pp. 347-377.

FOURCHE, A. T. et MORLIGHEM, H., 1937 — Architecture et analogies des plans des mondes d'après les conceptions des indigènes du Kasai et d'autres régions, «Bull. I. R. C. B.», 9, 3, pp. 616-672.

FOURCHE, A. T. et MORLIGHEM, H., 1939 — Communication des indigènes du Kasai avec les âmes des morts. Mém., Coll. in 8, 9, 2, Bruxelles.

FRADE, F., 1961 — Os animais na etnologia ultramarina, in: «Estudos sobre a etnologia do Ultramar Português», II vol., pp. 211-239, Est. Ens. Doc., 84, J. I. U., Lisboa.

FRAZÃO, S., 1946 — Associações secretas entre os indígenas de Angola, Ed. Marítimo-Colonial, Lisboa.

FRIEDL, J., 1976 — Cultural anthropology, Harper's College Press, London.

FRY, P., 1976 — Spirits of protest, spirit-mediums and the articulation of consensus amongst the Zezuru of Southern Rhodesia (Zimbabwe), Cambridge Studies in Social Anthropology, Cambridge University Press, London.

GALDSTON, I., ed., 1959 — Medicine and anthropology, International Universities Press, Inc., New York.

GARBUTT, H. W., 1909 — Native witchcraft and superstition in South Africa, «Journ. Royal Anthr. Inst.», 39, pp. 550-562.

GARLAKE, P. S., 1973 — Great Zimbabwe, Thames and Hudson, London.

GEERTZ, C., 1970 — Ethos, world-view and the analysis of sacred symbols, in: «Man makes sense, a reader in modern cultural anthropology», Hammel-Simmons, ed., pp. 325-338, Little Brown & Company, Boston.

GELFAND, M., 1956 — Medicine and magic of the Mashona, Juta and Company, Cape Town.

GELFAND, M., 1964 — Witch doctor. Traditional man of Rhodesia. Harwill Press, London.

GELFAND, M., 1964a — Medicine and custom in Africa, E. and S. Livingstone, Edinburg.

GILGES, W., 1955 — African poison plants, «The Occasional Papers of the Rhodesia», Livingstone Museum, 11, pp. 3-33.

GIRARD, R., 1972 — La violence et le sacré, Ed. Bernard Grasset, Paris.

GLUCKMAN, M., 1955 — Custom and conflit in Africa, Basil Blackwell, Oxford.

GLUCKMAN, M., 1955a — The judicial process among the Barotse of Northern Rhodesia, Manchester University Press, London.

GLUCKMAN, M., 1957 — Accused of witchcraft, «Tomorrow», 5, 4, pp. 100-103.

GLUCKMAN, M., 1963 — Order and rebellion in tribal Africa. Collected essays with an autobiographical introduction, Cohen & West, London.

GLUCKMAN, M., 1965 — Politics, law and ritual in tribal society, Blackwell, Oxford.

GLUCKMAN, M., 1968 — Psychological, sociological and anthropological explanations of witchcraft and gossip: a clarification, «Man», 3, 1, pp. 20-34.

GOETSCH, E. F., 1961 — Equipment of a witch doctor. Divining bones: medicine and magic. «Bantu», 8, 1, pp. 24-25.

GOSSWEILER, J., 1953 — Nomes indígenas das plantas de Angola. «Agronomia Angolana», 7, pp. 1-587, Luanda.

GRANDVAUX BARBOSA, L. A., 1970 — Carta fitogeográfica de Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

GREENWOOD, M. J., 1967 — Angola: bibliographie, Univ. of Cape Town, School of Librarianship, Cape Town.

GUERREIRO, M. V., 1968 — Bochimans! Khu de Angola, Junta de Investigações do Ultrmar, Lisboa.

GUIART, J., 1971 — Clefs pour l'ethnologie, Ed. Seghers, Paris.

GUILHEM, M. et HERBERT, J., 1964 — Une «noblesse» héréditaire en pays toussian: les devins, «Notes Africaines», 104, pp. 97-106.

GUILHEM, M. et HERBERT, J., 1965 — Note additive sur les «devins en pays toussian», «Notes Africaines», 107, pp. 92-95.

GUIRAUD, P., 1971 — La sémiologie, Coll. Que sais-je? 1921, Presses Universitaires de France, Paris.

HALVERSON, J., 1976 — Animal categories and terms of abuse, «Man», 11, 4, pp. 505-516; 12, 3-4, pp. 527-528.

HAMBLY, W. D., 1934 — The Ovimbundu of Angola, Field Museum, Nat. Hist., Anthrop. Series, 21, 2, Chicago.

HAMELBERGER, E., 1952 — A escrita na areia, «Portugal em África», 9, pp. 323-330, Lisboa.

HAMMEL-SIMMONS, ed., 1970 — Man makes sense, a reader in modern cultural anthropology, Little Brown & Company, Boston.

HAMMOND, D., 1970 — Magic: a problem in semantics, «American Anthropologist», 72, 6, pp. 1349-1356.

HAMMOND-TOOKE, W. D., 1970 — Urbanization and the interpretation of misfortune: a quantitative analysis, «Africa», 15, 1, pp. 25-39.

HARLY, G. W., 1941 — Native african medicines, Harvard University Press, Cambridge.

HARROY, J. P., 1944 — Afrique, terre qui meurt, ed. Kayez, Bruxelles.

HARWOOD, A., 1970 — Witchcraft, sorcery and social categories among the Safwa, Int. Afric. Inst., Oxford University Press, London.

HAUENSTEIN, A., 1960 — Le serpent dans les croyances de certaines tribus de l'est et du sud de l'Angola, Estudos Etnográficos I, Mem. e Trabalhos, pp. 217-234, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

HAUENSTEIN, A., 1961 — La corbeille aux osselets divinatoires des Tchokwe (Angola), «Anthropos», 56, 1-2, pp. 114-157.

HAUENSTEIN, A., 1965 — Provérbios, fábulas e contos das tribos dos Ovimbundu e dos Quiocos de Angola, «Boletim do Instituto de Angola», 21-23, pp. 5-56, Luanda.

HAUENSTEIN, A., 1967 — Les Hanya, description d'un groupe ethnique bantou de l'Angola, Franz Steiner Verlag GmbH, Wiesbaden.

HAUENSTEIN, A., 1969 — La divination pratiquée à l'aide d'une poule parmi les Humbi du Sud-Ouest de l'Angola, «Acta Tropica», 26, 3, pp. 185-215.

HAUENSTEIN, A. 1972/1973 — Text and translation of 115 fables and stories of the Ovimbundu (Angola). Mission biblique protestante, Ivory Coast.

HAUENSTEIN, A., 1974 — Trois mythes d'Angola sur l'enfant merveilleux, in: «In Memoriam António Jorge Dias», II vol. pp. 223-244, Junta de Investigações do Ultramar, Instituto de Alta Cultura, Lisboa.

HAZAN, F., ed., 1968 — Dictionnaire des civilisations africaines, Paris.

HEIMER, F. W., ed., 1973 — Social change in Angola, Ed. F. W. Heimer, Munich.

HERSZBERG, B., 1972 — La médecine malgré eux, «L'arc», 62, pp. 67-78.

HEUSCH, L. de, 1958 — Essais sur le symbolisme de l'inceste royal en Afrique, Institut de Sociologie, Bruxelles.

HEUSCH, L. de, 1962 — Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir, in: «Le pouvoir et le sacré», pp. 15-47, Annales du Centre d'Étude des Religions, Institut de Sociologie, Bruxelles.

HEUSCH, L. de, 1962a — Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique, in: «Le pouvoir et le sacré», pp. 139-158, Annales du Centre d'Étude des religions, Institut de Sociologie, Bruxelles.

HEUSCH, L. de, 1971 — Pourqoui l'épouser? et autres essais, nrf, Gallimard, Paris.

HEUSCH, L. de, 1971a — Préface au livre de M. Douglas «De la souillure», Maspéro, Paris.

HEUSCH, L. de, 1972 — Le roi ivre ou l'origine de l'état, nrf, Gallimard, Paris.

HEUSCH, L. de, 1974 — Introduction à une ritologie générale, in: «L'Unité de l'Homme», pp. 692-713, Ed. du Seuil, Paris.

HOEBEL, A.; JENNINGS, J., SMITH, E., 1955 - Readings in anthropology, McGraw-Hill Company, Inc., London.

HOERNLE, A. W. 1946 — Magic and medicine, in: «The bantu speaking tribes of South Africa, an ethnological survey», I. Schapera, pp. 221-245, Routledge and Kegan Paul, London.

HOLAS, B., 1952 — Pratiques divinatoires kissi, «Bull. de I'I. F. A. N.», 14, 1, pp. 272-308.

HOLAS, B., 1964 — Sorcellerie et divination en Afrique noire, «Connaissance du Monde», 69, pp. 79-88.

HORTON, A. E., 1953 — A dictionary of Luvale, Rahn Brothers Printing, Lithography Co., El Monte, California, U. S. A.

HUBER, H., 1956 — Magical statuettes and their accessories among the eastern Bayaka and their neighbours (Belgian Congo), «Anthropos», 51, pp.265-290.

HUBER, H., 1965 — A diviner's apprenticeship and work among the Bayaka, «Man», 34-35, pp. 46-48.

HUNT, N. A., 1962 — More notes on the witchdoctor's bones, «Nada» 39, pp. 14-16.

HUXLEY, J., dir., 1971 — Le comportement rituel chez l'homme et l'animal, nrf, Gallimard, Paris.

JAGER, E. J. et SEBONI, M. O. M., 1964 — Bone-divination amongst the Kwena of the Molepolole district, Bechuanaland protectorate,, Afrika & Ubersee, 48, 1, pp. 2-16.

JAULIN, R., 1970 — La paix blanche, Ed. du Seuil, Paris.

JEANNERET, A., 1966 — Aspects de la médecine primitive, Musée et Institut d'Ethnographie, Genève.

JEFFREYS, M. D. W., 1942 — Cowry, vulva, eye, «Man», 42, pp. 69-72

JOUSSE, M., 1969 — L'Anthropologie du geste, Ed. Resma, Paris.

JUNOD, H. A., 1925 — La divination au moyen de tablettes d'ivoire chez les Pédis, «Bull. Soc. Neuchâtel. Géographie», 34, pp. 38-56.

JUNOD, H. A., 1927 — Life of a South African tribe. MacMillan, London.

JUNOD, H. A., 1936 — Moeurs et coutumes des Bantous, 2 vols., Payot, Paris.

JUNOD, H. P., 1968 — Essai sur les notions fondamentales de la pensée africaine-bantoue, «Genève-Afrique», 7, 2, pp. 83-90.

KAIGH, F., 1974 — Witchcraft and magic of Africa, R. Lesley & Co., Ltd, London.

KALENDA, M., 1958 — Considérations sur les droits du père de famille en régime matrilinéaire. «Bulletin des Juridictions Indigènes», 12, pp. 359-362.

KASHAMURA, A., 1973 — Famille, sexualité et culture, essai sur les moeurs sexuelles et les cultures des Grands Lacs africains, Payot, Paris.

KERHARO, J., 1969 — Le facteur magico-religieux dans l'exercice de la médecine traditionnelle en milieu sénégalais, «Psychopathologie Africaine», 5, 2, pp. 278-283.

KIEV, A., 1964 — Magic, faith and healing: studies in primitive psychiatric, The Free Press of Glencoe, New York.

KIKHELA, N., BIBEAU, G. et al., 1974 — La médecine des guérisseurs comme médecine totale, «Cultures au Zaïre et en Afrique», 5, pp. 9-37.

KOPYTOFF, I., 1971 — Ancestors as alders in Africa, «Africa», 41, 2, pp. 129-142.

KOPYTOFF, I. et MIERS, S., ed., 1977 — Slavery in Africa: historical and anthropological perspectives, University of Wisconsin Press, Madison, U. S. A.

KRIGE, J. D., 1947 — The social functions of witchcraft, «Theoria», 1, pp. 8-12.

KROEBER, A. L. et PARSONS, T., 1970 — The concepts of culture and of social system: in: «Man makes sense, a reader in modern cultural anthropology», Hammel-Simmons, ed., pp. 85-87, repris de «American Sociological Review», 23, pp. 582-583, 1958, Boston.

KRONENBERG, A. et W., 1961 — Magie der Bongo. Imaginäre Kausation und soziale Realität, «Mitteil. Anthrop. Gellsch.», Wien, 91, pp. 98-112.

KUBIK, G., 1977 — Patterns of body movement in the music of boy's initiation in south-east Angola, in: «The anthropology of the body», J. Blacking, ed., pp. 253-274, ASA 15, Academic Press, London.

KUNTZ, M., 1932 — Les rites occultes et la sorcellerie sur le Haut-Zambèze, «Journal de la Société des Africanistes», 2, 2, pp. 123-138.

KUPER, H. 1973 — Costume and cosmology: the animal symbolism of the Newala, «Man», 8, 4, pp. 613-630.

LA BARRE, W., 1970 — The ghost dance, the origins of religion, Delta Boock, Dell Publishing Co., Inc., New York.

LABRECQUE, E., 1938 — La sorcellerie chez les Bahemba, «Anthropos», 33, 1-2, pp. 260-265.

LABRECQUE, E., 1949 — Histoire des Mwata-Kazembe, «Lovania», 16, pp. 21-22.

LA FONTAINE, J. S., 1972 — The interpretation of ritual, Tavistock Publications, London.

LAGAE, R., 1921 — Les procédées d'augure et de divination chez les Azandé, «Congo», 2, 1, pp. 709-730.

LAMBO, L., 1947 — Étude sur les devins et sorciers, «Bulletin des Juridictions Indigènes et du Droit Coutumier», 5, pp. 133-143.

LAMPREIA, J. D., 1959 — O feiticismo, contribuição para o seu estudo, «Garcia de Orta», 7, 1, pp. 11-43, Lisboa.

LANG et TASTEVIN, 1938 — La tribu des Va-Nyaneka, Mission Rohan-Chabot, tome V, Corbeil, Paris.

LAPLANTINE, F., 1973 — L'ethnopsychiatrie, Ed. Universitaires, Paris.

LAPLANTINE, F., 1976 — Maladies mentales et thérapies traditionnelles en Afrique noire, Ed. J. P. Delarge, Paris.

LASZLO, A. E., 1955 — Doctors, drums, and dances, Ed. Hanover House, New York.

LAYDEVANT, F., 1939 — Initiation du médecin-sorcier en Basutoland, «Ann. Lateranensi», 3, pp. 99-139.

LEACH, E., 1970 — Levi-Strauss, Coll. les maîtres modernes, Seghers, Paris.

LEACH, E., 1971 — La ritualisation chez l'homme par rapport à son développement culturel et social, in: «Le comportement rituel chez l'homme et l'animal», J. Huxley, dir., pp. 241-248, nrf, Gallimard, Paris.

LEACH, E., 1976 — Culture and communication, the logic by which symbols are connected, an introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology, Cambrigde University Press, London.

LEBEUF, A., 1960 — Rôle de la femme dans l'organisation politique des sociétés africaines, in: «Femmes d'Afrique Noire», D. Paulme, dir. pp. 93-119, Paris.

LEIRIS, M., 1958 — La possession et ses aspects théatraux chez les éthiopiens de Gondar, «L'Homme», n. sp., Plon, Paris.

LESTRADE, A., 1968 — Les osselets divinatoires *imihundwa* au Rwanda, «Africa--Tervuren», 14, 3, pp. 71-73.

LEVI-STRAUSS, C., 1949 — L'efficacité symbolique, «Revue de l'Histoire des Religions», 135, 1, pp. 5-27.

LEVI-STRAUSS, C., 1949a — Le sorcier et sa magie, «Les Temps Modernes», 4, 41, pp. 3-24.

LEVI-STRAUSS, C., 1950 — Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss, in: «Sociologie et Anthropologie», pp. IX-LII, Presses Universitaires de France, Paris.

LEVI-STRAUSS, C., 1962 — La pensée sauvage, Ed. Plon, Paris.

LEVI-STRAUSS, C., 1969 — Le totémisme aujourd'hui, Coll. Mythes et religions, Presses Universitaires de France, Paris.

LEVI-STRAUSS, C., 1970 — Antropologia estrutural, 2.ª ed., Tempo brasileiro, Rio de Janeiro.

LEVI-STRAUSS, C., 1970a — Les champignons dans la culture, «L'Homme», 1, pp. 5-16.

LEVI-STRAUSS, C., 1971 — Rapports de symétrie entre rites et mythes de peuples voisins, in: «The translation of culture», T. O. Beidelman, ed., pp. 161-178, Tavistock Publications, London.

LEVI-STRAUSS, C., 1971a — L'homme nu, mythologiques **** Ed. Plon, Paris.

LEVI-STRAUSS, C., 1973 — Anthropologie structurale deux, Plon, Paris.

LEWIS, F. M., 1966 — Spirit possession and deprivation cults, «Man», n. sp., 1, pp. 307-329.

LEWIS, F. M., 1970 — A structural approach to witchcraft and spirit-possession, in: «Witchcraft, confessions and accusations», M. Douglas, ed., ASA Monographs, 9, Tavistock Publications, London.

LEYDER, J., 1937 — L'épreuve du poison devant la loi chez les primitifs du Congo Belge, point de vue indigène, «Bulletin de la Société Belge de Géographie», 41, 1, pp. 41-45.

LIENHARDT, P., 1966 — Belief and knowledge, in: «Social Anthropology», pp. 120--128, Oxford University Press.

LIMA, A. G. M., 1967 — Os *akishi* (mascarados) do nordeste de Angola, Museu do Dundo, Subsídios para a história, arqueologia e etnografia dos povos da Lunda, Publicações Culturais, n.º 70, Diamang, Lisboa.

LIMA, A. G. M., 1969 — Fonctions sociologiques des *hamba* dans l'art sculptural des Tshokwe, «Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola», 6, 2, pp. 199-228, Luanda.

LIMA, A. G. M., 1970 — Carta étnica de Angola (esboço), Instituto de Investigação Cientifica de Angola, Luanda.

LIMA, A. G. M., 1971 — Fonctions sociologiques des figurines de culte *hamba* dans la société et dans la culture tshokwé (Angola), Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

LIMA, A. G. M., 1971a — A possessão espírita entre os Quiocos da Lunda, «Boletim do Instituto de Investigação Cientifica de Angola», 8, 1, pp. 109-128.

LIMA, A. G. M., 1972 — O dilúvio africano, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

LIMA, A. G. M., 1976 — Apontamentos sobre a escultura negro-africana, a propósito de uma reunião da A. I. C. A. e de uma exposição. «Colóquio-Artes», 30, pp. 41-49, Lisboa.

LOHISSE, J., 1974 — La communication tribale, la communication sociale dans les sociétés traditionnelles d'Afrique noire, Ed. Universitaires, Paris.

LORENZ, K., 1970 — Trois essais sur le comportement animal et humain, les leçons de l'évolution de la théorie du comportement, Ed. du Seuil, Paris.

LOURENÇO, S., 1955 — Crendices dos Humbes à roda de um pássaro, «Portugal em Africa», 71, pp. 425-431.

LOURENÇO, S., 1969 — Cerimónia religiosa de caça entre os Muílas *(otyita ty'onkongo)*, «Portugal em Africa», 156, pp. 343-348.

LOWIE, R., 1935 — Traité de sociologie primitive, Payot, Paris.

MAC GAFFEY, W., 1972 — Comparative analysis of central african religions, «Africa», 42, 1, pp. 21-31.

MAC JANNET, M. B., 1949 — Chokwe-English, English-Chokwe, dictionary and grammar lessons, Malcom Brooks, Missão de Biula, Vila Luso (Lwena), Angola.

MAES, J., 1925 — Oracles ou fétiches divinatoires, «Congo», 11, 5, pp. 378-385.

MAES, J., 1930 — Les figurines sculptées du Bas Congo, «Africa», 3, pp. 347-359.

MAES, J., 1933 — La *katatora,* figurine divinatoire des Baluba, «Pro Medico», 1, pp. 27-31.

MAES, J., 1936 — Mythes et légendes sur l'allume-feu des populations du Congo Belge, «Africa», 4, pp. 495-507.

MAIR, L., 1969 — La sorcellerie, Hachette, Paris.

MALAN, J. S. et OWEN-SMITH, G. L., 1974 — The ethnobotany of Kaokoland, «Cimbebásia» (B), 2, pp. 131-178, State Museum, Windhoek.

MAMBEKE-BOUCHER, B., 1956 — Les *nganga,* ce qu'il faut en savoir, «Liaison», 53, pp. 36-39, Agence de Coopération Culturelle et Technique, Paris.

MARGARIDO, A., 1965 — Processus de domination fondant un empire: cas des Lunda, «Présence Africaine», 55, pp. 100-117.

MARGARIDO, A., 1969 — Structures politiques et économiques de l'empire lunda (16e.-19e. siècles), EPHE, 6 section, thèse 3e. cycle, Paris (ronéotypé).

MARGARIDO, A., 1970 — La capitale de l'empire lunda, un urbanisme politique. «Annales», 25, 4, pp. 857-861.

MARGARIDO, A., 1970a — Introduction à l'histoire des Lunda, EPHE, 6 section, Paris, (ronéotypé).

MARQUES, A. F. 1949 — Contribuição para o estudo da etnografia dos povos da Luanda, «Mensário Administrativo», 26-27, pp. 77-85; 28, pp. 13-30, Luanda.

MARTINS, J. V. 1951 — Subsídios etnográficos para a história dos povos de Angola: *ikuma ñi mianda iá* Tutchokwe (proverbios e ditos dos Kiokos), Agência Geral do Ultramar, Lisboa.

MARTINS, J. V., 1971 — Contos dos Quiocos, Museu do Dundo, Subsídios para a história, arqueologia e etnografia dos povos da Lunda, Publicações Culturais, n.º 83, Lisboa.

MARWICK, M. G., 1950 — Another modern anti-witchcraft movement in east Africa, «Africa», 20, pp. 120-135.

MARWICK, M. G., 1952 — The social context of Cewa witch beliefs, «Africa», 22, pp. 215-235.

MARWICK, M. G., 1972 — Anthropologist's declining productivity in the sociology of witchcraft, «American Anthropologist», 74, 3, pp. 378-385.

MATOS, M. P., 1959 — Etnografia dos Quiocos da circunscrição administrativa do Chitato, I. S. C. S. P. U., Lisboa (ronéotypé).

MAUSS, M., 1950 — Sociologie et Anthropologie, Presses Universitaires de France, Paris.

McCULLOCH, M., 1951 — Ethnographic survey of Africa, West Central Africa, part I, The southern Lunda and related peoples (Northern Rhodesia, Angola and Belgian Congo), Int. Afric. Inst., London.

McCULLOCH, M., 1952 — Ethnographic survey of Africa, West Central Africa, part II, The Ovimbundu of Angola, Int. Afric. Inst., London.

MELLAND, F., 1923 — In witch bound Africa, Seeley, London.

MELLAND, F., 1935 — Ethical and political aspects of african witchcraft, «Africa», 8, pp. 495-503.

MERCIER, A. L., 1962 — Les végétaux dans le folklore et l'ethnographie, «L'Ethnographie», 56, pp. 101-115.

MERCIER, P., 1968 — La conception du monde et de la société. La religion et la Magie, in: «Ethnologie générale», J. Poirier, dir., pp. 972-988, Encycl. de la Pléiade, nrf, Gallimard, Paris.

MIDDLETON, J., 1969 — Oracles and divination among the Lugbara, in: «Man in Africa», M. Douglas and P. M. Kaberry, ed., pp. 261-277, Tavistock Publications, London.

MIDDLETON, J., 1974 — Anthropologie religieuse, les dieux et les rites, textes fondamentaux, Librairie Larousse, Paris.

MIDDLETON, J. et WINTER, E. H., ed., 1963 — Witchcraft and sorcery in East Africa, Routlege and Kegan Paul, London.

MILHEIROS, M., 1949 — Os Ganguelas (breve estudo dos povos e da sua região), «Mensário Administrativo», 24-25, pp. 72-76; 26-27, pp. 49-71; 28, pp. 31-34 et pp. 56-71, Luanda.

MILHEIROS, M., 1949a — O direito gentílico nos Luenas, «Mensário Administrativo», 17, pp. 15-22; 19, pp. 27-34, Luanda.

MILHEIROS, M., 1960 — A família tribal, Publicações do Museu de Angola, Luanda.

MILHEIROS, M., 1960a — Concepções gentílicas sobre a morte, in: «Estudos sobre a etnologia do Ultramar Português», Vol. I, pp. 69-115, Estudos, Ensaios e Documentos, 81, Junta de Investigação do Ultramar, Lisboa.

MILHEIROS, M., 1967 — Notas de etnografia angolana, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

MILLER, J. C., 1969 — Cokwe expansion, 1850-1900. Madison, African Studies Program, University of Wisconsin, U. S. A.

MILLER, J. C., 1971 — Kings and Kinsmen: the Imbangala impact on the Mbundu of Angola, These Ph. D. Wisconsin, Clarendon Press, Oxford.

MILLER, J. C., 1972 — The Imbangala and the chronology of early Central Africa history, «Journal of African History», 13, 4, pp. 549-574.

MILLER, J. C., 1973 — Requiem for the «Jaga», «Cahiers d'Études Africaines», 13, 49, pp. 121-149.

MILLER, J. C., 1973a — Slaves, slavers and social change in: Social change in Angola», Ed. F. W. Heimer, Munich.

MILLER, J. C., 1975 — Legal portuguese slaving from Angola: some preliminary indications of volume and direction, 1760-1830, «Revue Française d'Outre-Mer», número spécial.

MILLER, J. C., 1976 — The Congo-Angola slave trade, in: «The African diaspora — interpretative essay», Kilson, Martin & Robert, ed., Harvard Univesrty Press, U. S.A.

MILLER, J. C. 1976a — Imbangala lineage slavery, in «Slavery in Africa: Historical and anthropological perspectives», I. Kopytoff & S. Miers ed., 205-233, Madison, University of Wisconsin Press, U. S. A.

MITCHELL, D. J., 1965 — The meaning of misfortune for urban africans, in: «African systems of thought», M. Fortes et G. Dieterlen, ed., London.

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

MONTANDON, G., 1934 — Traité d'ethnologie culturelle, Payot, Paris.

MONTEIL, C., 1972 — La divination chez les noirs de l'Afrique occidentale française, Larose, Paris.

MONTEIRO, J. J. 1875 — Angola and the river Congo, MacMillan and Co., Frank Cass and Co., London.

MONTENEZ, P., 1936 — Notes sur l'identité coutumière des indigènes d'origine lunda, «Bulletin des Juridictions Indigènes», 11, pp. 269-277.

MONTENEZ, P., 1937 — Organisation judiciaire des Tutshokwe, «Bulletin des Juridictions Indigènes», 6, pp. 176-186.

MONTENEZ, P., 1939/1940 — Quelques contes et fables des Tutshokwe, «Brousse», 4, 17-22 (1939); 2, pp. 24-29 (1940).

MOORE, J. H., 1971 — Belief systems, «American Anthropologist», 73, 5, pp. 1263-1264.

MOORE, O. K., 1957 — Divination — a new perspective, «American Anthropologist», 59, 1, pp. 69-74.

MOORE, R. J. B., 1940 — *Bwanga* among the Bemba, «Africa», 13, 3, pp. 211-233.

MOORE, R. J. B., 1941 — *Bwanga* among the Bemba, «Bantu Studies», 15, 1, pp. 37-44.

MORIN, E., 1973 — Le paradigme perdu: la nature humaine, Ed. du Seuil, Paris.

MOURÃO, F. R. A., 1969 — A sociedade angolana através da literatura. A Lunda na obra de Castro Soromenho, thèse de 3e. cycle, F. F. L. C. H., Universidade de São Paulo, (ronéotypé).

MULLER, J. C., 1971 — Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba, «L'Homme», 11, 3, pp. 71-111.

MURDOCK, G. P., 1959 — Africa, its peoples and their culture history, McGraw-Hill Book Company, Inc., London.

NDEKO, R., 1956-Apologie du féticheur, «Liaison», 51, pp. 8-11, Agence de Coopération Culturelle et Technique, Paris.

NEEDHAN, R., 1967 — Right and left in nyoro symbolic classification, «Africa», 37, 4, pp. 425-452.

NEYT, F., 1973 — Les motifs décoratifs des *itumba* leele, étude ethnomorphologique, «Revue des Archéologiques et Histoires d'Art de Louvain», 6, pp. 189-205.

NGWESE, M., 1972 — Le concept de fécondité des Bahemba et Baluba du Katanga (Shaba), essai d'une théologie bantu, «Cahiers des Religions Africaines», 12, pp. 201-213, C. E. R. A., Zaïre.

NICOLAS, J., 1967 — Les «juments des dieux»: rites de possession et condition féminine en pays hausa, Niger, I. F. A. N. — C. N. R. S., Études nigériennes, 21.

NOLLEVAUX, J., 1949 — La cosmogonie des Bazela, «Aequatoria», 4, 12, pp. 121-128.

NORBECK, E., 1961 — Religion in primitive society, Harpe and Brothers Publishers, New York.

NORONHA, A. P., 1964 — Estudo dos princípios tóxicos da raiz da Securidaca longipedunculata Fres. de Angola, «Boletim da Escola de Farmácia», 6, pp. 88-98, Universidade de Coimbra.

OBIECHINA, E., 1975 — Culture, tradition and society in the West Africa novel, African Studies Series, 14, Cambridge University Press, London.

OLIVEIRA, A., 1959 — *Mahamba,* tentativa de interpretação artística e psicológica de documentos de arte dos negros africanos, Estudos, Ensaios e Documentos, 57, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa.

OLIVEIRA, E. V., de, 1971 — Museus e colecções de etnografia de Angola, «Garcia de Orta», 19, 1-4, pp. 25-35, Lisboa.

ORDE BROWNE, G., 1935 — Witchcraft and british colonial law, «Africa», 8, pp. 481-487.

ORJO DE MARCHOVELETTE, E. d', 1954 — La divination chez la Baluba au moyen du *lubuko* ou du *katatola,* «Zaïre», 8, 5, pp. 487-505.

ORTIGUES, M. C. et E., 1973 — Oedipe africain, Coll. 10/18, Union Générale d'Éditions, Plon, Paris.

OYO, J. R. O., 1968 — Some Ifa divination apparatus, «Odu», 4, 2, pp. 52-53.

PALGRAVE, O. H. C., 1956 — Trees of Central Africa, National Publications Trust, University Press, Glasgow.

PARK, G. K., 1963 — Divination and its social contexts, «Jour. Royal Anthr. Inst.», 93, 2, pp. 195-209.

PAULME, D., 1937 — La divination par les chacals chez les Dogon de Sanga. «Journal de la Société des Africanistes», 7, 1, pp. 1-13.

PAULME, D., 1958 — La notion de sorcier chez la Baga, «Bull. de l'I.F. A. N.», 20 ser. B, 3-4, pp. 406-416.

PEACOCK, J. L., 1975 — Consciousness and change, symbolic anthropology in evolutionary perspective, Basil Blackwell, Oxford.

PESSANHA, M. V. T., 1962 — Épocas de floração em Cazengo de diversas espécies exóticas e autóctones, «Agronomia Angolana», 15, pp. 15-23, Luanda.

PINA, L. de, 1938 — Notas para a medicina indígena angolense no século XVIII, «Boletim da Agência Geral das Colónias», 151, pp. 12-26, Lisboa.

PINA, L. de, 1940 — A medicina indígena da África Portuguesa, in: «Congresso do Mundo Português», 14, 1, pp. 175-202, Lisboa.

PINA, L. de, s. d. — Medicina e superstição, in: «A Arte Popular em Portugal», Vol. I, pp. 335-385, Lisboa.

PIRELLI, M., 1964 — A fauna de Angola, descrição das espécies e subespécies dos animais de caça existentes nesta Província, «Boletim do Instituto de Angola», 20, pp. 5-43.

PLAEN, G. de, 1969 — Le rôle du vin de palme dans la vie sociale et religieuse, «Africa-Tervuren», 15, 3, pp. 81-86.

POMBO, R., 1935 — Angola, medicina indígena — Caderno que trata dos paus, ervas, raízes, cascas e óleos vegetais e animais que serviam em Angola para curar certas e determinadas doenças, escrito pelo sargento-mor Afonso Mendes, «Diogo Caão», 2, 5, pp. 298-304; 3, 2. pp. 37-40, Lisboa.

POMBO, R., 1935a — Medicina indígena angolana, «Diogo Caão», 3, 2, pp. 41-48, Lisboa.

POMBO, R., 1935b — Angola, medicina indígena — Relação de sementes, de Joaquim José da Silva, «Diogo Caão», 3, 4, pp. 105-112; 3, 5, pp. 149-151, Lisboa.

RACHEWILTZ, B. de, 1964 — Black eros, the sexual customs of Africa from prehistoric times to the present day, George Allen & Unwin, Ltd., London.

RADCLIFFE-BROWN, A. R., 1968 — Structures et fonctions dans la société primitive, Ed. de Minuit, Paris.

RADIN, P., 1937 — Primitive religion, its nature and origin, Dover Publications Inc., New York.

REDINHA, J., 1949 — Costumes religiosos e feiticistas dos Kiokos de Angola, «Mensário Administrativo», 20-21, pp. 27-43, Luanda.

REDINHA, J., 1955 — Museu de Angola, colecção etnográfica, os povos de Angola e as culturas. Luanda.

REDINHA, J., 1961 — Nomenclaturas nativas para as formações botânicas dos nordeste de Angola, «Agronomia Angolana», 13, pp. 55-78.

REDINHA, J., 1964 — Um esquema evolutivo da escultura antropomorfa angolana, subsídios etnográficos, Centro de Informação e Turismo de Angola, Luanda.

REDINHA, J., 1964 a — Lendas dos lagos do nordeste (estruturas e interpretações), Centro de Informação e Turismo de Angola, Luanda.

REDINHA, J., 1966 — Etnossociologia do nordeste de Angola, Pax, Braga.

REDINHA, J., 1970 — Distribuição étnica de Angola, 7.ª edição, Centro de Informação e Turismo de Angola, Luanda.

REDINHA, J., 1972 — L'Angola, in: «Ethnologie régionale, 1, Afrique-Oceanie», pp. 722-772, Encycl. de la Pléiade, nrf, Gallimard, Paris.

REDINHA, J., 1973 — Bibliografias temáticas. Etnografia e etnologia de Angola, Centro de Documentação Científica, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda (ronéotypé).

REDINHA, J., 1973 a — Sincretismos religiosos dos povos de Angola. Centro de Informação e Turismo de Angola, Luanda.

REDINHA, J., 1973 b — A caça, seus processos e mitos entre os povos angolanos, notas descritivas e esboço de sistematização. Centro de Informação e Turismo de Angola, Luanda.

REDINHA, J., 1973 c — Prática e ritos da circuncisão entre os Quiocos da Lunda, Fundo de Turismo e Publicidade, Luanda.

REDINHA, J., 1975 — Etnias e culturas de Angola, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

REDMAYNE, A., 1970 — Chikanga: an african diviner with an international reputation, in: «Witchcraft, confessions and accusations», Ed. M. Douglas, pp. 103-128, Tavistock Publications, London.

RETEL-LAURENTIN, A., 1968 — Les techniques de divination par frottement en Afrique Centrale, «Journal de la Sociéte des Africanistes», 38, 2, pp. 137-172.

RETEL-LAURENTIN, A., 1968 a — Structure et symbolisme: essai méthodologique pour l'étude des contes africains, «Cahiers d'Études Africaines», 8, 30, pp. 206-244.

RETEL-LAURENTIN, A., 1969 — Oracles et ordalies chez les Nzakara, Ed. Mouton & Co., Paris.

RETEL-LAURENTIN, A., 1974 — Sorcellerie et ordalie, l'épreuve du poison en Afrique noire, essai sur le concept de négritude, Ed. Anthropos, Paris.

RETEL-LAURENTIN, A., 1974 a — La force de la parole, in: «Divination et rationalité», pp. 295-319, Recherches anthropologiques du Seuil, Ed. du Seuil, Paris.

REY, P. P., 1971 — Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme, Maspéro, Paris.

REYNOLDS, B., 1958 — *Kaliloze* night guns, «Nada», 35, pp. 61-64.

REYNOLDS, B., 1963 — Magic, divination and witchcraft among the Barotse of Northern Rhodesia, Chatto & Windus, London.

RIBAS, O., 1958 — Ilundo, ritos e divindades angolanas, Luanda.

RIBEIRO DA CRUZ, J., 1940 — Notas de etnografia angolana, Sociedade Iudustrial de Tipografia, Lda., Lisboa.

RICHARDS, A., 1935 — A modern movement of witch-finders in Northern Rhodesia, «Africa», 8, 4, pp. 448-461.

ROBERTS, J. M., 1965 — Oaths and automatic ordeals, and power, «American Anthropologist», 67, 6, pp. 192-212.

RODEGEM, F. M., 1975 — Le panthéon africain, essai d'analyse de quelques dénominations du sacré, in: «Heil und Macht — Approches du sacré», J. F. Thiel et A. Doutreloux, dir., pp. 57-75, Studia Instituti Anthropos, 22, Fribourg.

RODRIGUES DE AREIA, M. L., 1974 — La sécurité sociale dans les institutions traditionnelles de l'Afrique Centrale et l'introduction des syndicats, «Revue Inst. Sociologie», 1, pp. 149-164.

RODRIGUES DE AREIA, M. L., 1974 a — Estrutura mágico-religiosa de uma trilogia tradicional nas populações de Angola, in: «In Memoriam A. Jorge Dias», Vol. III, pp. 31-58, Lisboa.

RODRIGUES DE AREIA, M. L., 1976 — Le savoir mnémotechnique des Tshokwe de l'Angola, «Journal des Africanistes», 46, 1-2, pp. 105-125.

RONY, J. A., 1968 — La magie, Coll. «Que sais-je?», n.° 413, Presses Universitaires de France, Paris.

ROSA-PINTO, A. A., 1965 — Contribuição para o conhecimento da avifauna da região nordeste do distrito do Moxico, Angola, in: «Boletim do Instituto de Investigação Científica de Angola», 1, 2, pp. 147-272.

ROSEN, L. N., 1972 — An ideal typology of witchcraft beliefs and accusations, «African Studies», 31, 1, pp. 25-30.

ROSEN, L. N., 1973 — Contagian and cataclysm: a theoretical approach to the study of ritual pollution beliefs, «African Studies», 32, 4, pp. 229-246.

ROUCH, J., 1960 — Religion et magie chez les Sanghay, Presses Universitaires de France, Paris.

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J., 1963 — Pensée et société africaines. Essais sur une dialectique de complémentarité antagoniste chez les Bantu du sudest, Cahiers de l'Homme, Paris.

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J., 1968 — La double intelligence du monde: essai sur l'écart entre l'idéal et le vécu, in: «Perspectives de la Sociologie Contemporaine», pp. 289-314.

ROUMEGUÈRE-EBERHARDT, J., 1968 a — La divination en Afrique australe, in: «La divination», II vol., pp. 359-372, A. Caquot et M. Leibovici, dir., Presses Universitaires de France, Paris.

ROUSSEAU, J., 1961 — Le champ de l'ethnobotanique, «Journal d'Agriculture Tropicale et de Botanique Appliquée», 8, pp. 93-101.

RUFFIÉ, J., 1976 — De la biologie à la culture, nouvelle bibliothèque scientifique, Flammarion, Paris.

SAERENS, C., 1974 — La sorcellerie chez les Babali, «Bulletin des Juridictions Indigènes», 15, 3, pp. 71-81, 4, pp. 93-101.

SANTANDREA, S., 1938 — Evil and witchcraft among the Ndogo group of tribes, «Africa», 11, 4, pp. 459-481.

SANTOS, E., 1960 — Sobre a «medicina» e magia dos Quiocos, Junta de Investigações do Ultramar, Estudos, Ensaios e Documentos, 80, Lisboa.

SANTOS, E., 1961 — Contribuição para o estudo das pictografias e ideogramas dos Quiocos, in: «Estudos sobre a etnologia do Ultramar Português», pp. 15-131, Estudos, Ensaios e Documentos, 84, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa.

SANTOS, E., 1962 — Sobre a religião dos Quiocos, Junta de Investigações do Ultramar, Estudos, Ensaios e Documentos, 96, Lisboa.

SANTOS, E., 1966 — Religiões arcaicas africanas, «Ultramar», 6, 3, 23, pp. 25-87, Lisboa.

SANTOS, E., 1969 — Etnologia africana, ed. J. Castelo Branco, Lda., Lisboa.

SARMENTO, A., 1947 — Medicina científica, «Boletim da Agência Geral das Colónias», 260, 23, pp. 145-146, Lisboa.

SCHAPERA, I., 1946 — The bantu speaking tribes of South Africa, an ethnological survey, London.

SCHMIDT-WRENGER, W., 1975 — Pfeilspitzen des Tshokwe, Versuch einer genetischen Typisierung, «Anthropos», 70, 5-6, pp. 726-738.

SEGY, L., 1955 — African phallic symbolism «Zaïre», 9, 10, pp. 1039-1067.

SENDWE, J., 1954 — Traditions et coutumes ancestrales chez les Baluba Shankadji, «Bulletin du CEPSI», 24, pp. 87-120.

SERRANO, C. M. H., 1974 — Bibliografia preliminar sobre Angola publicada no exterior (1961-1974). Centro de Estudos Africanos, Universidade de São Paulo.

SERRANO, C. M. H., 1977 — Angola (1961-1967), bibliografia, Centro de Estudos Africanos, Universidade de São Paulo.

SHORTER, A., 1972 — Animal marauders and family mortality in Africa, «Africa», 42, 1, pp. 1-8.

SICCARD, H., 1971 — Vorwort, Einleitung, Kommentar, Literatura—, Namen—, und Sachverzeichnis, in: «Contos dos Quiocos», J. V. Martins, Publicações Culturais, n.° 83, Diamang, Lisboa.

SILVA, A. D. da, 1949 — Algo acerca dos povos Luchazes, «Mensário Administrativo», 24-25, pp. 35-42, Luanda.

SKORUPSKI, J., 1976 — Symbol and theory, a philosophical study of theories of religion in social anthropology, Cambridge University Press, London.

SMITH, A. G., 1966 — Communication and culture, readings in the codes of human interaction, Holt, Rinehart & Winston, Inc., London.

SMITH, E. W., 1935 — *Inzuikizi*, «Africa», 8, pp. 473-480.

SMITH, E. W., 1952 — African symbolism, «Jour. Royal Anthr. Inst.», 82, 1, pp. 13-37.

SOUROY, J. C., 1952 — Sorciers noirs et sorcier blanc. La magie, la sorcellerie et ses drames en Afrique, Libraire Encyclop., Bruxelles.

SOUSA, L. A. de, 1971 — Sobre a mulher lunda-quioca (Angola), Mem. Junta Invest. Ultramar, 60, Lisboa.

SOUSBERGHE, L. de 1954 — Pactes d'union dans la mort ou pactes de sang chez les Bapende et leurs voisins, «Zaïre», 8, 4, pp. 391-400.

SOUSBERGHE, L. de 1969/1970 — Le père protecteur et gardien de l'enfant chez les Bakongo, «Culture et Développement», 2, 3-4, pp. 679-689.

SOUSBERGHE, L. de; CRINE-MAVAR, B.; DOUTRELOUX, A. et LOOSE, J. de, 1963 — Miscellanea Ethnographica, Annales du Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren.

SPERBER, D., 1974 — Le symbolisme en général, Hermann, Paris.

SPERBER, D., 1975 — Pourquoi les animaux parfaits, les hybrides et les monstres sont-ils bons à penser symboliquement?, «L'Homme», 15, 2, pp. 5-34

STEFANISZYN, B., 1964 — Social and ritual life of the Ambo of Northern Rhodesia, Oxford University Press, Int. Afric. Inst., London.

TAMBIAH, S. J., 1969 — Animals are good to think and good to prohibit, «Ethnology», 8, 4, pp. 423-459.

TASTEVIN, C., 1940 — L'oiseau sacré des Vakma nyama: l'*e-pumunu*, le grand calao, in: «Bull. de l'I.F.A.N.», 2, pp. 334-341.

TAUXIER, L., 1937 — Féticheurs contre sorciers. «Bulletin des Juridictions Indigènes», 5, 3, pp. 65-75.

TEIXEIRA, J. B., 1960 — Apontamentos sobre plantas medicinais, aromáticas e resinosas, «Agronomia Angolana», 12, pp. 1-15, Luanda.

TEN-RAA, E., 1969 — The Moon as a symbol of life and fertility in Sandawe thought, «Africa», 1, pp. 24-53.

THEEUWS, T., 1960 — Naître et mourir dans le rituel luba, «Zaïre», 14, 2-3, pp. 115-173.

THEEUWS, T., 1962 — De luba-mens, Annales du Musée Royal de l'Afrique Central, Tervuren.

THISSEN, L., 1960 — Os povos em contacto com a missão de Mussuco, «Portugal em África», 17, 99, pp. 156-168; pp. 169-175, Lisboa.

THISSEN, L., 1960a — Alguns elementos da literatura oral dos Basuku, «Portugal em África», 17, 99, pp. 176-185, Lisboa.

THOMAS, L. V., 1964 — Une noblesse héréditaire en pays toussian, les devins, «Notes Africaines», I. F. A. N., pp. 92-112.

THOMAS, L. V., 1965 — Essai sur la conduite négro-africaine du repas (L'alimentation comme fait humain total), «Bull. de l'I. F. A. N.», 27 série B, 3-4, pp. 573-635.

THOMAS, L. V. et LUNEAU, R., 1975 — La terre africaine et ses religions, traditions et changements, Larousse, Paris.

THOMAS, Th. F., 1960 — Les *itombwa,* objets divinatoires sculptés au Musée Royal du Congo Belge, «Congo-Tervuren», 6, 3, pp. 78-83.

THOMAS, Th. F., 1961 — *Katatora,* objet divinatoire sculpté chez les Luba, «Africa-Tervuren», 7, 1, pp. 18-20.

TORDAY, E. et JOYCE, T. A., 1922 — Notes ethnographiques sur des populations habitant les bassins du Kassaï et du Kwango oriental, «Annales du Musée du Congo Belge, Ethno-Anthrop.», III, II, 2, Bruxelles.

TRACEY, H., 1934 — The Bones, «Nada», 12, pp. 23-26.

TROCH, D. de, 1972 — Les hochets et les sonailles d'Afrique Centrale, «Africa-Tervuren», 18, 1, pp. 23-28.

TUCKER, C. B., 1958 — A cure for lightning, «Nada», 35, pp. 16-17.

TUCKER, L. S., 1940 — The divining basket of the Ovimbundu, «Journ. Royal Anthrop. Inst.», 70, 2, pp. 171-201.

TURNER, P. R., 1970 — Witchcraft as a negative charism, «Ethnology», 9, 4, pp. 366-372.

TURNER, V. W., 1952 — The Lozi peoples of North-Western Rhodesia, Ethnographic Survey of Africa, Int. Afric. Inst., London.

TURNER, V. W., 1953 — Lunda rites and ceremonies, «Occasional Papers», 10, Livingstone Museum, Manchester University Press, London.

TURNER, V. W., 1961 — Ndembu divination, its symbolism and techniques, «The Rhodes Livingstone Papers», 31, pp. 1-65, Manchester University Press, London.

TURNER, V. W. 1962 — Themes in the symbolism of Ndembu hunting ritual, «Anthropology Quarterly», 35, 2, pp. 37-57.

TURNER, V. W., 1962a — *Chihamba,* the white spirit, a ritual drama of Ndembu, «The Rhodes Livingstone Papers», 33, Manchester University Press, London.

TURNER, V. W., 1964 — Witchcarf sorcery, taxonomy versus dynamics, «Africa», 34, pp. 314-325.

TURNER, V. W., 1965 — Ritual symbolism, morality and social structure among the Ndembu, in «African systems of thought», G. Dieterlen et M. Fortes, dir., Oxford University Press, London.

TURNER, V. W., 1967 — The forest of symbols, aspects of Ndembu ritual, Cornell University Press, London.

TURNER, V. W., 1968 — Myth and symbol, a reprint from the International Encyclopedia of the Social Sciences, pp. 576-582, Crowell Collier and MacMillan, U.S.A

TURNER, V. W., 1969 — Forms of symbolic action: introduction, in: «Forms of symbolic action», American Ethnological Society, Washington Press, London. pp. 3-25, (ronéotypé).

TURNER, V. W., 1971 — Syntaxe du symbolisme d'une religion africaine, in: «Le comportement rituel chez l'homme et l'animal», dir., J. Huxley, pp. 76-88, nrf, Gallimard, Paris.

TURNER, V. W., 1972 — Les tambours d'affliction, analyse des rituels chez les Ndembu de Zambie, nrf., Gallimard, Paris.

TURNER, V. W., 1972a — La classification des couleurs dans le rituel ndembu, un problème de classification primitive, in: «Essais d'anthropologie religieuse», pp. 67-107, nrf, Gallimard, Paris.

TURNER, V. W. 1977 — Symbols in african ritual, in: «Symbolic anthropology, a reader in the study of symbols and meanings», pp. 183-194, Columbia University Press, New York.

VALADE, B., 1972 — Les mythologies et les rites, in: «L'Anthropologie, de l'homme primitif, aux sociétés d'aujourd'hui», A. Akoun, dir., pp. 346-362, Les Dictionnaires du Savoir Moderne, Paris.

VALENTE, J. F. 1948 — Conceito de doença e cura em Caconda e Bailundo, «Portugal em África», 5, pp. 330-334, Lisboa.

VALENTE, J. F., 1964 — Selecção de provérbios e adivinhas em *umbundu*, Junta de Investigações do Ultramar, Lisboa.

VALENTE, J. F., 1970 — Feiticeiro ou quimbanda, «Ultramar», 39, pp. 97-112.

VALENTE, J. F., 1973 — Paisagem africana, uma tribo angolana no seu fabulário, Instituto de Investigação Científica de Angola, Luanda.

VAN BAAL, J., 1971 — Symbols for communication, an introduction to the anthropological study, Assen, London.

VAN BULCK, V., 1948 — La religion des Bakongo orientaux, «Zaïre», 2, 6, pp. 663-673.

VAN MALDEREN, A., 1941 — Crimes et superstitions indigènes, «Bulletin des Juridictions Indigènes», 6, pp. 116-122.

VANDERLINDEN, J., 1963 — Modes de preuve du droit congolais traditionnel et juridictions indigènes coloniales, «La Preuve», 18, Recueils de la Société Jean Bodin, Bruxelles.

VANSINA, J., 1958 — Les croyances religieuses des Bakuba, «Zaïre», 12, pp. 725-758.

VANSINA, J., 1961 — Les zones culturelles de l'Afrique, «Africa-Tervuren», 7, 2, pp. 41-46.

VANSINA, J., 1965 — Les anciens royaumes de la savane, Univ. Lovanium, Léopoldville.

VANSINA, J., 1966 — Introduction à l'ethnographie du Congo, Ed. Universitaires du Congo, Bruxelles.

VERMEYLEN, D., 1966 — Lexique des termes philosophiques tshokwe traditionnels, Mémoire de Licence, Université Libre de Bruxelles (ronéotypé).

VICCARS, J. D., 1949 — Witchcraft in Bolobo, Belgian Congo, «Africa», 19, pp. 220-229.

VINCENT, J. F., 1966 — Le mouvement croix-Koma: une nouvelle forme de lutte contre la sorcellerie en pays Kongo, «Cahiers d'Études Africaines», 6, 24, pp. 527-563.

VRYDAGH, P. A., 1970 — Mbunda and old Mbunda, *makisi,* masks and dances, thèse de doctorat, Université Libre de Bruxelles (ronéotypé).

WATT, J. M. and BEYER-BRANDWIJK, 1962 — The medicinal poisonous plants of southern and eastern Africa, E. and. S. Livingstone Ltd., Edinburgh and London.

WELTER, G., 1960 — Les croyances primitives et leurs survivances, C. A. C., Paris.

WERBNER, R. P., 1971 — Symbolic dialogue and personal transactions among the Kalanga and Ndembu, «Ethnology», 10, 3, pp. 311-328.

WERNER, A., 1968 — Myths and legends of the Bantu, Frank Cass and Comp. L., London.

WHITE, C. M. N., 1948 — Witchcraft, divination and magic among the Balovale tribes, «Africa», 18, 2, pp. 81-104.

WHITE, C. M. N., 1948a — The supreme being in the beliefs of the Balovale tribes, «African Studies», 7, 1, pp. 29-35.

WHITE, C. M. N. 1948b — Notes on some metaphysical concepts of the Balovale tribes, «African Studies», 7, 4, pp. 146-156.

WHITE, C. M. N., 1948c — The material culture of Lunda-Lovale peoples, «The Rhodes Livingstone Papers», 3, Manchester University Press, London.

WHITE, C. M. N., 1949 — Stratification and modern changes in an ancestral cult, «Africa», 19, pp. 324-331.

WHITE, C. M. N., 1951 — A note on the *makishi,* «Northern Rhodes Journal», 4, pp. 67-70.

WHITE, C. M. N., 1952 — Notes on the circumcision-rites of the Balovale tribes, «African Studies», 12, 2, pp. 41-56.

WHITE, C. M. N., 1954 — Notes on the Mungongi ritual of the Balovale tribes, «African Studies», 13, 3-4, pp. 108-116.

WHITE, C. M. N., 1957 — Clan, chieftainship and slavery in Luvale political organization, «Africa», 27, 1, pp. 59-75.

WHITE, C. M. N., 1957a — A lunda-english vocabulary, University of London Press, Ltd., Publications Bureau, Lusaka, Blantyre.

WHITE, C. M. N., 1960 — An outline of Luvale social and political organization, «The Rhodes Livingstone Papers», 30, Manchester University Press, London.

WHITE, C. M. N., 1961 — Elements in Luvale beliefs and rituals, «The Rhodes Livingstone Papers», 32, Manchester University Press, London.

WHITE, C. M. N., 1962 — The ethno-history of the upper Zambezi, «African Studies», 21, 1, pp. 10-27.

WHITE, F., 1962 — Forest flora of Northern Rhodesia, Oxford University Press, London.

WHITE, L. A., 1955 — The symbol: the origin and basis of human behavior, in: «Readings in Anthropology», pp. 303-312, McGraw-Hill Book Company, Inc., London.

WILSON, M., 1951 — Witch beliefs and the social structure, «American Journal of Sociology», 7, pp. 307-313.

WILSON, M., 1973 — Religion and the transformation of society, a study of social change in Africa, Cambridge University Press, London.

WILSON, M., 1967 — Nyakyusa ritual and simbolism, in: «Myth ond Cosmos», John Middleton, ed., The Natural History Press, New York.

WISE, R., 1958 — Some rituals of iron-making in Ufipa, «Tanganyika Notes and Records», 51, pp. 232-238.

ZAHAN, D., 1957 — Principes de médecine bambara, «Zaïre», 11, 9-10, pp. 967-978.

ZAHAN, D., 1969 — Essai sur les mythes africains d'origine de la mort, «L'Homme», 9, 4, pp. 41-50.

ZAHAN, D., 1970 — Religion, spiritualité et pensée africaines, Payot, Paris.

ZIEGLER, J., 1971 — Le pouvoir africain, éléments d'une sociologie politique de l'Afrique noire et de sa diaspora aux Amériques, Ed. du Seuil, Paris.

ZWERNEMANN, J., 1964 — Divination chez les Kasena en Haute-Volta, «Notes Africaines», 102, pp. 58-61.

—— 1902/1906 — Annales du Musée du Congo. Notes analytiques sur les collections ethnographiques du Musée du Congo, Ethnographie, série IV, I, Les arts, la religion, Bruxelles.

—— 1978 — Contos populares de Angola, folclore quimbundo, Col. Outras terras outras gentes, ed., Nova Crítica, Porto.

—— 1972 — Contribuição para uma bibliografia sobre costumes da circuncisão e iniciação tribal dos povos de Angola, Centro de Documentação Científica, série B, 199, Lisboa (ronéotypé).

—— 1973 — Contribuição para uma bibliografia sobre etnografia de Angola, Centro de Documentação Científica, série B, 205, Lisboa (renéotypé).

—— 1974 — The cultural context of learning and thinking, an exploration in experimental anthropology, Tavistock Publications, London.

—— 1974 — Divination et rationalité, recherches anthropologiques du Seuil, sous la direction de Remo Guidieri, Ed. du Seuil, Paris.

—— 1972 — Essais d'anthropologie religieuse, nrf, Gallimard, Paris.

—— 1968 — Ethnologie générale, Encycl. de la Pléiade, nrf, Gallimard, Paris.

—— 1972 — Ethnologie régionale, 1, Afrique-Océanie, Encycl. de la Pléiade, nrf, Gallimard, Paris.

—— 1972 — Marcel Mauss, «L'Arc», 48, Paris.

—— 1959 — Medicine and anthropology, lectures to the laity, 21, International Universities Press, New York.

—— 1955 — Readings in Anthropology, McGraw-Hill Book Company, Inc., London.

—— 1974 — L'unité de l'homme. invariants biologiques et universaux culturels, Centre Royaumont pour une science de l'homme, Ed. du Seuil, Paris.

ANNEXE I

ANNEXE I

Récit de Riasendala

(suite)

Points de divination

.....

Nayé mukehe wa muvuloka mawana
mukehe ari nenyi. Cocen.
Akalenge, Cocen, kapema Mba hapema,
hindukuri... naye akamuvuluka
kama kano jenyi akwo, ngwo amu
hamukombelela mama kuma
tangeme coco wasema, mucifuci
waya kufutu! Wa mulela, ewa!

La jeune mère dont on parle avec insistence
elle a un petit enfant!
C'est vrai.
Il va bien grandir,
il va bien s'amuser
toujours auprès de sa mère.
La mère qui va bien parler
avec toute la famille.
Et lorsqu'elle sera bien (en bonnes relations)
avec toute la famille
alors les enfants vont apparaître.
Elle a enfanté! Oui!

Mba, Cocen, wa hinduka...
wa hinduka yako uka hanjike
Ewa munene mutu wa zulula ngombo
kuringa mukatemo kwala kana

Points de divination

mukasamba, hanjika.
Mba poko ya mulurika yi awa
mukaashia toto ha mujimba wa
mwene nyi ha mujimba wa
pwo haze homa namona hanjika!
Ha mujimba wa pwo kuma cizurié
ciriho cecize mwanji mukwó
muci mwenda nyi saki mujanda
nyi njia, ayé kuze anakeza
nyi kúria, kasolo kusema halele
mba hazala. Hânjika!

C'est vrai, elle ira bien...
Elle ira bien mais il faut parler.
Oui c'est une personne importante
qui va ouvrir la divination,
la divination qui travaille comme la houe,
qui va nous annoncer *kasamba* (1).
Parle!
Éclaircis, couteau de justice, l'envie qui
se manifeste dans le corps,
son propre corps
ou celui de sa femme,
c'est ce que j'ai vu.
Parle!
Dans le corps de sa femme
il y a de l'ombre, c'est ça qui
établit le mensonge et se manifeste
dans le chemin, et l'accompagne partout
et empêche (la femme) d'enfanter!
Parle!

mphoko (couteau)

Cocen!
Mungu mutotoka, mutotoka kapinda
nu-namumono tângwa ripema,
tângwa ripi kaci apinde kama,

(1) *Kasamba* — village ancien.

Points de divination

mbiango, kaci apinde kama
mbiango.
Senene pwi! Mbiango, mbiango.
Balanga... cihungu kulutwe pwi...
vulayo ya munehena lamba
Cocen kuci meza katanga, ayuke kama
cize, ayuka akwo.
Tangème kapema meza kayuke. Hanjika! Ewa!

C'est vrai!
C'est depuis longtemps
qu'elle ne va plus bien, un jour elle allait
bien, mais après elle va très mal:
elle essayait de bouger,
mais n'arrivait pas,
elle ne savait rien faire,
elle était de tout incapable...
Voilà que s'est présenté... le
«coeur» de maïs!
La pluie signifie malchance...
C'est vrai!
Comment faire pour trouver un nom,
donner un nom comme pour tous les autres?
Elle va bien, elle aura de la chance.
Parle! Oui!

cihungu («coeur» de maïs)

Mba nyi meza kayuka a mutanga
cicize mahamba amutanga cicize mahamba
nyi atu nwa mutanga cicize, hanjika!
Hamba atwama nenyi mweuze wa mu nehena
camba suka cemungwiza kamba
Ewa! Mame, mame! Cijingo awo!
Wa munehena cijingo ha mujimba
yew wa munehena cijingo ha mujimba
katanga wa mutangiè.
Mungwamba ngwami ngwo hanjika tutale,
ambulula hanjika, wa munehena
toto kumbunge kuci wa kumuluka
aye mwene kèshi kwivako kumulweza

Points de divination

kuci aku swekela ngwuize
ngumwambe katange kunaye nyi ku
tato. Tweya! Tutale!
Wa munehena toto ku mbunge.

Quand elles sont venues les *mahamba*,
elles ont fait ça.
Mais... ce sont vraiment les *mahamba*
ou c'est plutôt une personne?
Parle!
Elle a vraiment *hamba*
c'est elle qui empêche la bonne chance,
c'est elle qui va parler,
oui, ma mère!
Qui fait que ça revienne toujours,
la malchance qui se manifeste dans le corps,
oui, la malchance du corps.
C'est celle qui a enfanté,
c'est elle qui va parler,
Elle qui a mis rancune dans son coeur.

toto (rancune)

Kuci wa kumuluka nwenyi ngwo aye mwene
keshi kwivako mwa kumulweza kaka-swekela
ngwenyi imbari ha imbari mwene
wa kuri hungisa, ikutulu kakucilota,
ikutulu kakucilota Hamba mwene
wa ku mulema kulota kumuthwe
kweji maya, wa mutangie Hanjika! Kako!
Wasemene naye coco ngunambe. Ewa!

C'est le nom qu'elle doit donner,
le nom qu'elle ne veut pas entendre
c'est ça qu'elle veut toujours cacher,
c'est *katanga* qui vient le dire;
katanga du père et de la mère,
Viens pour voir, viens!
Elle a de l'envie dans son coeur,
à cause du nom à donner
qu'elle ne veut pas entendre.

citanga (l'ancêtre primordial)

Points de divination

Viens nous dire ce qu'elle cache encore.
Le blanc et encore le blanc (1),
c'est ce qu'elle veut toujours cacher.
Dans les rêves qu'elle porte dans sa tête,
Elle a vu la mère (2) qui a enfanté la
grand-mère. C'est comme je vous le dis. Oui!

musau (oreiller)

Mukweno pwo kako, kako wa semene
naye mu cota cenyi keshimo,
ària ariría amba a ria mbía
amu iami napurié muthwe yamusema
noko mba mujikulwami ika wa cina
kungu vuluka kama mba nwehe unga
mamwaha unga malesa, naye hamene
haseme coca kwamba haria pwia muze
kushi kungu vuluka awo matuku tale
yena mba wiuluke. Cocen.
Kashika wa mona ufuku ku-toha
tu-kombelela tukande lukano
tuka hinga kumena twària twa kuta
twamba twamana. Ewa! Éva kahiya!
Hô! Hô! Hô! Tala kapema, mba akapeme,
mba akatale. Mwé hamba a mu endanga
nenyi, maka-mulwezaho hamba
muka maka mweza nenyi.

Ta femme, elle (la *hamba*) de la femme
qui a enfanté ta grande-mère,
elle ne fait pas attention à ce qu'on
décide dans la *cota* non plus.
Elle ne fait aucune attention à moi (*hamba*)
qui suis née la première,
à moi qui ai enfanté ta mère;
mon petit fils,
elle ne me dit rien après qu'elle

cota (maison des hommes)

(1) Blanc, synonyme de couleur blanche (vérité).
(2) Une femme-ancêtre.

m'apporte de la *fuba* pour manger ([1]).
Demain elle enfantera si elle me parle.
Mais maintenant qu'elle ne fait pas attention
à moi, on verra bien si elle trouvera
de la bonne chance!
C'est vrai. Comme ça, il n'y aura pas de
chance, il faut prier (parler) pour remplacer
le *lukanu* et pour «remplir le ventre» (enfanter).
Oui, c'est vrai!

lukanu (bracelet)

Hô... Hô... Hô...
Vois bien, c'est pour voir bien. La *hamba*
comment s'est-elle manifestée. C'est de
la même façon qu'elle doit la préparer.

Citango cikoshé!
Hanga ambirie nyi ce-kumukosa kama
keshi kumukosa, citango cikose
muka kwata nyi rionda muze
wa kwata rionda mu-kaya ha
mutondo wa jinga jina ria wo ngwó
musala, kumusese ku-musala, cilwa
caco ce mukanda he mukakolela,
kunji kiéko tunda kumusole mutondo
wa rimba, itatu, mitondo ayo
mukamukosa naco hi wa mukosa
coco hiwa hanjika munu kamana
kuma munuka mana kuci mbunji
kuci mbunji munu kamana Éva
káhia-ko, ngwo kweza kuri naye
kuri tato wa katuka, hanjika!

D'abord purifier! Quand elle était faible,
elle ne s'est pas purifiée;
d'abord elle va se purifier,
ensuite elle prendra un oeuf;
alors elle cherchera un morceau de bois.

([1]) Elle ne fait pas la prière rituelle.

Points de divination

musala, musese (plantes médicinales)

Musala et encore un autre *musese*,
des bois qu'elle grattera pour préparer
l'eau pour se purifier,
alors elle lui parlera (prière)
et la mettra debout (la *hamba*).
C'est vrai, elle (*hamba*) vient du père.
Parle!

.....

ANNEXE II

ANNEXE II

Léxique des principaux termes vernaculaires *

Aha: adj., nouveau, récent, 215.

Akulumpi: les anciens (Ndembu), 176, 178.

Anapasa ou *napasa*: mère des jumeaux, 287.

Angombo: voir *ngombo* (Ovimbundu).

Cafwa: s. (3), personne ignorante, sotte, stupide, 351.

Cala: s. (3), ongle, griffe; serrement ou pincement des doigts ou des ongles, 307.

Cana: s. (3), terrain dépourvu de végétation et plus ou moins inondé à la saison des pluies; plaine déboisée, 116, 304, 309.

Canzangombe: s. (3), arc-en-ciel, 286, 317.

Cetwe: genou, 333.

Chamutang'a: s. (3), nom donné à celui qui n'est jamais satisfait, 185, 187, 188, 208.

Chibimbi: campement, réunion au grand air, 117.

Chifudji: voir *cifuci* (Ndembu).

Chikwa chankayi: le sabot de *khai* (Ndembu), 329.

Chinjikijilu: point de référence dans le travail du devin (Ndembu), 262, 284.

Chinu: voir *cinu* (Ndembu).

Chipaji: le sabot (Ndembu), 328.

Chitatu: voir *citatu*.

Ciangola: l'oiseau Ceratogymna atrata, 336.

Cifika (*Mafika*): s. (3), termitère, sorte de tertre construit et habité par les termites, 260, 305, 324, 332.

Cifuci (*yifuci*): s. (3), région, terre, pays, monde, 172, 173, 349, 350, 351.

Cifuko: s. (3), objet servant à couvrir ou à boucher; toit, couvercle, couverture, etc., 176, 180, 337.

Cifwa (ou *nacifwa*): s. (3), ressemblance physique ou dans le comportement; enceinte de branches élévée près du village, et où l'on danse dans la nuit qui précède l'entrée dans la *mukanda*, ainsi que le jour où celle-ci se termine, alors que la *Nacifwa* prépare le repas des *tundanji;* petite enceinte destinée à protéger le travailler de la fonte (du fer) des regards des profanes, 284.

---

* Dans la préparation de ce léxique nous avons utilisé surtout les dictionnaires de A. Barbosa (1973) et de C.M.N. White (1957).

Cihanda: s. (3), partie, portion, fraction, moitié, 350, 408.

Cihongo: s. (3), un *mukishi* dont le masque est orné de plumes imitant peut-être la plante du même nom; plante de la *cana*: elle produit un bulbe utilisé à des fins médicinales et se caractérise par une corolle volumineuse et sphérique qui s'épanouit sur un pédoncule à près de 20 cm du sol, 296.

Cihungu: s. (3), «coeur» de maïs; aigle qui si nourrit de chair pourrie, poisson, etc., 141, 345, 348.

Cijila: s. (3), défense ou tabou dont l'observation exige une abstention précise; menstruation quand elle recouvre l'idée de séparation ou d'abstention, 335.

Cijilangenyie: s. (3), plante rampante à fruit odoriférant et racines médicinales, 388.

Cijimbikilo: s. (3), énigme, mystère, secret, chose que l'on cache à quelqu'un, 70.

Cijingo: s. (3), sorte d'anneau de cuivre porté au poignet ou à la cheville; bracelet de cuivre, 177, 281, 282, 283.

Cikano: voir *lukanu.*

Cikanvu: un rat géant, 102, 103.

Cikelekele (ikelekele): s. (3), variété de palmier sauvage, 297.

Cikole: s. (3), civette, mamifère carnivore qui ressemble au blaireau et possède une petite glande contenant une substance musquée, 330.

Cikolokolo (ikolokolo): s. (3), assistant de l'initié *(kandanji* ou *mwali)* ou du *mukishi,* 284, 297, 298.

Cikorio: s. (3), ce que l'on paie au devin, 149.

Cikulimba: s. (3), panier couvert, 108, 169, 171, 172.

Cikumo: s. (3), pédoncule de certains fruits (calebasse, piment, etc.) ou extrémité de celui-ci pour d'autres (oranges), 354, 355, 356, 361.

Cikungulu: s. (3), hibou (Bubo africanus), 314, 336.

Cikungunwa: os, 333.

Cikunza: s. (3), un *mukishi* au masque en forme de tour, ou une amulette qui le représente, 134, 141, 173, 182, 183, 184, 185, 201, 249.

Cikwa ca mukala: le lézard des arbres, 319.

Cikwekwe: s. (3), un oiseau au bec énorme, 336.

Cilama: s. (3), membres antérieurs des quadrupèdes, 114, 295, 296, 298, 397.

Cilombo: s. (3), une plante, sorte de cactus, 389.

Cilowa: s. (3), maléfice attribué au tir de la *uta wa mbomba* qui pénètre dans le corps de la victime; nom donné dans la *mukanda* à la *mutopa,* 13, 211, 212, 213, 286, 329, 384, 406.

Cilumbu: s. (3), motif, cause, raison, 31, 286, 325.

Cilwe: s. (3), plante non identifiée, 388.

Cima: s. (10), un singe appelé aussi *ndavu*; résidence ou clôture qui entoure les diverses demeures d'un chef de terre ou d'un personnage important. Ce terme exprime le respect, 295, 296, 298.

Cimbali ou *cimbari (imbari):* s. (3), membre de la tribu umbundu, 403, 404, 408.

Cimbanda: s. (3), médicin local, guérisseur, 375, 439.

Cimbi: s. (3), utérus, matrice, ovaire, 356, 361.

Cimbinda: s. (3), nain, personne, animal ou plante atrophié qui n'atteint pas à un développement normal, 316.

Cimbuiya: s. (3), petite hache décorative utilisée dans les danses *cisela* et *ciyanda* et dont la lame possède souvent la taille de la flèche appelée *mwivu wa njimbwauta*. Cette hache était l'emblème des anciens souverains, 265.

Cimbulu: s. (3), animal de la taille d'un chien qui se nourrit de miel de la famille des *Mustelidae* (*Mellivora capensis*), 335.

Cingaji (mungaji): s. (3), palmier, 373, 374.

Cingandangari: s. (3), monstre marin, 263, 264.

Cinguvu: s. (3), tambour trapezoïdal fait d'un tronc d'arbre creusé muni d'une ouverture étroite et longitudinale, utilisé dans certaines danses, dans l'identification des *mahamba* ou pour appeler le peuple, 96, 238, 240, 241, 369, 370.

Cinonga: s. (3), cachette installée au sommet d'un arbre pour attendre la chasse; lieu d'attente, 329.

Cinu: s. (3), grand mortier à piler, sorte de piège pour attraper l'antilope des marais, 81, 82, 86, 173, 241, 242, 243, 406.

Cipanga: s. (3), morceau ou «débris» de calebasse, 219.

Cipema: s. (3), et adv., bonne action, le bien, 351.

Cipumba: s. (3), hampe de flèche, ornée de plumes mais encore sans lame; chacune des pièces qui composent la hampe, 118.

Cipupu (yipupu): s. (3), chose ou effect extraordinaire obtenu par magie ou au moyen de tout autre pouvoir étrange; chose inexplicable, merveille, miracle, fantasme, 50, 147, 148, 155, 156, 320, 336.

Cisakulo: s. (3), peigne, 173.

Cisalo ou *cisese*: s. (3), natte servant à dormir, à faire sécher quelque chose, etc., 62, 63.

Cisangu: s. (3), plante broussailleuse dont les feuilles et les racines possèdent des propriétés réconfortantes; arbuste avec lequel on prépare un remède auquel on attribue le don de faire apparaitre le gibier, 389.

Cisekele: s. (3), porc-épic, 302, 303, 304.

Cisemewa: s. (3), famille ou descendance d'un même tronc ou *cikota;* arbre généalogique, généalogie, lignée, génération; ce qui se réfère à la naissance ou à l'origine de quelqu'un; coutumes et traditions d'un peuple ou d'une tribu, 276.

Cishika: s. (3), froid; et encore: avoir des frissons ou des tremblements caractéristiques des fièvres (*shiba*, *cishi-shiba*), 251.

Cisoji: s. (3), verre, morceau de verre, un verre, verre de chandelier, etc.; *kaphele* du panier du devin: morceau de verre ou de miroir qui indique la mort de la personne pour qui l'on consulte; larme ou signe de deuil pour un mort, 405, 406.

Cisola: s. (3), une *hamba* de fécondité représentée par une poupée faite de deux fragments de *mukhekhete* naturellement enlacés, ou de *kalimboli*, revêtus d'une sorte de filet et surmontés d'une chevelure; parfois la *muta* et le *cikunza* accompagnent la *cisola*, 182, 199, 201, 229, 230, 231, 249, 254, 285.

Cisonga: s. (3), faîtage, faîte, 328.

Cisukulo: s. (3), préparation de feuilles de *kavulamune*, *musole* et *mwanga* broyées, dont on se frotte le corps et asperge les *mahamba* de famille, précisément avant une chasse, 247.

Cisweka: s. (3), objet caché pour que quelqu'un le découvre ou le devine, 84, 86, 87, 88, 91.

Citamba: s. (3), sorte d'estrade élevée sur quatre piquets plantés dans le sol et destinée à sécher les céréales, 152, 265.

Citanga: s. (3), acte, oeuvre, résultat d'une action; situation embarrassante et sans solution satisfaisante ou l'état d'esprit qui y correspond; dilemme; une *hamba* ou une amulette portée par les femmes à la ceinture et représentant une figure humaine à deux troncs, dans le prolongement l'un de l'autre, et à quatre faces, 138, 141, 173, 181, 188, 200, 201, 202, 203, 221, 249, 294, 353.

Citatu: s. (3), grand lézard du fleuve à langue bifide, 315.

Citelekele: le palmier Raphia (Ovimbundu), 354.

Citewa: s. (3), bois de *múli* ou de *mukula* (déjà ancien, parfois objet de famille) avec quoi on fait du feu par friction; au pluriel (*yitewa*): petit paquet contenant une poignée de terre, un morceau de charbon, un éclat de bois et quelques feuilles de *mujimbajimba* ou de *muhuma*, et que le «maître» du village place à la porte ou sur le champ de celui qui est devenu indésirable. Le singulier désigne chacun de ces éléments. L'interprétation est la suivante: «Si tu ne connais pas d'autre terre où vivre, prend celle de ce paquet, si tu ne sais pas où trouver du charbon et du bois pour faire du feu, prend celui-ci; si tu as déjà oublié (*jimba*) la terre d'où tu viens, sois certain de ceci: ils veulent te chasser (— *huma*)». Cet avis est toujours efficace car on sait que sinon des moyens plus persuasifs pourraient être employés, 137, 141, 260, 267, 328.

Cithanga: s. (3), bois enduit de glu pour attraper les oiseaux; plante à triple ramification utilisée comme support, notamment des calebasses remplies d'eau, d'où le nom de «chaise de la calebasse», 387.

Citunda: s. (3), personne, objet ou animal qui domine par sa taille; qualité de celui qui domine, qui est plus grand, proéminence physique, 373, 374, 375.

Ciwbo: oeil féminin, 111.

Ciwimbi: s. (3), enveloppe humaine (le corps humain comme privé de vie); cadavre. Le terme désigne une personne soit prête à mourir, soit déjà morte; somme d'argent ou objets que le mari paie pour la mort de sa femme à la famille de celle-ci. Le mot désigne soit la somme totale (comprenant: *mijila*, *kazundula-mushiko* et *lukhambu*) soit le dernier paiement ou *lukhambu*, 206, 273, 433, 439.

Ciwolowolo: s. (3), grelot, 408.

Cizulye (yizulye): ombre, image, silhouette, 423, 433, 434, 435, 436, 439.

Cota: s. (3), lieu de réunion, de discussion autour du feu pour les hommes du village; construction circulaire ouverte au toit en pointe, 87, 141, 265, 267, 325, 326, 327, 328, 343, 431.

Cozo: s. (3), le canard sauvage, 334, 335.

Cuila (*ciwila*): rite d'initiation féminine correspondant au *mungonge* des hommes (totalement disparu aujourd'hui), 347.

Cula: s. (3), cosse, écorce d'arbre, fruit, etc., 66.

Djaja: poudre, 86.

Dundu: s. (10), latex, 407.

Khaka: s. (1), grand-père ou grand-mère, maître (par ex., de chien, de boeuf); au pl.: grands-parents, ancêtres, 38, 381.

Khanga: s. (10), pintade, poule des Indes ou de Numidie, 337.

Khuso: s. (10), perroquet, 295.

Kima: variante de *cima* (Tukongo), 295.

Kisanji: instrument idiophone, muni de lames de fer (clavier) à doigter, 319.

Kishika: petit tambour anthropomorphe, 120.

Kole: s. (10), limace, escargot, 331.

Kolo (makolo): s. (4), «fruit ellipsoïde-globuleux, ligneux», de l'arbuste *mukolo,* jaune quand il est mûr, rappelant une orange, 297.

Kombelela: vt., vouer un culte ou invoquer les *mahamba,* 328, 394.

Kongolo: s. (10), arc-en-ciel, 317.

Kongu: s. (10), antilope du *mushitu,* plus grosse que le *khai,* de l'espèce *Cephalopus nigrifons,* 293.

Kota: panier, 177, 275, 276.

Kujinga: vt., contourner, tourner, tourner autour, enrouler, entourer, entortiller, 182.

Ku-kang'anya: manquer (Ndembu), 62.

Ku-kombelela: voir *kombelela.*

Kukonga (ku-konga): vt., tirer, jeter, lancer; joindre, réunir, ramasser ou fermer les ailes, 274.

Kuku: s. (1), personne très âgée (vivante ou déjà morte); un *kaphele* de divination représentant un ancêtre, 84, 86, 122, 126, 129, 172, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 203, 223, 259 382, 395.

Ku-kula: mûrir (Ndembu), 400.

Kukupula: rite de purification pour ceux qui ont été mêlés de près à un suicide, 273.

Kulikosa: rite de purification utilisant la fumée de plantes médicinales, 383.

Kulwana (makulwana): les anciens, 224, 265.

Kulya: s. (3), nourriture, 251, 295, 342, 343, 344, 387, 389.

Kulyata (ku-lyata): vt., mettre le pied par terre; laisser une empreinte, fouler ou piler avec le pied, 274, 302.

Kumbakano ku ndumba: être victime du lion par sorcellerie (Ngangela), 303.

Kumeneka: souhaiter la bienvenue, 100, 344.

Kunji: s. (10), mâle, 111.

Ku-sekula: secouer (Ndembu), 56, 426, 455.

Ku-senena: être glissant («to be slippery») (Ndembu), 410.

Ku-shingan'a: maudire (Ndembu), 294.

Kusinga: forme de serment correspondant à la *kayanda* des Cokwe (Ngangela), 358.

Ku-tala: voir de ses propres yeux (Ndembu), 287.

Kutambula (ku-tambula): vt., prendre, s'emparer de, saisir, recevoir en prêt; recevoir ou accueillir des hôtes, 274.

Ku-tatisha: chauffer (Ndembu), 393.

Ku-tumbuka: dernière phase du rituel *nkula* (Ndembu), 401.

Lupashi (mpashi): cauris, 82, 95, 97, 323.

Luphelo (phelo): s. (7), tout objet (brin de foin, os, cheveux, chair humaine, de lion, d'éléphant, de boa, etc., morceau de *kaphele*) supposé doté d'une charge magique et utilisé par le *cimbanda* pour soigner ou par le *nganga* pour provoquer la mort ou la maladie, 299, 331, 335, 391, 412.

Luphembe: s. (7), instrument de musique, sorte de clochette double sans battant; aussi instrument xilophone à deux claviers, possession exclusive du grand devin ou du *mwanangana,* 119.

Lusaki (saki): bruit, on-dit, débiteur, 342, 343, 344.

Lusango: s. (7), grelot rond, fait du fruit *luzenze* de l'arbre *muzenze,* dépourvu de noyau, creusé à la flame en différents endroits et contenant des cailloux ou des graines dures; graine granuleuse comme celle du chou, du tabac, du pavot, etc., 60, 67, 68, 69, 73, 119, 365.

Lusende: s. (7), sabot ou ongle des solipèdes et des ruminants. S'agissant des personnes, le mot désigne la cheville, 125, 129, 172, 328, 329.

Lushihô: s. (7), période ou saison sèche, 107, 375, 378.

Lusole: s. (7), fruit comestible de l'arbre *musole,* 388, 389.

Lusolo: voir *lusole.*

Lusumba: s. (7), ventouse (de corne ou de calebasse), 210, 327.

Luswa: s. (7), sorte de scalpel employé pour les scarifications et les incisions rituelles, 309.

Lutemo: s. (7), flambeau, torche, fanal, lanterne, chandelier, lumière, lampe, etc.; balle ou projectile métalique (précisément arrondi ou sphérique) avec lequel on charge une arme à feu; petite balle, 384.

Luthengo: four servant à la fonte du fer; représente une femme dans la position de l'accouchement, 283.

Luthongo: s. (7), fruit comestible de l'arbre *muthongo,* 375, 376, 377, 378.

Lweng'i: s. voir *lwenyi* (Ndembu).

Lwenyi: s. (7), herbe aromatique et médicinale, 55, 113.

Lwiza: s. (7), saison ou période des pluies, 375, 378.

Lyange: plante bulbeuse employée comme stimulant des glandes mammaires, 399.

Madilu: voir *cisoji* (Ndembu).

Maila: mur au delà duquel le candidat du *mungonge* reçoit la nourriture, 312.

Maka: sachet contenant des remèdes destinés à aider le devin, 73.

Makenu ou *makano:* croisée de deux chemins, 95, 280.

Makunde: s. (4), baricot, 30.

Mali: voir *likuta (Ndembu).*

Maliya: s. processus de divination au moyen d'un miroir ou d'une bouteille remplie d'eau et de divers objets, ou les deux ensemble, 68, 144.

Malowa: s. pl., boue noire du fleuve; bourbe, bourbier, 94, 99.

Maluvu: s. pl., vin de palme, 132, 375.

Mama: s. (1), mère ou tante maternelle; l'arrière grand-mère (paternelle ou maternelle) et ses soeurs; épouse de l'oncle paternel, 94, 218, 219, 362, 363, 364.

Mananyi: sachet contenant des remèdes pour le devin, 73.

Mandamba: s. pl., 1) — imposture, invention, mensonge, fausseté, tromperie; 2) — sorte de tresse de *lwoji* porté à la cheville pour guérir le *masuto* ou au poignet pour prévenir le mal; un *kaphele* du panier du devin qui ressemble à la tresse décrite en 2): indique que le *kaphele* précédent a menti, 173, 280, 281, 283, 298.

Mufuka: s. (2), queue de gnou (rarement de cheval ou de boeuf) imprégnée de certains remèdes et utilisée en main, en voyage ou dans certaines danses, 120.

Mufula-fula: s. (2), un arbuste aussi nommé *kavulamune,* 214, 280, 401.

Mufuvu: s. (2), sorte de tresse de *kaswama* ou de *mulembalemba* à laquelle le *cimbanda* attache un cauri symbolisant la *hamba* Ngombo; il la met ensuite autour du cou du possédé de cette *hamba,* alors que l'on attend que les boissons soient prêtes et que se poursuive le cérémonial de la consécration du nouveau *tahi,* 323.

Mufwaponde (de *mufu* + *ponde*): s. (10), pouvoir de provoquer des accidents ou des morts violentes accidentelles, 173, 209, 210.

Muhala: s. (2), un arbre, 392.

Muhanga: voir *mwanga.*

Muhangi (samuhangi): s. (2), chasseur (homme ou chien) qui poursuit le gibier; l'une des étoiles du baudrier d'Orion; chasseur-fantôme encore appelé *samuhangi, mutambyeka* ou *samutambyeka,* 225, 226, 227, 247, 359.

Muhango: s. (2), piquet (civière) sur lequel deux hommes peuvent transporter un défunt sur leurs épaules, 270, 396.

Muhasu: s. (2), un arbuste, 370, 371, 373.

Muhela: s. (2), couche de personne ou d'animal; lieu propre à une personne ou à un objet; position ou catégorie sociale, 173, 176, 179.

Muhinyi: s. (2), manche de houe ou de hache, 254, 256.

Muhondu: s. (2), bout ou extrémité supérieure, pointue, de calebasse ou de bouteille (goulot) coupée ou encore attachée; pédoncule de champignon; tube d'entonnoir, 360.

Muhonga: plante préférée pour la fabrication des arcs de chasse, 113, 392.

Muhota: s. (2), un arbuste dont on utilise l'écorce comme fébrifuge, contre la gale, etc.; aussi pour éloigner l'esprit du conjoint défunt, 398.

Mujila (mijila): s. (2), chacune des parts que le veuf paie pour la mort de sa femme à la famille de celle-ci avant l'enterrement, ou que le malade paie au *cimbanda* une fois la guérison confirmée, 273.

Mujimba-jimba: s. (2), arbuste à feuilles médicinales, 280.

Mujingwa: s. (2), tripe, viscères, intestin, 362, 363, 364.

Mukana (mikana): s. (2), file de personnes ou d'animaux, 221, 222, 223, 276.

Mukanda: s. (2), rite de l'initiation masculine; endroit où se déroule celle-ci; objets caractéristiques de l'office du *nganga-mukanda,* 99, 114, 115, 131, 150, 152, 156, 245, 248, 250, 283, 284, 296, 298, 301, 311, 313, 331, 336, 346, 347, 373, 389, 428, 444.

Mukangandjamba: voir *mukirici.*

Mukata: sae spécial, 429, 432.

Mukenyenge (Kenyenge): s. (2), arbuste qui grimpe parfois en s'appuyant à d'autres arbres et qui donne une graine rouge et noire, 63, 211, 212, 213, 383, 384, 385, 386, 392.

Mukeshi: noyau de fruit, pépin ou graine de certains fruits charnus comme l'orange, la pomme, etc., 373.

Mukhonji: s. (2), flèche de bois émoussée, destinée aux oiseaux, 263, 264.

Mukhumbi: s. (2), un arbre aussi appelé *muyombo;* cordelette ornée de plumes de poule que le chef des *tulyangu (samakoko)* porte autour de la tête, 86, 95, 143, 145, 189, 191, 383, 394, 395, 516, 533, 535.

Mukichi: voir *mukishi.*

Mukirici: arbuste noueux, très dur, pouvant atteindre 3 m. La racine est utilisée en décoction contre l'impuissance, 242, 347, 397.

Muskishi (akishi): s. (2 ou 1), danseur masqué; le costume de ce danseur ou travesti; type de maladie qui atteint les enfants, les faisant beaucoup pleurer et les rendant anémiques, 114, 117, 130, 131, 156, 185, 360, 418.

Mukoci: s. (2), petit bout de calebasse contenant un remède précis. Il est porté par le bébé pour que si quelqu'un ayant eu des rapports sexuels le prend dans ses bras, il ne soit pas atteint par la maladie de *zombo,* 173, 354, 355, 356, 357, 362, 363, 365, 474, 475, 477, 486, 490.

Mukoleku: carrefour (Ndembu), 115.

Mukono: s. (2), jambe, tibia, devant de la jambe; fig., qualité de celui qui marche beaucoup; chance en voyage et dans les cultures, 334.

Mukoso: s. (2), un arbre à cerne brun foncé apprécié dans la construction car d'une résistance à toute épreuve: ni le soleil ni la pluie ne l'altèrent et la termitière ne l'attaque pas, 389.

Mukula: s. (2), un arbre à bois dur et à sève rouge, 143, 145, 224, 399, 400.

Mukulu: mânes ou esprit d'un ancêtre (Ngangela), 189, 190.

Mukundu: s. (2), kaolin rouge, 33, 36, 59, 61, 74, 75, 81, 82, 94, 95, 109, 110, 111, 119, 212, 213, 222, 241, 245, 251, 270, 285, 305, 355, 358, 465.

Mukunyi s. (2), piège composé d'une enceinte et d'un lourd pieu suspendu, qui tue la victime; ce pieu, 304.

Mukupela: s. (2), tambour à deux bases, initialement emblème du *mwanangana (mwanangana wa ngoma).* Il le précédait dans ses déplacements pour annoncer son passage et résonnait pour sa mort, 173, 240, 241.

Mukupele: voir *mukupela.*

Mulauli: devin (Rotse), 24.

Mulemba: s. (2), arbre touffu aussi appelé *musuwa,* 95, 243, 353, 363, 394, 395, 396, 435.

Muliji: chien sauvage, 102, 103.

Mulogi: voir *muloji.*

Muloi: voir *muloji.*

Muloji: s. (2), terme kimbundu; voir *nganga,* 24, 48, 284.

Mulombe: s. (2), très grand arbre dont on utilise l'écorce et les feuilles à des fins médicinales; avec le tronc on fait le *cinguvu,* 392.

Mulondo: s. (2), cruche ou récipient de terre, grand, pour l'eau et petit pour les remèdes, 81, 86, 97.

Mulopwe: s. (2), premier ministre ou second personnage après le souverain, généralement son neveu, 376.

Mululika: s. (2), un *kaphele* représenté par un couteau; il indique que l'on consulte à propos de quelquer chose qui n'est pas en ordre et qu'il importe de régulariser; dette non acquittée, négligence du culte des *mahamba,* etc., 265, 266.

Munanyi: s. (2), clou de divination, 85, 88.

Musombo: s. (2), un arbre dont les oiseaux apprécient le fruit *(lusombo)*, et dont l'écorce, une fois pilée produit un venin pour les poissons; impureté rituelle découlant de la mort du conjoint, 249, 401.

Musungwa: s. (2), arbre dont on extrait une teinture jaune, de l'écorce et des feuilles, 392.

Musuwa: voir *mulemba*.

Muswe: s. (2), chat sauvage (Felis lybica), 103, 104, 106, 107.

Muta: s. (2), idole; *hamba* représentant un chien et que l'on porte à son arme; chasseur; celui qui pose des pièges; chasseur qui pose des collets, 173, 181, 201, 228, 246, 247, 248, 249, 254, 409.

Mutata: voir *mucaca*.

Mutatashimba: s. (2), un arbre du *mushitu*, espèce non identifiée, 337, 392.

Mutata-shimba: voir *mutatashimba*.

Mutete: s. (2), arbre au bois dur, de couleur rouge foncée (Pterocarpus angolensis — Swartzia madagascariensis Dervi), 67, 95, 189, 192, 215, 366, 380, 381, 382, 383.

Muthongo: s. (2), arbre à fruits comestibles, 154, 375, 376, 377, 379, 380.

Mutoku: s. (2), un oiseau (espèce non identifiée), 312.

Mutonga: s. (2), sorte de grand panier oblong, 405.

Mutopa: s. (2), la pipe d'eau, 101.

Mutu: scarification signifiant «être humain», 198.

Mutungumuko: s. (2), rapidité, adresse de celui qui ne souffre pas de retard dans l'action ou dans une initiative, 309, 310.

Muvuma: s. (2), arbre répandu dans le *mushitu*, au tronc cylindrique, à la cime compacte, possédant de grandes feuilles dures et persistantes, 249, 294, 388.

Muyise: voir *mutata* ou *macaca* (Luvale).

Muyombo: s. (2), arbre aussi appelé *mukumbi*, 94, 394, 395.

Muzala: s. (2), chacune des petites calebasses oblongues contenant différents remèdes, portées en bandoulière du côté gauche par celui qui est possédé des *mahamba*, par la femme stérile pour devenir féconde et après l'accouchement pour garantir la santé de l'enfant, 275.

Mwaji: s. (2), un arbre (Erythrophloeum Le-Testui A. Chev.) aussi appelé *muhunguluke* (?); poudre obtenue à partir de l'écorce de cet arbre et employée dans les mises à l'épreuves judiciaires: quand une personne était accusée de sorcellerie et le niait, on appelait le *cimbanda* qui faisait prendre de cette poudre à l'accusé et à l'accusateur. Celui que vomissait ne mourait pas et obtenait gain de cause; l'autre mourait et était déclaré coupable. Aujourd'hui on utilise des poules pour faire ce test, 152.

Mwaka: s. (2), année, saison, période. Le terme désignait à l'origine l'une des deux saisons: celle des pluies *(lwiza)* et la saison sèche *(lushiho)*, 154, 239, 373, 375, 376, 377, 379, 380.

Mwali: s. (2), garçon ou homme participant au rite du *mungonge*, 312.

Mwana (ana): s. (1), enfant; fils (aussi: fils d'un frère du père ou d'une soeur de la mère, et encore: fils d'une soeur de l'épouse ou d'un frère du mari), arrière-petit--fils; esclave, 38, 81, 84, 85, 86, 87, 177, 178, 194, 197, 198, 231, 241, 292, 411.

Mwanangana: s. (2), chef dynastique, chef de terre. Terme employé pour traduire le mot *roi,* 240, 248, 252, 259, 291, 320, 335, 376.

Mwandanjaji: s. (2), tout arbre atteint par la foudre ou un morceau du tronc de cet arbre, 387, 388.

Mwandumba: s. (2), plante odoriférante employée en fumigation contre les maux de tête, 272.

Mwanga: s. (2), un arbuste aussi appelé *mununu* (Paropsia sp.), 63, 222, 247.

Mwanji: s. (2), liber de certains arbres qui une fois séché et travaillé était utilisé (on le trouve encore) comme une étoffe; piège à termites en forme de sac constitué de cette étoffe et d'une armature de bois *(thali);* sac d'aubier, 314.

Mwanze: s. (2), soufflet de forge. «Les soufflets proprement dits représentent les testicules, les tablettes convergentes qui y sont reliées, le pénis», 256, 257, 258.

Mwata: s. (2), chef de village ou de famille, maître, patron. La femme donne ce titre à son mari, la femme au vieillard, le cadet à l'aîné. On désigne aussi par *mwata wa cihunda* tous les coqs du village, 376.

Mwehe: s. (2), un arbuste aussi appelé *mukaji* et *mukajikambonga,* 373.

Mwia: hamba pour la fécondité des femmes, 221.

Mwidima: obscurité (Ndembu), 406.

Mwima: s. (2), bois de *mukaji* (ou de *musole*) muni de quelques branches, que le *nganga-mukanda* plante dans le camp de *mukanda,* là où il a enterré ses *phelo,* et sur lequel il pique la tête d'un coq. Id. *munenge* quand le bois employé est de *mukaji* ou de *mukanda,* 373.

Mwishi: s. (2), pylône, 54, 55, 56.

Mwivi: s. (2), fer ou lame de flèche; flèche. Pl. *mivu:* signe, aussi: une petite somme ou un objet que l'on remet pour marquer un contrat de travail (s'il s'agit d'une acquisition c'est le *cijikilo*), ou qu'on envoie au *tahi* ou au *cimbanda* lorsqu'on sollicite leur intervention, 84, 263, 264, 265.

Mwono: s. (2), vie, énergie, vigueur, force, souffle, âme, 389, 433, 434.

Namata: la femme principale d'un homme polygame, 271.

Namwari: s. (1), mère de la jeune-fille *mwali;* aussi: la première épouse d'un polygame, 83, 87, 97, 108, 116, 252, 271.

Nange: s. (10), le héron garde-boeuf qui accompagne d'habitude le bétail, 295, 300, 314, 331.

Ndeke: s. (10), avion, terme *swahili,* 405.

Ndoki: sorcier, 48.

Ndumba: s. (10), lion. Pl. aussi *mandumba.* On donne parfois le nom de *ndumba* à une personne en signe de grande considération; monstre légendaire qui rougit l'eau du fleuve et avance en soulevant des vagues qui submergent tout, 190.

Ndundu: s. (10), latex, 29.

Nduwa: s. (10), l'oiseau musophage, 310, 311, 312, 321.

Ngaji: s. (10), poisson torpille (Malacopterus electricus), 330.

Ng'aka: guérisseur (Rotse), 24.

Ngandu: s. (10), crocodile (alligator), 336.

Suku: voir *masuku.*

Suna: s. (4), flèche barbelée en bois, 265.

Sundji: voir *sunji.*

Sungu: corne d'antilope, 293.

Sunji: s. (10), vulve, vagin, 135, 141, 218, 219, 220, 272, 449.

Swaba: s. (10), calebasse (fruit ou récipient), 278. 354, 357, 361, 363.

Tabi: s. (10), devin, pl. aussi *matabi,* 10, 19, 20, 26, 31, 32, 33, 34. 43, 44, 45, 46, 48, 51, 57, 58, 60, 81, 84, 85, 92. 97, 98, 101, 104, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119, 120, 128, 134, 215, 245, 248, 294, 300, 313, 339, 341, 352, 353, 354. 356, 358, 365, 368, 372, 374, 379, 382, 388, 391, 395, 397, 437, 439, 454, 456, 463, 468.

Talyanga: sorcellerie raffinée organisée par des étrangers, 405.

Tambwé: s. (10), *hamba* de postérité. Elle consiste en un assemblage de bâtons enveloppés de foin lié, le tout recouvert de terre de manière à imiter le lion; lion, 246, 247, 290.

Tanganane: celui qui va de-ci de-là, vagabond, 288.

Tangwa: s. (4), soleil (étoile), jour, 180.

Tata: s. (1), père, oncle paternel; arrière grand-père, arrière-grand-père paternel ou maternel ou bien chacun de ses frères; époux de la tante maternelle; parrain; maître (pour l'esclave), 26, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87, 109, 111, 195, 292, 411.

Tchikuvu: Id. *cinguvu,* 392.

Temo: s. (4), houe, 254, 255.

Tewla: s. (10), conteau employé pour raser et couper les cheveux, pour l'opération des *tundanji* et encore pour faire des incisions pour l'application des ventouses, 114, 265, 430.

Thela: s. (10), aigle impérial, aigle à huppe, 307.

Thengo: s. (10), palanque, 59, 61, 303.

Thombo: s. (10), personne livrée en otage ou en gage, 257, 296.

Toka: s. (10), un grand serpent très dangereux, de couleur grise. On dit que lorsqu'il est vieux il chante comme un coq. Selon certains on l'appelle aussi *thotha;* selon d'autres la *thotha* est une variété encore plus dangereuse; pour d'autres encore, *toka* est la désignation lwena alors que *thotha* serait la désignation cokwe, 319, 320.

Toto: s. (4), brouille, ressentiment, 141, 364, 367, 368.

Tulyiwa: veuve, 272.

Tumba-kambungu: le chef des candidats dans la circonscision, 153.

Twitwi: s. (4), oreille, ouïe, 334.

Ubwanga: médecine du culte des jumeaux (Ndembu), 287.

Uhulu: s. (9), incivilité ou discourtoisie envers la famille (en ne l'aidant pas, en la négligeant, etc.), 121, 128, 333.

Ukule: s. (9), ovule grisé de la taille d'un petit pois que perd la jeune fille lors de sa première menstruation et que l'on prend pour preuve de que celle-ci est authentique. La jeune fille doit le remettre à sa grand-mère qui en fera pour elle

un médicament. Si elle le perdait elle ne pourrait pas concevoir, 142, 316, 319, 347, 435.

Ulongo: s. (9), cire noire que l'on extrait du miel, 212, 228, 384.

Upelu (jipelu): Id. *luphelo* (Ndembu), 55, 109.

Upite: s. (9), choses que l'on possède, biens, richesse, trésor, 29, 83, 84, 85, 196, 262, 351, 406, 407, 408.

Usaki: s. (9), bois fermé, bosquet, 35, 312.

Usoko: s. (9), parent, proche; parenté, famille, 356, 361, 435.

Uta: s. (9), arme, fusil, arc, 173, 252, 253, 254.

Uta wa mbanze: fusil à pierre léger, 253.

Uta wa mbomba: s. (10), fusil miniature magique, 93, 112, 306. 320, 378, 384.

Uta wa zenga: arc-arme, 252, 253, 254, 263.

Utende: s. (9), venin, poison, toute substance infectieuse, 320.

Vindele (ocindele): homme européen (Ovimbundu), 404.

Visanguke (cisanguke): s. (3), animal dans lequel on suppose que s'est réincarnée une personne; personne réincarnée dans un animal, 247.

Vuli: s. (10), une antilope des zones inondées, 337.

Walwa: s. (9), bière; toute boisson préparée, alcoolique ou non. Le mot désigne aussi la céréale qui sera employé pour la confection de la boisson, 127. 153.

Wanga: s. (9), condition ou état de *nganga;* pouvoir ou don du *nganga;* poison mortel, 43, 51, 173, 194. 212, 223, 279, 406, 411, 438, 439, 447, 460, 461.

Wuyang'a: culte des chasseurs à fusil (Ndembu), 94.

Yanga: s. (10), *hamba* de chasse; 19, 47, 126, 129, 304. 305, 306, 409, 449.

Yimako: le compte-jours: 173, 284, 285.

Yisolo: s. pl. (3), enceinte de pieux et de paille élévée près de la demeure d'une femme stérile et où l'on construit une cabane où cette femme vivra pendant le traitement et jusqu'à ce que l'enfant sorte de l'enceinte en marchant à quatre pattes. La femme ne peut quitter l'enceinte que la nuit. On emploie aussi le *yisolo* pour le traitement de la femme qui n'arrive pas à garder les enfants, 231. 275.

Yitumbo (citumbo): s. (3), médicament, remède, onguent; normalement au pl., 45, 73, 284, 313, 368, 412.

Zombo: s. (10), maladie mortelle provenant d'une impureté rituelle. À moins que l'on applique le traitement préventif *(yitumbo ya zombo),* cette maladie atteint le bébé quand l'un des parents entretient des relations adultères, ou quand l'amant d'un des deux ou une autre personne ayant eu des rapports sexuels ce jour-là, prend l'enfant dans ses bras. Cette même maladie peut atteindre l'un des conjoints quand, l'un étant malade (ou enceinte), l'autre a des rapports adultères ou reçoit la visite de son amant, 313, 354, 366, 367, 389, 390.

Zungo (mazungo): s. (4), sorte de petite citrouille que l'on mange rôtie ou bouillie, 30.

ANNEXE III

ANNEXE III

Bibliographie supplémentaire

sur la divination en Afrique Noire

ABIMBOLA, W., 1968 — Ifa as a body of knowledge and as an academic discipline, «Lagos Notes and Records», 2, 1, pp. 30-40.

ABIMBOLA, W., 1971 — Ifa divination poetry and the coming of Islam to Yorubaland: a preliminary investigation. «Pan-African Journal», 4, 4, pp. 440-454.

ADLER, A. et ZEMPLÉNI, A., 1972 — La bâton de l'aveugle, divination, maladie et pouvoir chez les Moundang du Tchad, Collection Savoir Moderne, Hermann, Paris.

AKESSON, S. K., 1950 — The secret of Akom. I, II. «African Affairs», 49, 196, pp. 237-246; 197, pp. 325-333.

ALAPINI, J., 1945/1946 — Simple note sur le génie de la sagesse et de la divination. «Grands Lacs», 61, 10-11-12, pp. 133-136.

ALAPINI, J., 1950 — Les noix sacrées. Étude complète de Fa-Ahidégoun, génie de la sagesse et de la divination au Dahomey. Regain, Monte Carlo.

AMATO, F., 1968 — Trois études camerounaises, croyances bapées, lémandées et banées, «Le Monde non-chétien, 87, pp. 3-29.

ARDANT du PICQ, 1930 — Étude comparative sur la divination en Afrique et à Madagascar. «Bull. Com. Et. Hist. Scient. A.O.F.», 13, 1, pp. 9-25.

ARNOUX, R. P., 1917 — La divination au Ruanda. «Anthropos», 12-13, pp. 1-57.

AUZANNEAU, J., 1937 — La sorcellerie en Afrique Équat. Franç., C. R. XIV Sem. de Missiolog., Louvain, pp. 111-124.

AYORINDE, J. A., 1968 — Letter: Ifa as a body of knowledge, «Lagos Notes and Records», 2, 2, pp. 63-67.

BADUEL-MATHON, C. 1971 — Le langage gestuel en Afrique occidental: recherches bibliographiques. «Journal de la Société des Africanistes», 41, 2, pp. 203-249.

BASCOM, W., 1941 — The sanctions of Ifa divination. «The Journ. Royal Anthrop. Inst.», 71, 1-2, pp. 43-54.

BASCOM, W. B., 1943 — The relationship of Yoruba folklore to divining. «Journ. Amer. Folkl.», 56, 220, pp. 127-131.

BASCOM, W., 1961 — Odu Ifa: the order of the figures of Ida. «Bull. de L'I.F.A.N.», (B), 3-4, pp. 676-682

BASTIDE, R., 1958 — Le Cadombé de Bahia, rite Nagô, Mouton & Cie., Paris.

BAUMANN, H., 1928 — «Likundu» — Die Sektion der Zauberkraft. «Zeitschr. f. Ethnol.», 60, pp. 73-85.

BAUWENS, J., 1913/1914 — De Apostolische Prefektuur van Uele. «Onze Kongo», 4, pp. 126-161; pp. 224-277; pp. 325-419.

BEATTIE, J. H. M., 1961 — Group aspects of the Nyoro spirit mediumship cult. Human problems in British Central Africa. «The Rhodes Livingstone Journal», 30, pp. 11-38.

BEATTIE, J. H. M., 1964 — Divination in Bunyoro, Uganda. «Sociologus», 14, 1, pp. 44-62.

BERESFORD-STOOKE, G., 1928 — An Akamba fortune-telling ceremony. «Man», 28, p. 189.

BERTHO, J., 1936 — La science du destin au Dahomey. «Africa», 9, 3, pp. 359-378.

BEYIOKU, A. F., 1940 — Ifa: Basic principles of Ifa science. Lagos, Tika-Tore Press.

BOGOMAS, E. V., 1968 — Possession by the spirits in Mashonaland, «Nada», 9, 5, p. 77-80.

BONNAFÉ, P., 1973 — Une grande fête de la vie et de la mort. Le myali, cérémonie funéraire d'un seigneur du ciel *kukuya* (Congo-Brazaville). «L'Homme», 13, 2, pp. 97-166.

BOURGEOIS, R., 1956 — Banyarwanda et Barundi. Tomme III: Religion et magie. Mém. in-8°, Acad. R. Sci. Colon., Classe Sci. Mor. & Pol., 4, 2, Bruxelles.

BOURITIUS, G., 1964 — Divination als ethnologisches Forschungsgegenstand; ethnographische und kulturhistorische Perspectiven. VIe. Congrès International des Sciences Anthropologiques et Ethnologiques, Paris, 30-VII-6-VIII, 1960. Ethnologie, II Tome, Paris.

BRAZIL, E., 1911 — O fetichismo dos Negros do Brasil. «Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro», 74 (Rio de Janeiro).

BRIAULT, M., 1939 — Le chasseur de panthères de Mousambou. «Ann. Pères St. Esprit», 55, pp. 27-32.

BURTON, W. F. P., 1939 — L'âme luba (la religion de l'homme noir). «Bulletin des Juridictions Indigènes», 7, 5, pp. 141-151.

CAMPBELL, A. C., 1968 — Some notes on Ngwaketse divination. «Botswana Notes and Records», 1, pp. 9-14.

CARTRY, M., 1963 — Note sur les signes graphiques du géomancien gourmantché, «Journal de la Société des Africanistes», 33, 2, pp. 275-306.

CASTIGLIONI, A., 1951 — Les aventures de l'esprit. Incantation et magie. Payot, Paris.

CHADWICK, E. R., 1937 — Bebege. «Nigerian Field», 6, 4, pp. 165-168.

COLIN, P., 1943 — Les Tanousses (Étude d'une mentalité primitive). «L'Ethnographie», 41, pp. 23-71.

COLSON, E., 1966 — The alien diviner and local politics among the Tonga of Zambia, in: «Political Anthropology», N. J. Swartz., ed., pp. 221-228.

COURTZE, P. J., 1931 — Dolosgooiery in Suid-Afrika. «Ann. Univ. Stellenbosch», 9 (B), 2, pp. 1-48.

DEBRUNER, H. W., 1959 — Witchcraft in Ghana, Presbyterian book, D. Lut., Accra.

DE CLERQ, A., 1949 — Recueil d'instructions pastorales. «Bull. C.E.P.S.I.», 9, pp. 5-129.

DE COUTOULY, F., 1922 — Oiseaux et animaux-augures chez les Krumen du Bas--Cavally. «Bull. Com. Et. Hist. Scient. A.O.F.», 5, pp. 407-410.

DELACHAUX, Th., 1939/1940 — La divination chez quelques peuples d'Angola (Tyokwe, Mbundu, Nyemba, Ngangela). «Bull. Scheweiz. Ges. f. Anthrop. und Ethnol.», 16, pp. 7-9.

DELACHAUX, Th. et THIÉBAUX, Ch. E., 1934 — Pays et peuples d'Angola. Neuchâtel-Paris.

DELLENBACH, M., 1933 — Un sac de sorcellerie du Mayombé (Congo Français). XVe. Congrès Anthrop. et Archeol. Pré-Hist., Paris 20-27, Sept. 1931, Ed. E. Nourry, Paris.

DE LESTRANGE, M., 1955 — Devins et médecins en Afrique Noire: chez les Coniagui de Guinée Française. «Concours Médical», 77, 1, pp. 89-96.

DELOBSOM, D., 1934 — Les secrets des sorciers noirs. Col. Science et Magie, Ed. E. Nourry, Paris.

DE VOOGHT, G. 1968 — Rapports et compte rendu de la Ileme. semaine d'études ethno-pastorale, Bandundu 1966. Bandundu, Centre d'Études Ethnologiques, Série I, Vol. II, pp. 1-147.

DIETERLEN, G., 1951 — Essai sur la religion Bambara. Presses Universitaires de France, Bibl. de Sociologie Contemporaine, Paris.

DIETSCHY, H., 1936 — Medizinmann und Schamanismus in Afrika. «Ciba Zeitschrift», 38, pp. 1317-1321.

DITTMER, K., 1958 — Die Methoden des Wahrsagens im Ober-Volta-Gebiet und seine Beziehung zur Jägerkultur. «Baessler-Archiv», N. F. Bd. 6, 21. Bd., 1, pp. 1-60.

DORSINFANG-SMETS, A., 1964 — Reflexions sur les modes de preuve dans l'action judiciaire des sociétés dites primitives. «La Preuve», 18, pp. 15-35, Recueils de la Société Jean Bodin, Bruxelles.

DRIBERG, J. H., 1933 — Divination by pebbles. «Man», 33, 3, pp. 7-9.

DUGAST, I., 1960 — Monographie de la tribu des Ndiki (Banen du Cameroun). II: vie sociale et familiale. Trav. & Mém. Inst. Ethnol., Paris.

EDWARDS, W., 1929 — From birth to death. Notes on the natives of the Mrewa district, Southern Rhodesia. «Nada», 7, pp. 16-42.

ELLENBERGER, V., 1958 — Afrique. Avec cette peur venue du fond des âges: Sorcellerie, initiation, exorcisme. Le Livre Contemporain, Paris.

ESTERMANN, C., 1934 — La tribu des Kwanyama en face de la civilisation européenne. «Africa», 7, 4, pp. 431-443.

EVANS-PRITCHARD, E., 1928 — Oracle-magic of the Azande. «Soudan Notes & Records», 11, pp. 1-53.

EVANS-PRITCHARD, E., 1932 — The zande corporation of witch-doctors. «The Journ. Royal Anthr. Inst.», 62, pp. 291-336.

EVANS-PRITCHARD, E., 1935 — Witchcraft. «Africa», 8, 4, pp. 417-422.

FEUILLOLEY, M. B., 1932 — La magie, la sorcellerie, et le spiritisme chez les primitifs de l'Oubangui. «Anthropologie», 42, 1-2, pp. 238-239.

FISCHER, O., 1929 — Divinations formen des Primitiven Afrikas. Diss. Hamburg.

FLASSCH, A.-H., 1952 — Sociers noirs. In: «L'Afrique Noire», pp. 51-60.

FORTES, M., 1940 — Divination among the Tallensi of the Gold Coast. «Man», 40, 9, p. 12.

FORNEAU, J., 1938 — Une tribu païenne du Nord-Cameroun: les Guissiga (Moutouroua), contribution ethnologique. «Journal de la Société des Africanistes», 8, 2, pp. 163-195.

FROBENIUS, L., 1931 — Die atlantische Kultur. «Atlas Africanus», 8, pp. 1-48.

GEBAUER, P., 1964 — Spider divination in the Cameroons (Kaka tribe), Public Museum (Publications in Anthropology, 10), Milwaukee.

GERO, F., 1966 — La superstizione zande. (Museum combonianum, n.° 18, Coll. di studi africani dei missionari comboniani), Editrice Nigrizia, Bologna.

GIESEKKE, E., 1931 — Wahrsagerei bei den Venda. «Zeitschr. f. Eingeb. Sprache», 21, 4, pp. 257-310.

GREVISSE, F., 1956 — Notes ethnographiques relatives à quelques populations autochtones du Haut-Katanga industriel. «Bull. C.E.P.S.I.», 34, pp. 53-133.

GRIAULE, M., 1937 — Notes sur la divination par le chacal (population Dogon de Sanga). «Bull. Com. Et. Hist. Scient. A.O.F.», 20, 1-2, pp. 113-141.

HASANI, B. I., 1968 — The medicine-man Swifa Ya Nguvumali, Oxford, Clarendon Press.

HERSKOVITS, M. J., 1952 — Some aspects of Dahomean ethnology, «Africa», 5, 3, pp. 266-296.

HERSKOVITS, M. J., 1953 — Note sur la divination judiciaire par le cadavre en Guyane Hollandaise. «I.F.A.N.», Mém., 27, pp. 187-192, Dakar.

HIMMELHEBER, H., 1966 — Figuren und Schnitztechnik bei den Lobi, Elfenbeinküste. «Tribus», 15, pp. 63-87.

HOFSTRA, S., 1941 — The ancestral spirits of the Mendi, «Internat. Arch. f. Ethnogr.», 41, N.F., 39, pp. 177-196.

HOLAS, B., 1947 — Denkongo, dieu de la foudre des Kissiens (Guiné Française). «Notes Africaines», 36, pp. 12-13.

HOLAS, B., 1948 — Divination au moyen des lacets chez les Baoulé. (Côte d'Ivoire). «Notes Africaines», 39, pp. 33-34.

HORTON, R., 1964 — Kalabari diviners and oracles. «Odu», 1, 1, pp. 3-16.

HOWELLS, W., 1949 — The heathens. Primitive man and his religions. V. Gollancz Ltd, in-8°, London.

ITTMANN, J., 1956 — Von Totengebrauchen und Ahnenkult des Kosi in Kamerun. «Africa», 26, 4, pp. 380-397.

ITTMANN, J., 1960 — Orakelwesen im Kameruner Waldland. «Anthropos», 55, 1-2, pp. 114-134.

JAULIN, R., 1957 — Essai d'analyse formelle d'un procédé géomantique. «Bull. de l'I.F.A.N.», 19, 1-2, pp. 43-71.

JAULIN, R., 1966 — La géomancie. Analyse formelle. Mouton, Paris.

JAULIN, R., 1968 — Sur la géomancie, in: «La Divination», II, pp. 473-551.

JEFFREYS, M. D. W., 1953 — The siper in West Africa. «Nigeria», 41, pp. 60-63.

JEST, C., 1957 — Fête des récoltes chez les Kapsiki (Nord-Cameroun). «Notes Africaines», 75, pp. 19-83.

JONK, J. et BOURITIUS, G., 1954 — Waarzeggerij en beheksing bij Bandaka en Arabises. «Zaïre», 8, 6, pp. 595-613.

JUNOD, H. A., 1897 — L'art divinatoire ou la science des osselets chez les Ronga de la base de Delagoa. «Bull. Soc. Neuchâtel. Géogr.».

JUNOD, H. A., 1924/1925 — La divination au moyen de tablette d'ivoire chez les Pédis du Sud de l'Afrique, «Bull. Schweiz. Ges. f. Anthrop. und Ethnol.», pp. 11-12.

JUNOD, H. P., 1937 — Coutumes diverses des Vandau de l'Afrique orientale portugaise. Mariage. Divination. Coutumes et tabous de chasse. «Africa», 10, 2, pp. 159-175.

KECSKESI, M., 1982 — Kunst aus dem Alten Afrika, Pinguin-Verlag, Innsbruck.

KESTER, G., 1958 — Bijgeloof bij de Zwarten. «Kruis en Wereld», 37, 2, pp. 34-36.

KOHLER, M., 1941 — The Izangoma diviners. Un. South Afr., Dep. Nat. Aff., Ethnol. Publ., 9, 8°, Pretoria.

KRUEGER, G. A., 1931 — Etwas über Hellseherische Fähigkeiten bei den Eingeborenen Ost-Afrikas. «Der Weltkreis», 2, pp. 7-8.

LABOURET, H., 1921 — La divination en Afrique Noire. «Anthropologie», 31, pp. 334-360.

LABOURET, H., 1934/1935 — La divination par les souris à la Côte d'Ivoire. «Bull. Mus. Ethn. Trocadéro», 8, pp. 4-11.

LABOURET, H., 1935 — Mission au Cameroun. «Togo-Cameroun», pp. 87-176.

LABOURET, H., 1935a — La sorcellerie en Soudan Occidental. «Africa», 8, 4, pp. 462-472.

LAGAE, C. R., 1926 — Les Azande ou Niam-Niam. Vromant & Co., Biblioth. Congo, n.° 18.224, Bruxelles.

LASSORT, P., 1939 — Une bonne devineresse. «Missions Catholiques», 71, 3313, pp. 257-258.

LIEGEOIS, L., 1941 — Notice sur le régime social des Basongo Meno de Kole. «Bulletin des Juridictions Indigènes», 9, 1, pp. 13-23.

LITTLEJOHN, J., 1960 — The Temme «ansasa». Sierra Leona Studies», 13, pp. 32-35.

MACLEAN, U., 1971 — Magical medicine: a Nigerian case-study. Allen Lane Penguin Press, London.

MASSON, G., 1939 — Médecins et sorciers en pays Bamileke. «Anthropologie», 49, 3-4, pp. 313-322.

MAUPOIL, B., 1943 — La géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. Trav. et Mém. Inst. Ethnol., Paris.

MBITI, J., 1967 — Menchen in gesonderter Stellung in schwarz-afrikanischen Ländern. Afrika heute, 1967, supplém. n.° 13, pp. 1-6.

MÉTRAUX, A., 1958 — Le vaudou haïtien, nrf, Gallimard, Paris.

MONTEIL, CH., 1931 — La divination chez les Noirs de l'Afrique Occidentale Française. «Bull. Com. Et. Hist. Scient. A.O.F.», 14, 1-2, pp. 27-136.

MORS, O., 1951 — Wahrsagerei bei den Bahaya (Tanganyika). «Anthropos», 46, 5-6, pp. 825-852.

MOUCHET, J. J., 1943 — Pratiques de divination Massa et Toupori. «Bull. Soc. Et. Camerounaises», 4, pp. 61-72.

MYRIAM, 1938 — Kashiekeshieke. Coutume Muluba. «Bull. Union Femmes Coloniales», 15, 95, pp. 1-23.

NADEL, S. F., 1954 — Nupe religion. Routledge & Kegan Paul, London.

NAZZARENA, Z., 1968 — Lo stregone Bami. «Nigrizia», 12, pp. 22-23.

NUKUNYA, G. K., 1969 — Afa divination in Aulo: a preliminary report. «Research Review», 5, 2, pp. 9-26.

OLBRECHTS, F. M., 1939 — De «Glee»-dient bij de bevolking van de boven Cavally, Ivoorkust. «Kongo-Overzee», 5, 3, pp. 127-137.

OLBRECHTS, F. M., 1948 — Een Ashanti «kuduo», en een Baoule «muizenorakel». Een confrantatie. «Miscellanea Gessleriana», pp. 971-974.

PAGES, A., 1932 — Cérémonie du mariage au Rwanda. «Congo», 1, 5, pp. 645-663; 2, 1, pp. 42-68.

PAGES, A., 1934 — La vie intellectuelle des noirs du Ruanda. «Congo», 1, 3, pp. 357-389; 4, pp. 481-503; 5, pp. 657-671.

PAGES, A., 1935 — Visions, oracles et prophéties. «Grands Lacs», 51, 11-12, pp. 517-522.

PARE, I., 1956 — L'araignée divinatrice. «Études Camerounaises», 53-54, pp. 61-83.

PAULME, D., 1942 — Deux statuettes en pierre de Guinée Française. «Bull. Mém. Soc. Anthrop. Paris.», 9, 3, pp. 38-42.

PAULME, D., 1949 — Utilisation moderne d'objets préhistoriques à des fins rituelles en pays kissi. «Notes Africaines», 44, pp. 1-119.

PAULME, D., 1956 — Oracles grecs et devins africains, «Revue Hist. des Religions», 159, 2, pp. 145-157.

PAUWELS, M., 1954 — La divination au Rwanda. «Kongo-Overzee», 20, 4-5, pp. 293-368.

PAUWELS, P., 1949 — «Kulanguza Urugimbu» divination by means of fat. «Uganda Journal», 13, 1, pp. 27-30.

PAUWELS, P., 1953 — La magie au Ruanda. «Annali Lateranensi», 17, pp. 83-155.

PEERAER, R. P., 1935 — Spreuken der Baluba Shankaji over het opperwezen. «Kongo-Overzee», 1, 5, pp. 275-295.

POSSELT, F., 1927 — Some notes on the religious ideas of the natives of Southern Rhodesia. «South African Journal of Science», 24, pp. 530-536.

POSSOZ, E., 1942 — Éléments de droit coutumier nègre. Avec une préface de A. Sohier, Elisabethville.

RAMPONI, F. E., 1937 — Religion and divination of the Logbara tribe of North Uganda. «Anthropos», 32, 3-4, pp. 571-594; 5-6, pp. 849-874.

RAPONDA-WALKER, A., 1955 — Croyances populaires chez les anciens Mpongwe. «Liaison», 45, pp. 33-35.

RAPONDA-WALKER, A. et SILLANS, R., 1962 — Rites et croyances des peuples du Gabon. Essai sur les pratiques religieuses d'autrefois et d'aujourd'hui. «Présence Africaine», XX + 377 p. Paris.

RAY AUTRA, M. T. et SAMPIL, M., 1960 — Notes ethnographiques recueillies en pays kissien. «Recherches Africaines», 3, pp. 58-67.

REIDER, C., 1961 — Fox writers of Sanga. East of the Niger River, answers to questions are read in sand. «Natural History», 70, 3, pp. 26-31.

RIBEIRO, R., 1952 — Cultos afrobrasileiros do Recife. Instituto Joaquim Nabuco, Recife.

ROBERT, J. M., 1949 — Croyances et coutumes magico-religieuses des Wafipa païens. Kipalapala-Tabora P.O., Tanganyika Mission Press.

RODINSON, M., 1967 — Magie, médecine et possession à Gondar (Ethiopie). Coll. «Le monde d'outre-mer passé et présent», Mouton, Paris.

RODRIGUES, N., 1935 — O animismo fetichista dos Negros bahianos, Rio de Janeiro.

ROUGET, G., 1962 — Une chante-fable d'un signe divinatoire (Dahomey). «Journ. African Languages», 1, 3, pp. 273-292.

SANTANDREA, S., 1957 — A Ndogo-kindred group. «Annali Lateranensi», 21, pp. 115-190.

SCHILDE, W., 1940 — Orakel und Gottesurteile in Afrika. Ein Betrag zur Völkerkunde und Kulturgeschichte. Leipzig.

SCHUMACHER, P., 1935 — Sommaire historique des origines du sentiment religieux au Ruanda. «Grands Lacs», 51, 11-12, pp. 554-560.

SCHUMACHER, P., 1939 — Die hamitische Wahrsagerei in Ruanda. «Anthropos», 34, pp. 130-206.

SCHWEITZER, A., 1941 — Histoires de la forêt vierge. Payot, Paris.

SHELTON, A. J., 1955 — The meaning and method of afa divination among the Nsukka Ibo. «American Anthropologist», 67, 6, pp. 441-455.

SIMMONS, D. C., 1956 — Efik divination, ordeals and omens. «Southwestern Journ. Anthrop.», 12, 2, pp. 223-228.

SIMPSON, G. E., 1962 — The Shango cult in Nigeria and Trinidad, «American Anthropologist», 64, 6, pp. 1204-1219.

SMETS, Y., 1958 — Choses et autres choses sur l'itomo. Un oracle chez les Bakuba. «Messager de St. Joseph», 29, 1, pp. 18-19.

SMETS, Y., 1958a — L'itomo chez les Bakuba. «Messager de St. Joseph», 39, 2, pp. 42-45.

STIRTON, S., 1925 — Moeurs et coutumes des Alurs. «Bull. S. R. B. Géogr.», 3-4, pp. 197-261.

TAIT, D., 1952 — The role of the diviner in Kokomba society, «Man», 249, pp. 167-178.

TAIT, D., 1961 — The Kokomba of Northern Ghana. Edited from his published and unpublished writing by Jack Goody. Oxford Univ. Press, for the International African Institute and the University of Ghana, London.

THOMAS, L. V., 1959 — Les Diola. Essai d'analyse fonctionnelle sur une population de Basse-Casamance. «Mém. I.F.A.N. Dakar», 55, pp. 353-821.

TIDJANI, A. S., 1943 — Un procédé de divination au Dahomey: la gourde pendule. «Bull. de l'I.F.A.N.», 5, 1-4, pp. 122-125.

TISSERANT, C., s.d., — La divination chez les Banda et Nzakara vers 1924. «Archives des R.P. du Saint Esprit», 30, Rue Lhomond, Paris.

VAN ACHT, R., 1949 — Étude sur les devins et jeteurs de sort chez les populations du territoire de Mushie. «Bull. Assoc. Anc. Et. Inst. Univ. Territ. Outre-Mer», 5, pp. 19-47.

VAN REETH, R. P., 1942 — Croyances et pratiques religieuses au Congo. «Missions Scheut, sept., pp. 57-60; oct., pp. 75-79.

VAN WARMELO, N. J., 1932 — Contributions towards Venda history, religion and tribal ritual. Univ. S. Afr., Dep. Nat. Aff., Ethnol. Publ., vol. III, Pretoria.

VENDEIX, J., 1937 — Magie et sorcellerie chez les Noirs d'Afrique. «Rev. Folk. Franç. et Folk. Colon.», 8, 2, pp. 71-80.

VINCENT, J.-F., 1966 — Techniques divinatoires des Saba (montagnards du Centre--Tchad). «Journal de la Société des Africanistes», 36, 1, pp. 45-63.

VINCENT, J. F., 1971 — Techniques divinatoires des Saba, Hadjeray du Tchad, «Journal de la Société des Africanistes», 41, 1, pp. 1-85.

WALKER, A., 1927 — Un enterrement chez les Ishogos. «Bull. S. Rech. Congol.», 8, pp. 135-138.

WILLIAMS, F. R. J., 1949 — The pagan religion of the Madi. «Uganda Journal», 13, 2, pp. 202-210.

(ANONYME), 1929 — Maladies et augures dans le Haut-Uele. «Bull. Un. Clergé Fav. Miss.», 1, pp. 40-43.

———, 1932 — La chasse chez les Lolia-Ngolu. (Extr. «Bull. Agric. Congo», 2).

TABLE DES MATIÈRES

Composto e impresso na Gráfica de Coimbra
1000 ex. — Janeiro de 1986
Depósito legal n.º 10 603/85

ANNEXE IV

Dossier photographique

PHOTO 1. Sakungu (Mukuloji, 1974).

PHOTO 2. Sakungu, séance de divination (Mukuloji, 1974).

PHOTO 3. Sakungu fume sa *mutopa* (Cingufo, 1975).

PHOTO 4. Riasendala, séance de divination (Satambwe, 1975).

PHOTO 5. Panier divinatoire et annexes appartenant à Riasendala (Satambwe, 1975).

PHOTO 6. Riasendala construit sa maison dans le nouveau village (1975).

PHOTO 7. Logement provisoire de Riasendala (1975).

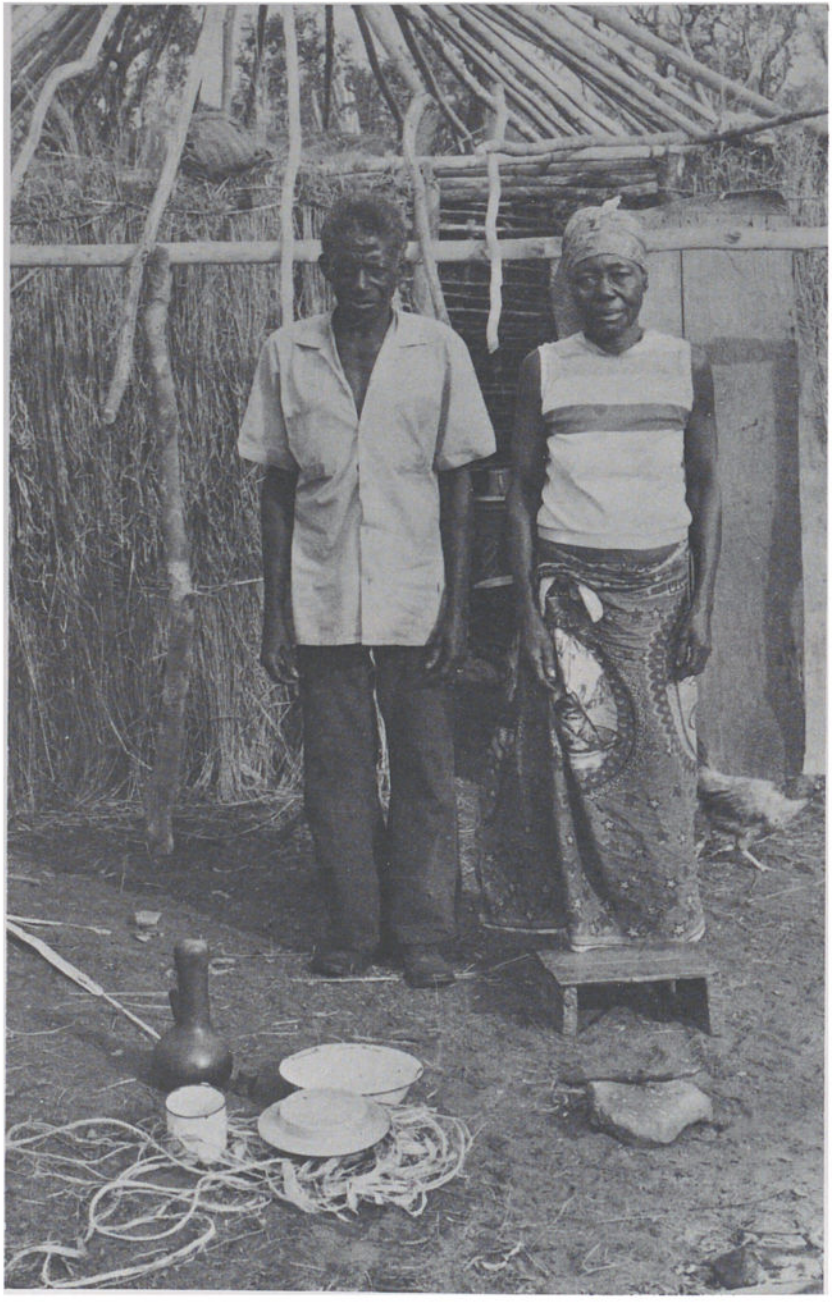


PHOTO 8. Riasendala et sa femme (1975).

PHOTO 9. Hamumona, le devin de Sacindongo avec ses petites filles (Dundo, 1974).

PHOTO 10. Mwafima sur la route de Cingufo (1975).

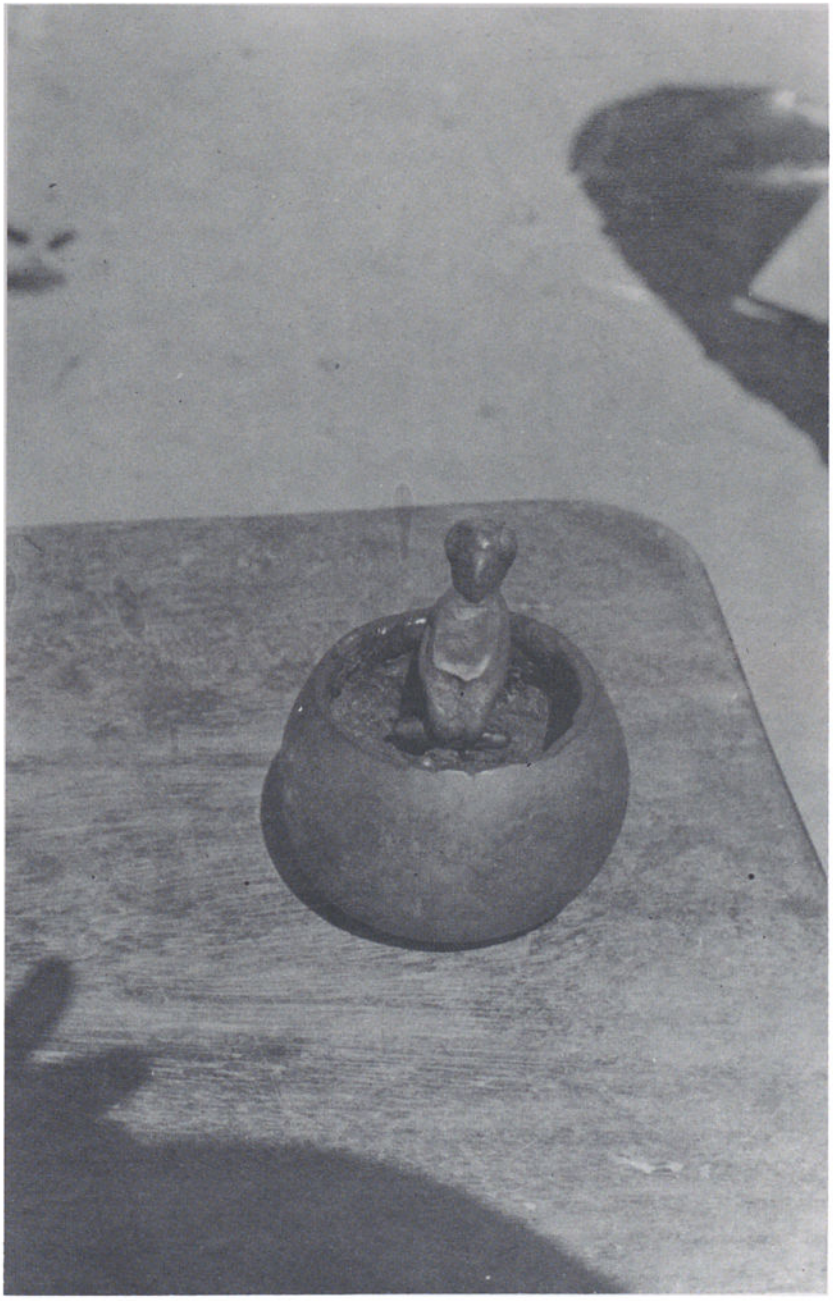


PHOTO 11. Statuette *kakuka* qui accompagne le panier de Mwafima (Dundo, 1975).

PHOTO 12. Mwafima dans l'entr'acte d'une séance (Cingufo, 1975).

PHOTO 13. Mwasefu, après une excursion dans le domaine des plantes (Citatu, 1975).

PHOTO 14. L'informateur-interprète Mwacimbau avec sa famille: femme, enfants, mère et grand-mère (Mandanji, 1975).

PHOTO 15. João Manuel, l' expert des plantes médicinales (Sacindongo, 1974).

PHOTO 16. Sanjinji, un expert de plantes, explique un rite auprès de la plante *cilombu* (Mandanji, 1975).

PHOTO 17. Aspect du village de Satambwe (1975).

PHOTO 18. Village de Kambakashala (1975).

PHOTO 19. Le devin Sakokolo de Kambakashala (1975).

PHOTO 20. Un aspect du village de Sanjime (1975).

PHOTO 21. Le devin Kambakashi de Sanjime (1975).

PHOTO 22. *Ngombo ya kalombo* (Musée de Dundo).

PHOTO 23. *Ngombo ya kalombo* (Musée de Dundo).

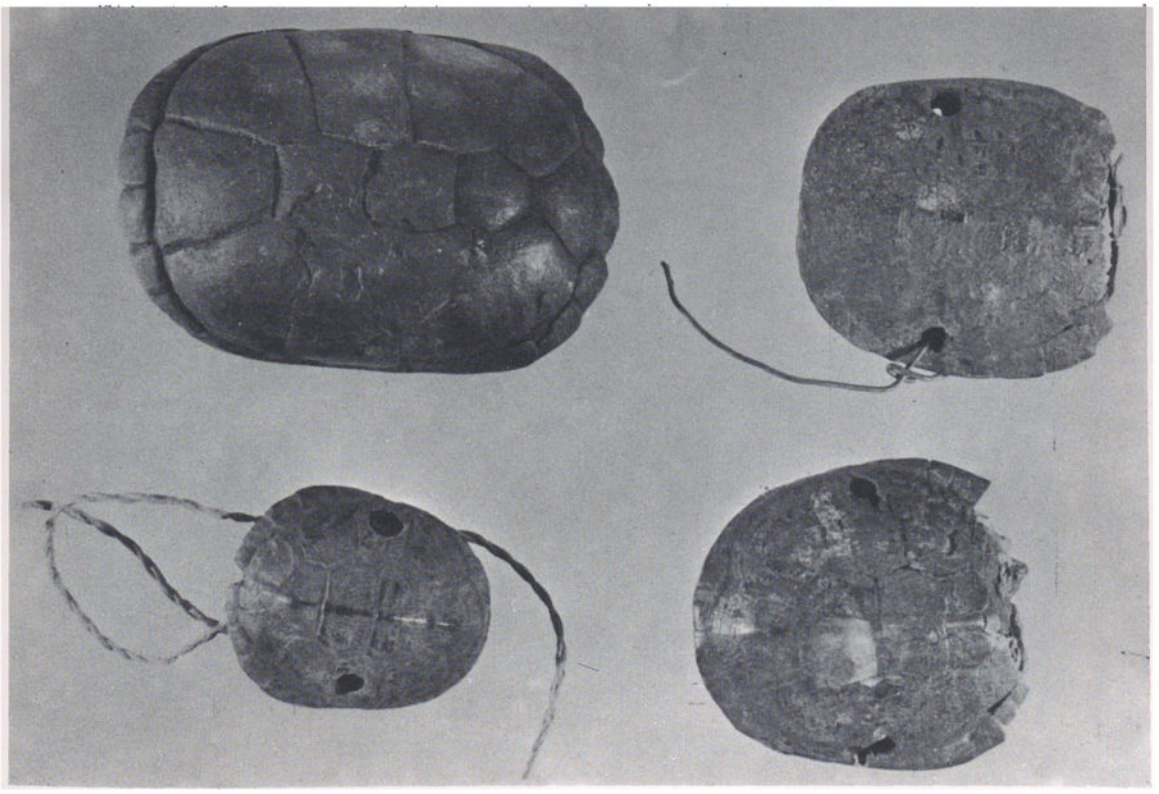


PHOTO 24. *Ngombo ya mbaci* (Musée de Dundo).

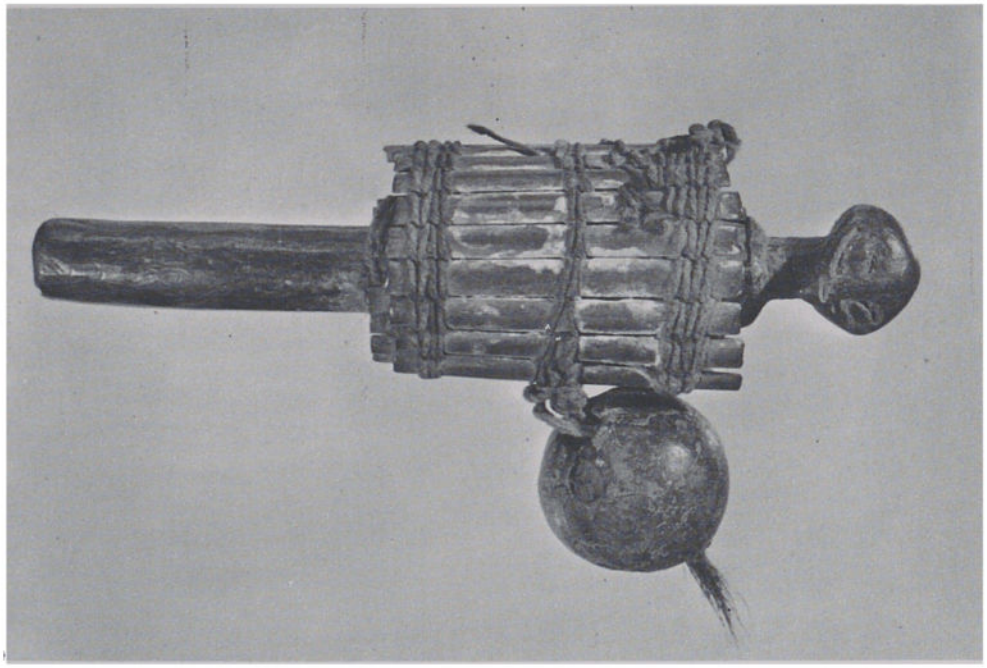


PHOTO 25. *Ngombo ya cisalo* (Musée de Dundo).

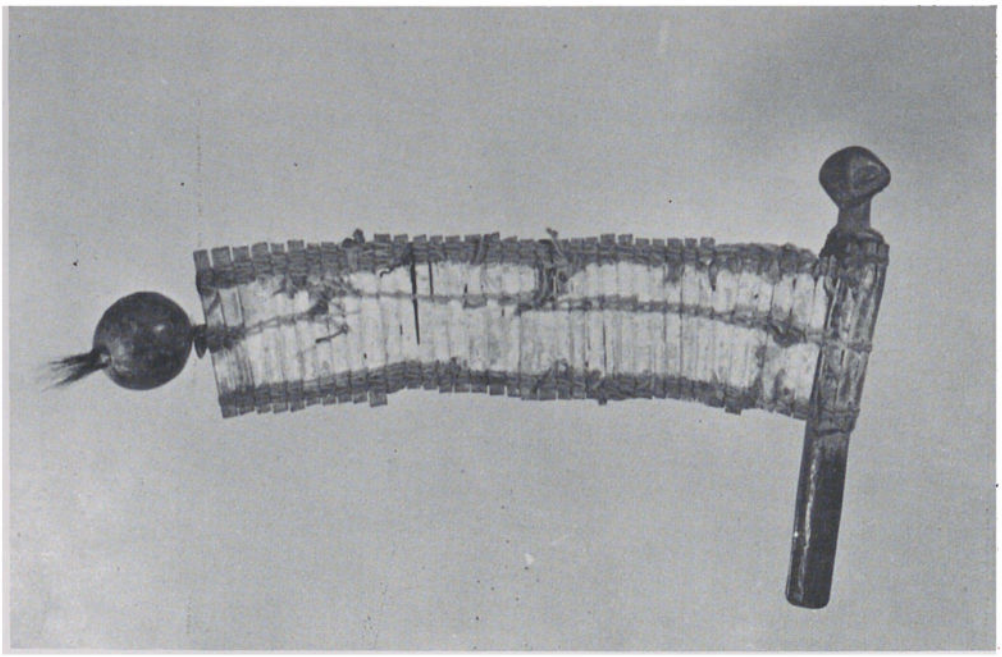


PHOTO 26. *Ngombo ya cisalo* (Musée de Dundo).

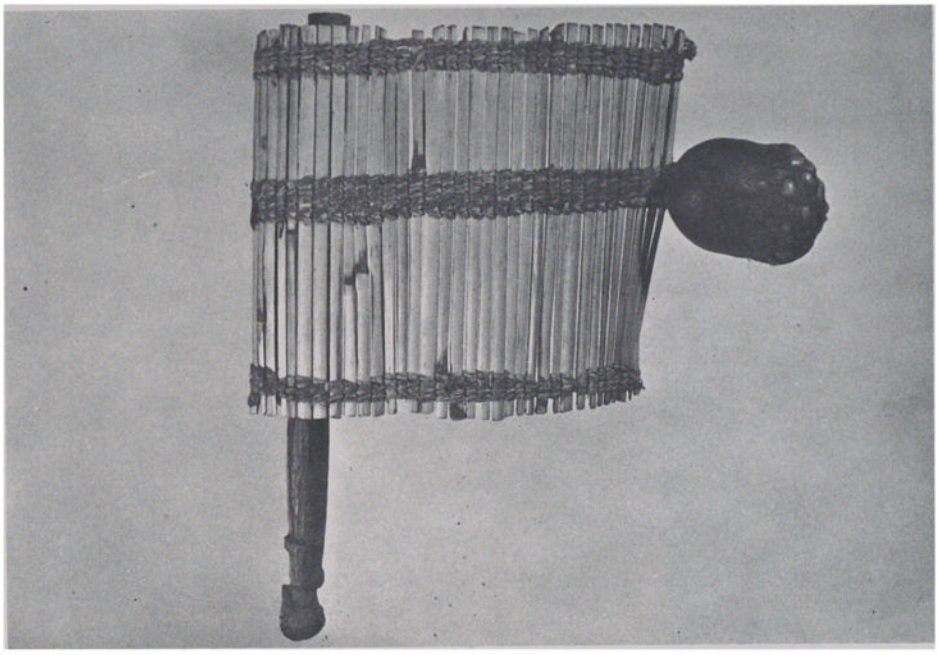


PHOTO 27. *Ngombo ya cisalo* (Musée de Dundo).

PHOTO 28. *Ngombo ya kakuka* (Musée de Dundo).

PHOTO 29. *Ngombo ya kakuka* (Musée de Dundo).

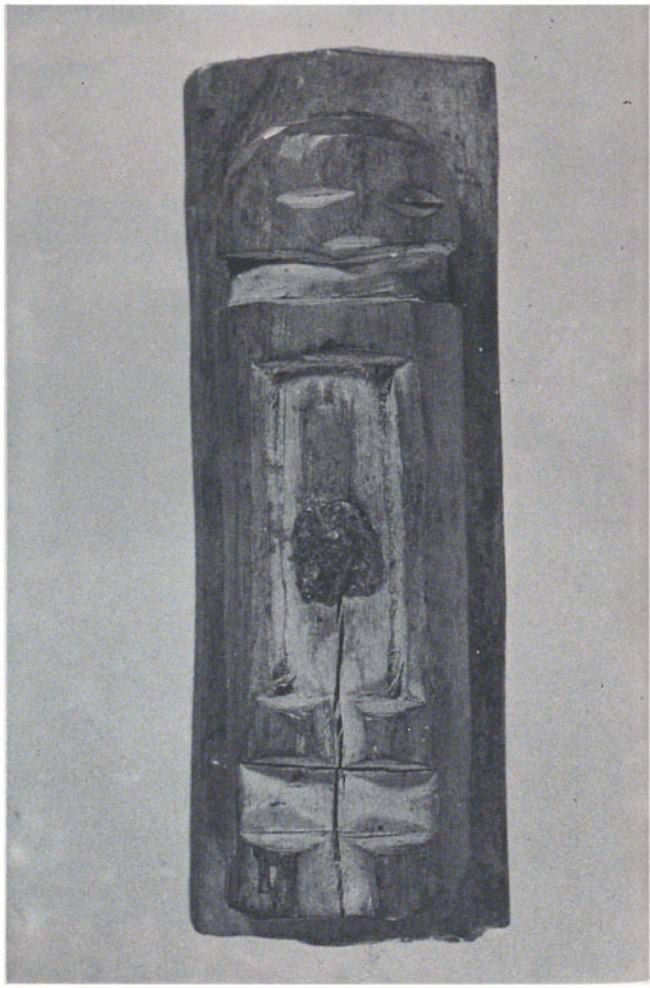


PHOTO 30. *Ngombo ya kakuka* (Musée de Dundo).

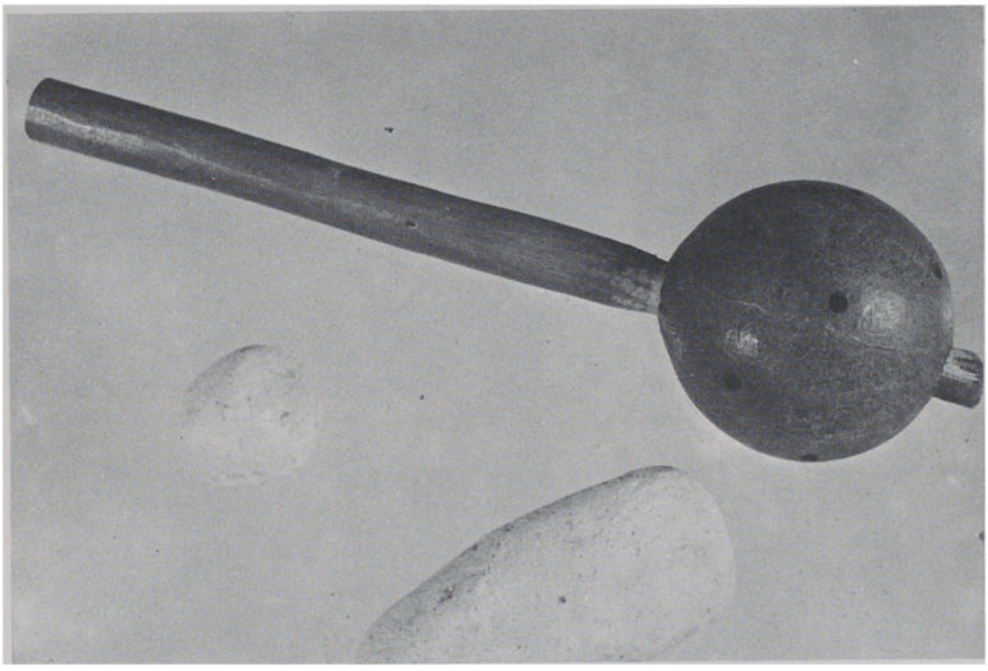


PHOTO 31. *Ngombo ya lusango* (Musée de Dundo).

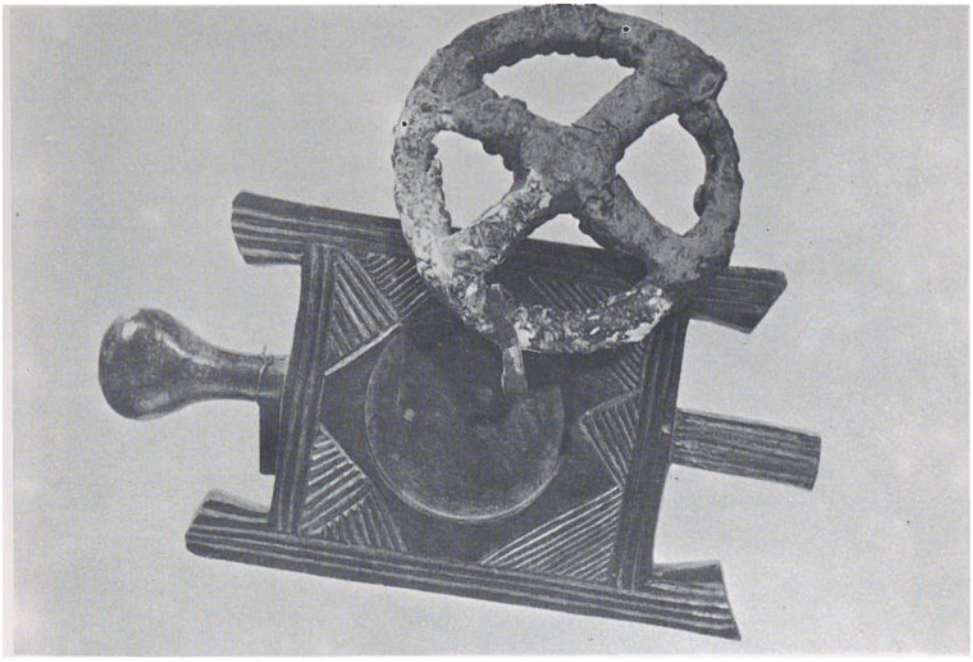


PHOTO 32. *Ngombo ya maliya* (Musée de Dundo).

PHOTO 33. *Ngombo ya maliya* (Attirail du devin João Manuel).

PHOTO 34. *Ngombo ya kapyekete*, RG. 5920.119, haut: 252 mm (Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 35. *Ngombo ya kapyekete*, RG. 35127, haut 215 mm. (Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 36. *Ngombo ya kapyekete*, RG. 35128, haut 242 mm. (Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 37. *Munenge*, pieu de l'arbre *mukhumbi* pour l'initiation du devin (Musée de Dundo).

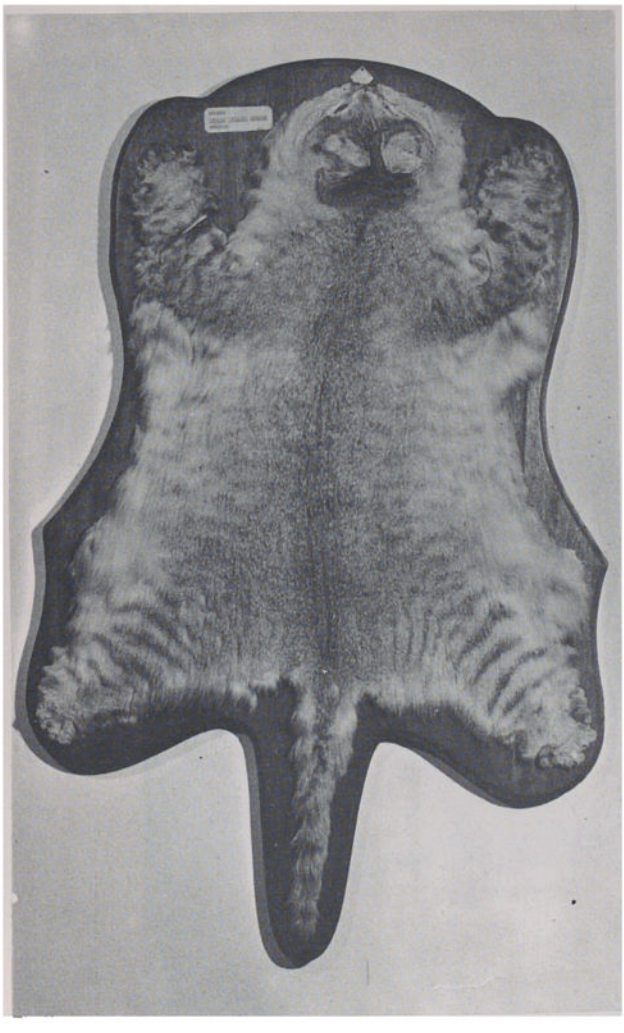


PHOTO 38. *Shimba*, la genette (Musée de Dundo).

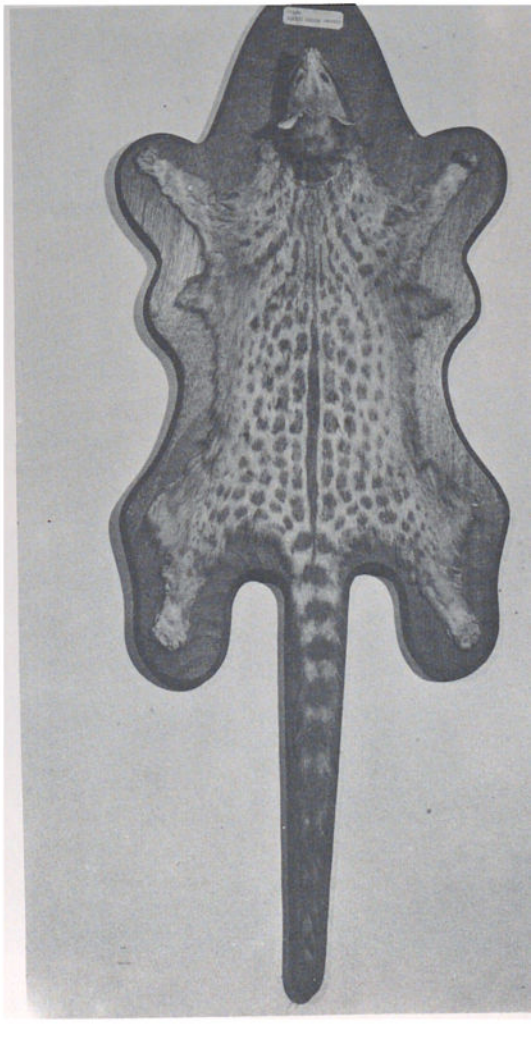


PHOTO 39. *Muswe*, le chat sauvage (Musée de Dundo).

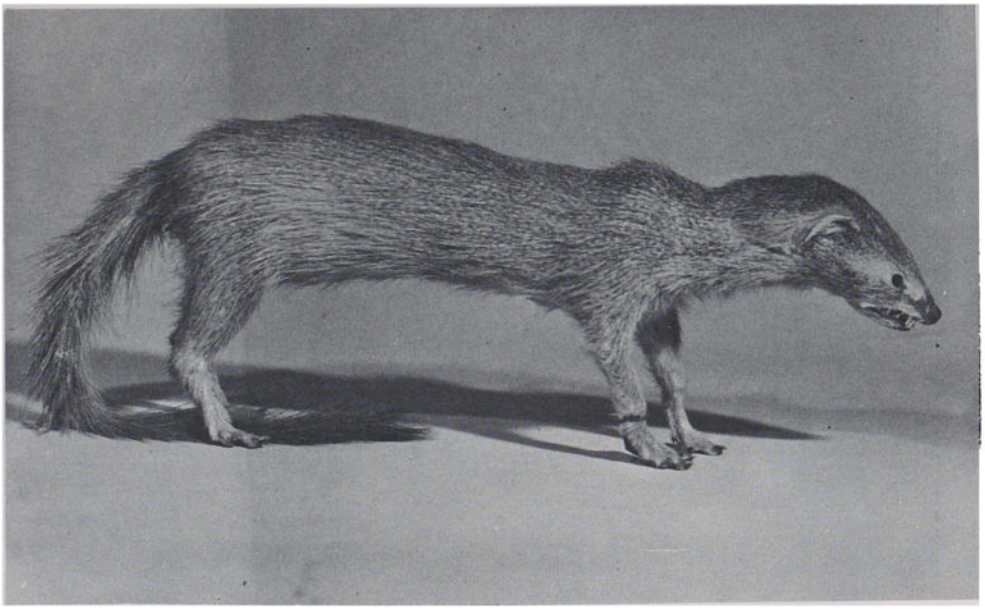


PHOTO 40. *Kangamba*, la belette (Musée de Dundo).

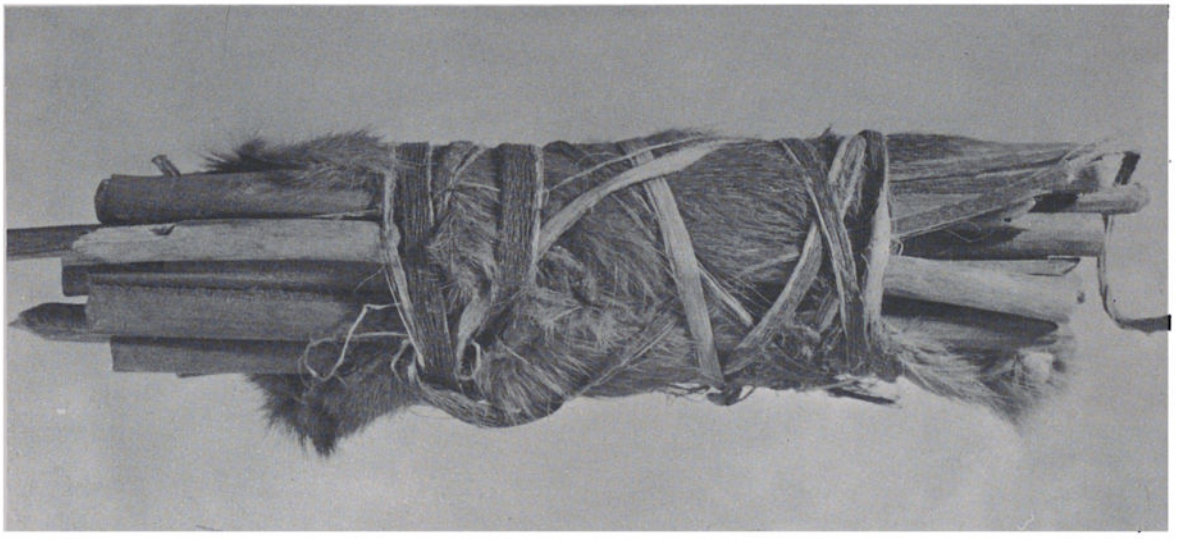


PHOTO 41. Sac de flèches-témoin (Musée de Dundo).

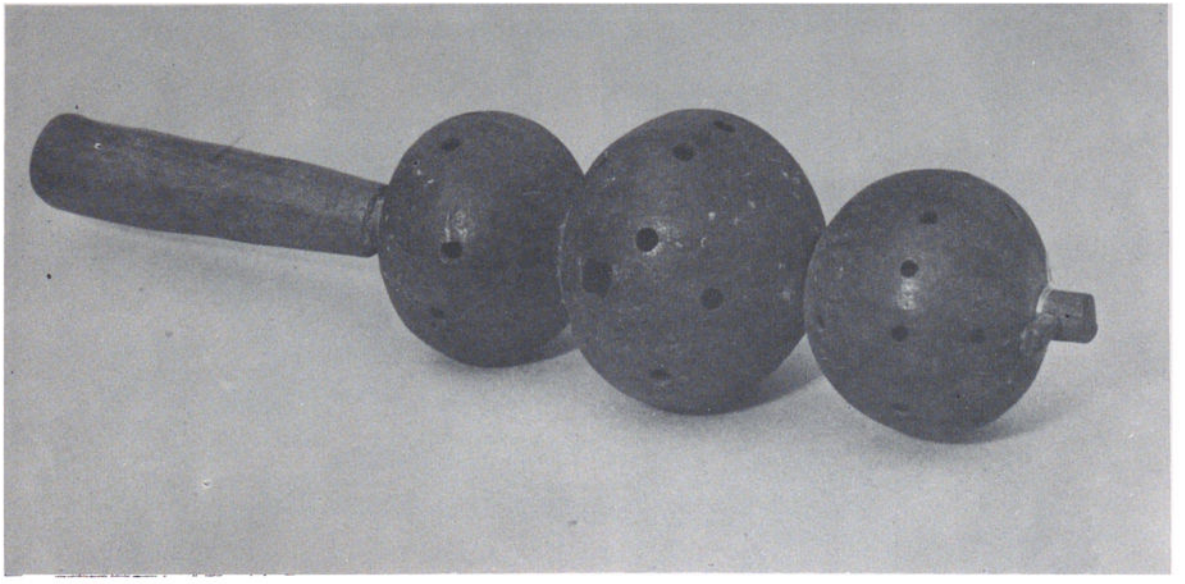


PHOTO 42. *Lusango*, hochet (Coll. M. Neves).

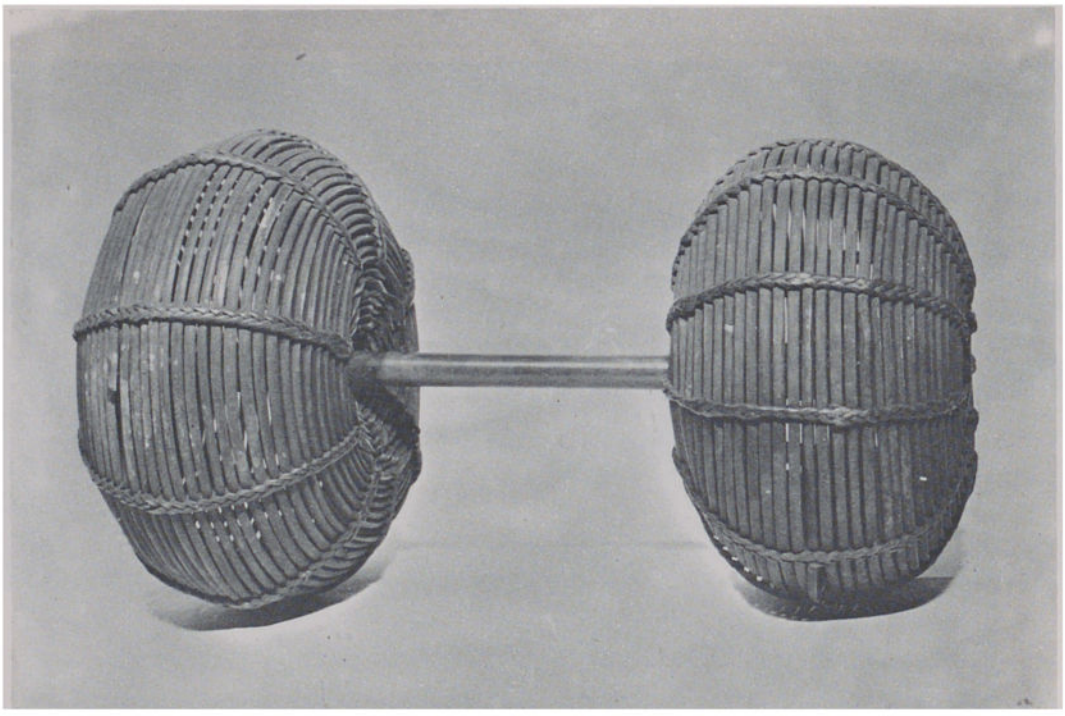


PHOTO 43. *Musambo* (Musée de Dundo).

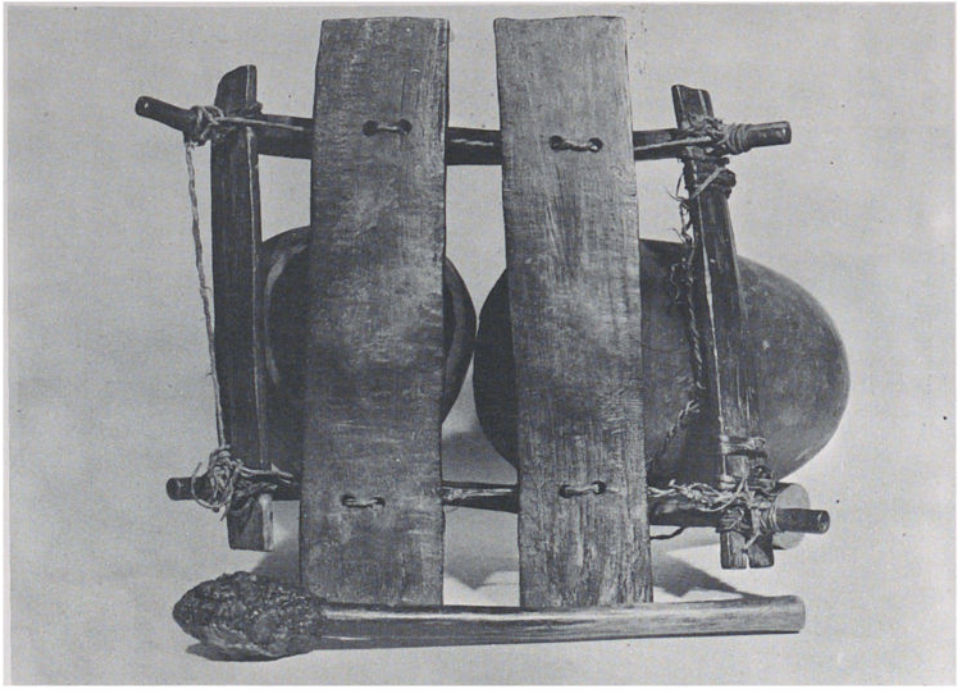


PHOTO 44. *Luphembe*: xilophone (Musée de Dundo).

PHOTO 45. *Ngonge* (Musée de Dundo).

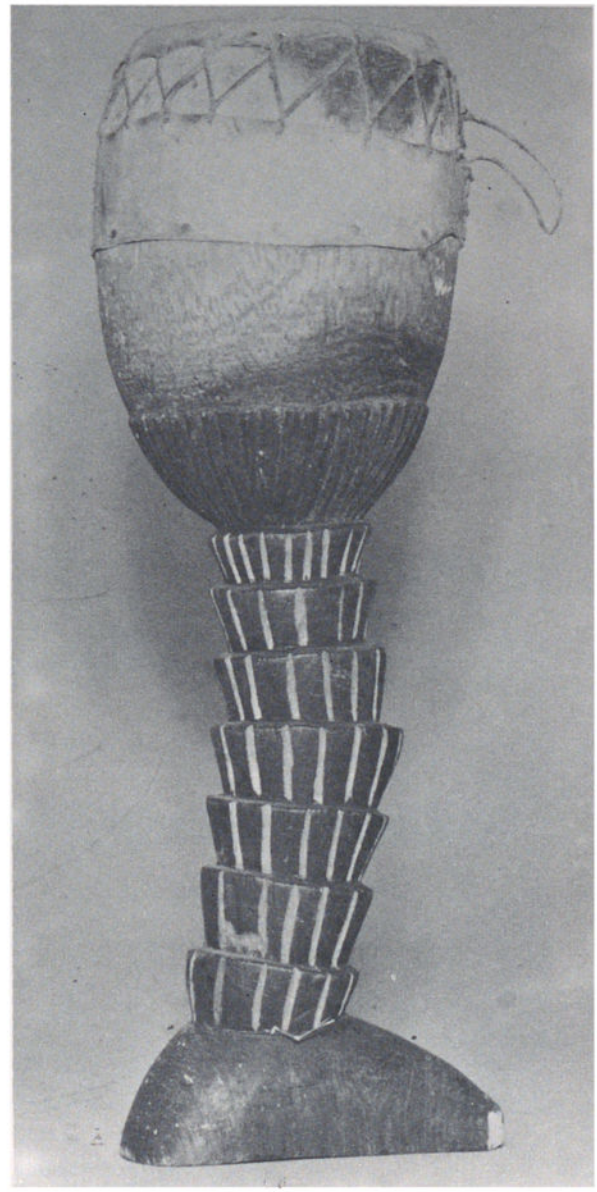


PHOTO 46. Petit tambour anthropomorphe, haut: 285 mm (Coll. M. Neves).

PHOTO 47. *Nsala*, A. 280 (Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 48. Le sifflet (Musée et Laboratoire d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 49. *Msese*, le chasse-mouches (Musée et Laboratoire d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 50. Sakungu, après une séance (Mukuloji, 1974).

PHOTO 51. Riasendala au travail avec le *ngombo* (Satambwe, 1975).

PHOTO 52. Riasendala remet à sont client le *kaphele* définitif (dernier point de divination) (Satambwe, 1975).

PHOTO 53. Rikenga (client) attend que Hamumona commence la séance (Dundo, 1974).

PHOTO 54. Hamumona prend le panier pour initier la séance (Dundo, 1974).

PHOTO 55. Hamumona au travail (Dundo, 1974).

PHOTO 56. Mwafima accepte l'invitation de Hamumona pour continuer la séance (Dundo, 1974)

PHOTO 57. Mwafima analyse les *tuphele* avant une secousse (Dundo, 1974).

PHOTO 58. Mwafima prend le symbole venu en avant (point de divination) (Dundo, 1974).

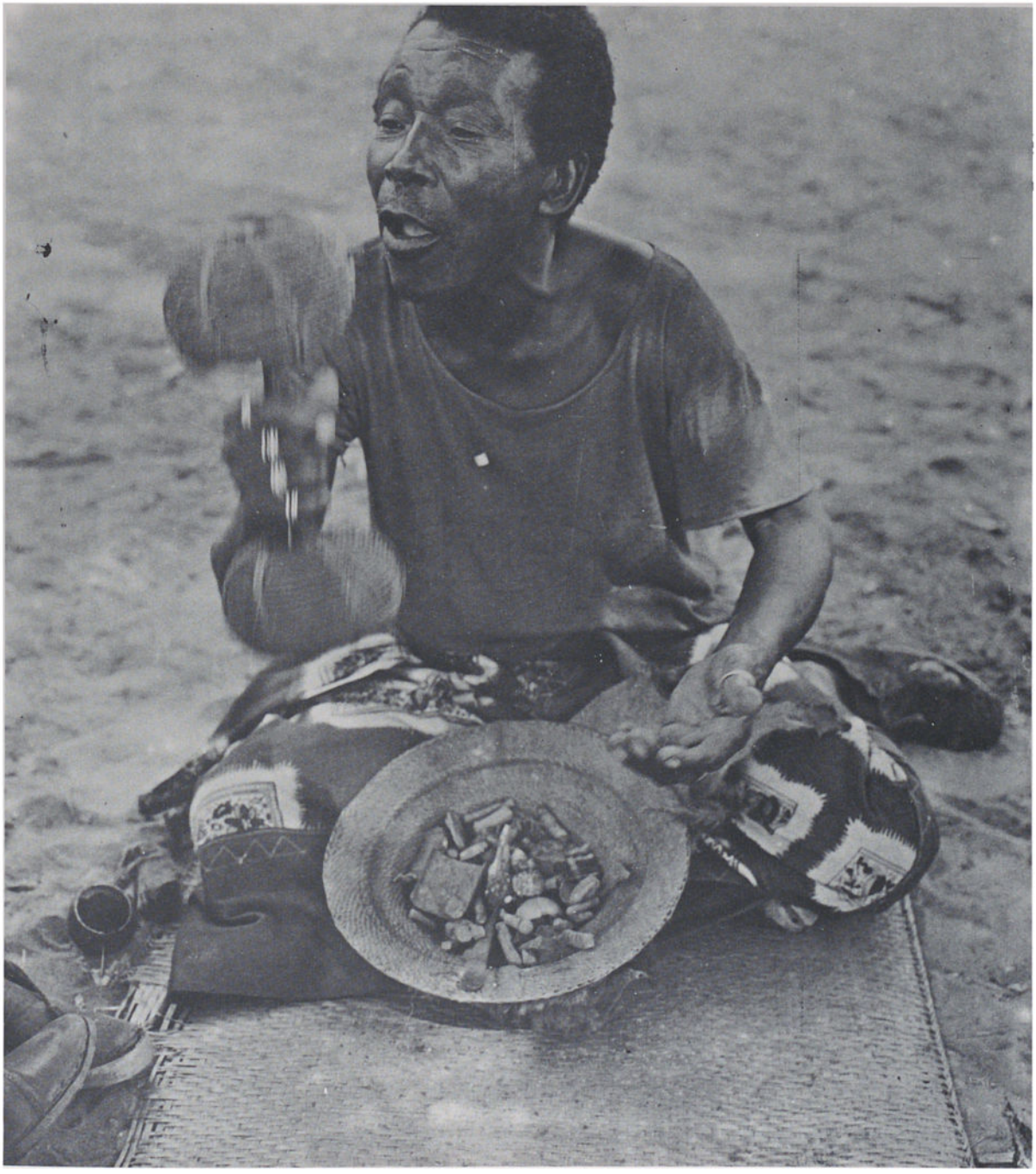


PHOTO 59. Le double hochet anime la cantilène introductoire à la séance (Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

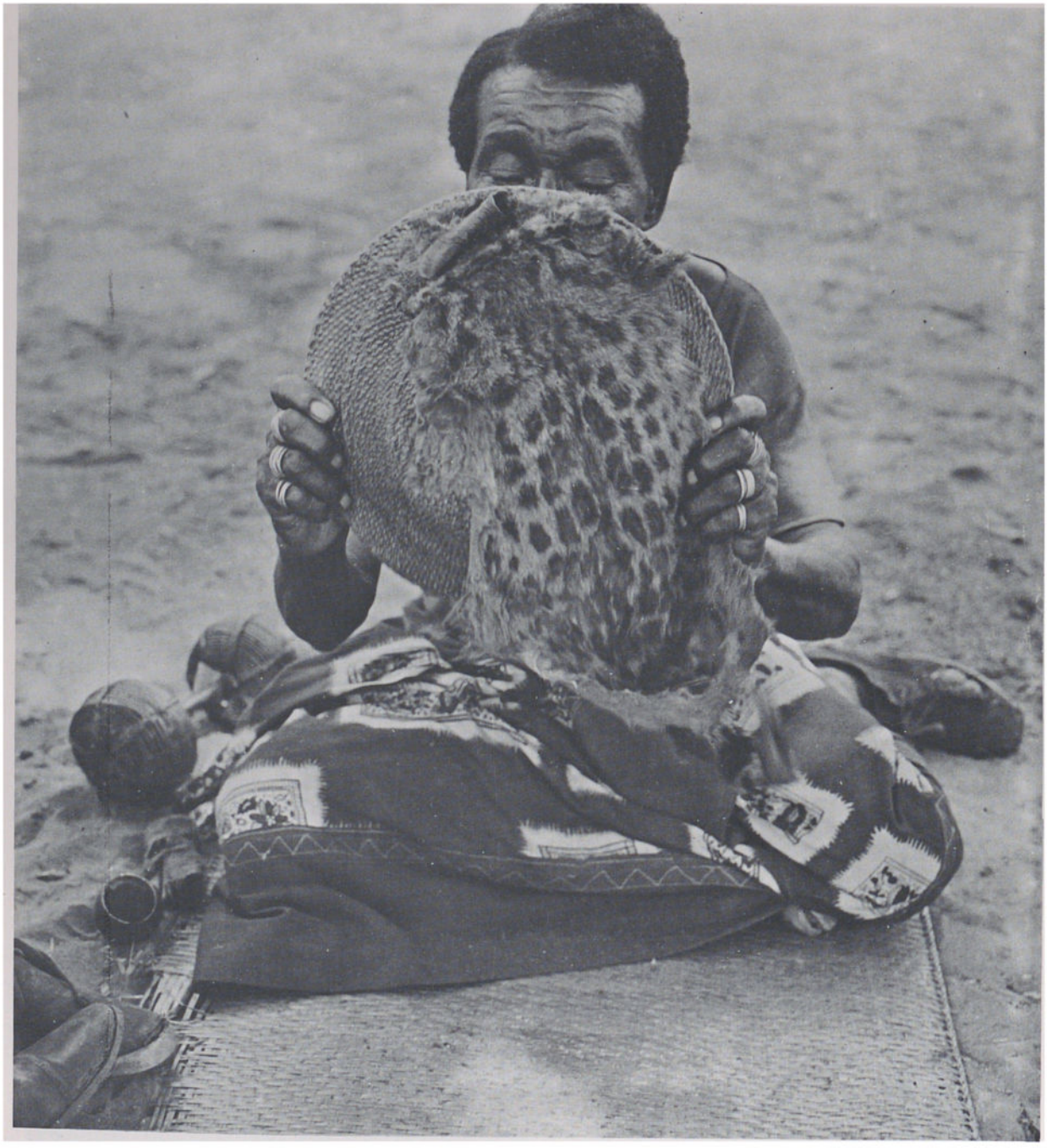


PHOTO 60. Une secousse du panier: en évidence la peau de *muswe*
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 61. Le devin observe ses *tuphele* après une secousse (Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

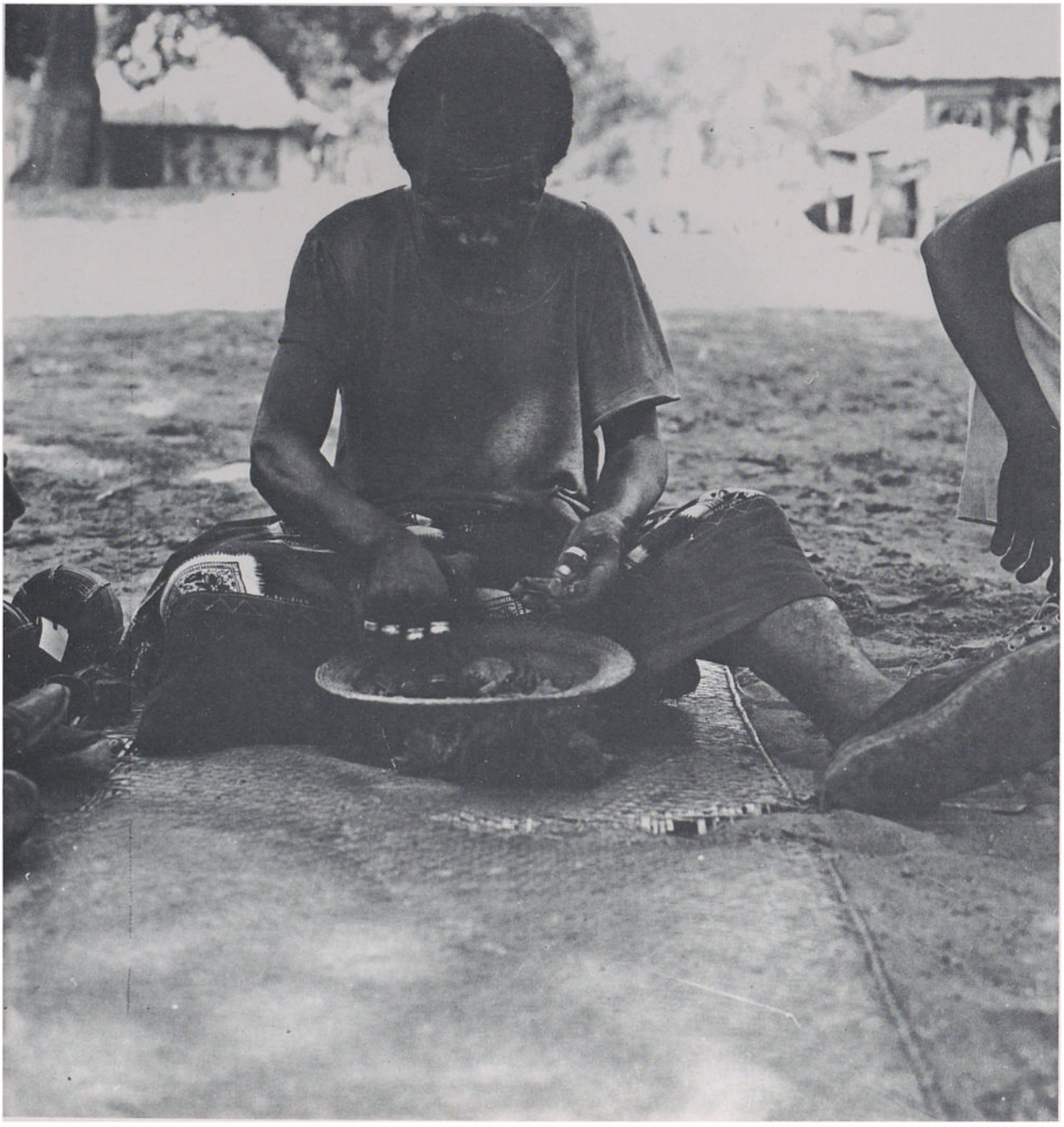


PHOTO 62. Le devin met en ordre le trio familier avant une nouvelle secousse (Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 63. Les *tuphele* en mouvement
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 64. Le devin interpelle les circonstants à accompagner ses acclamations (Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

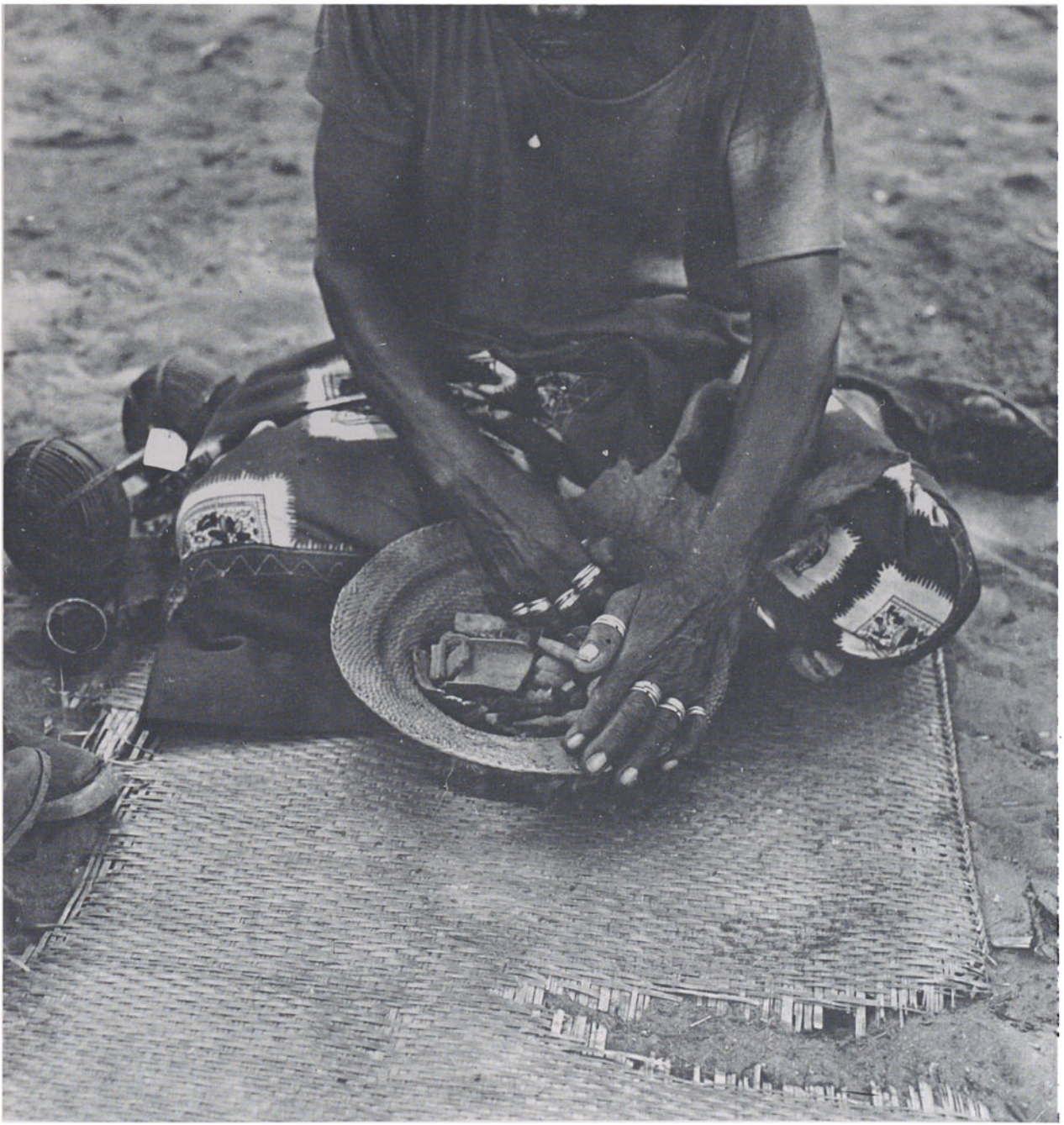


PHOTO 65. Le devin cache en dessous les autres le *kaphele* qui s'était présenté en avant (Musée de Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 66. Avant une nouvelle secousse le devin interroge le client
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 67. Le regard scrutateur du devin collabore avec les *tuphele* (Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 68. Contenu d'un panier divinatoire (Musée de Dundo).

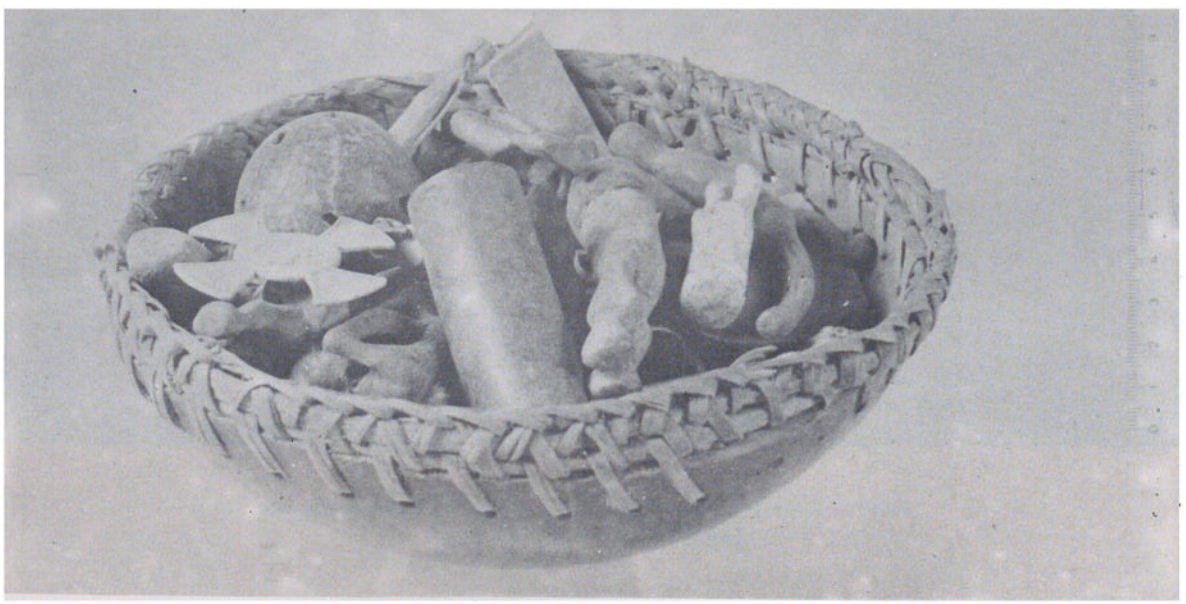


PHOTO 69. Un panier divinatoire (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 70. Contenu du panier antérieur (80 pièces) (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 71. Panier divinatoire. III C 7371; ⌀225 mm, 210 pièces, Cokwe (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

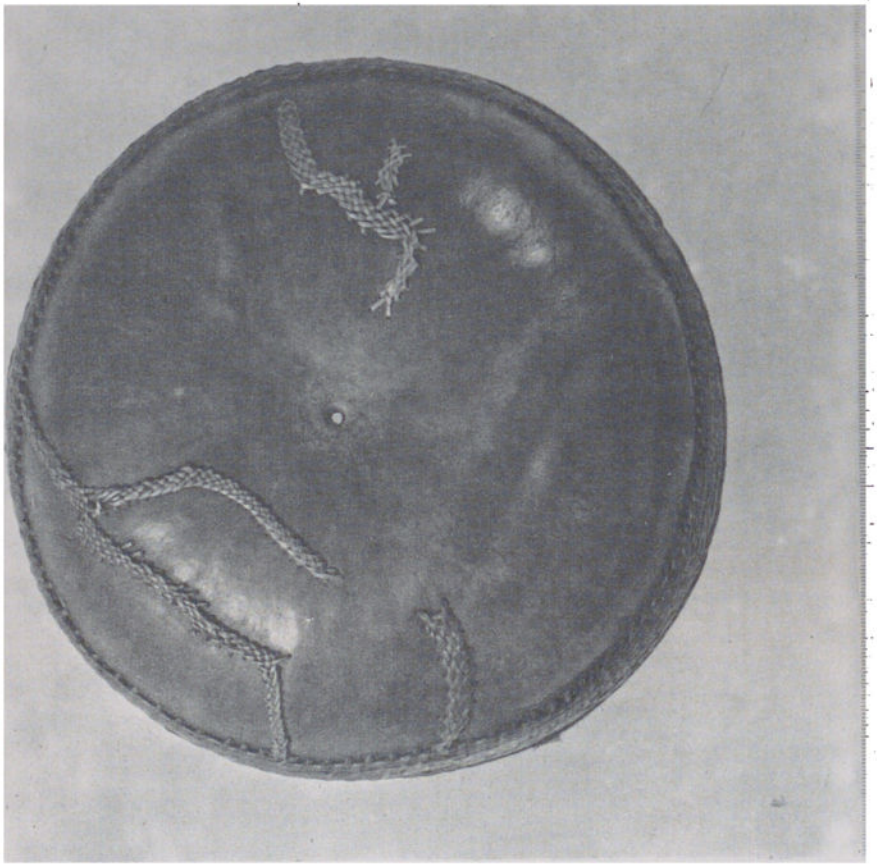


PHOTO 72. Détail du fond (en calebasse) du panier antérieur (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

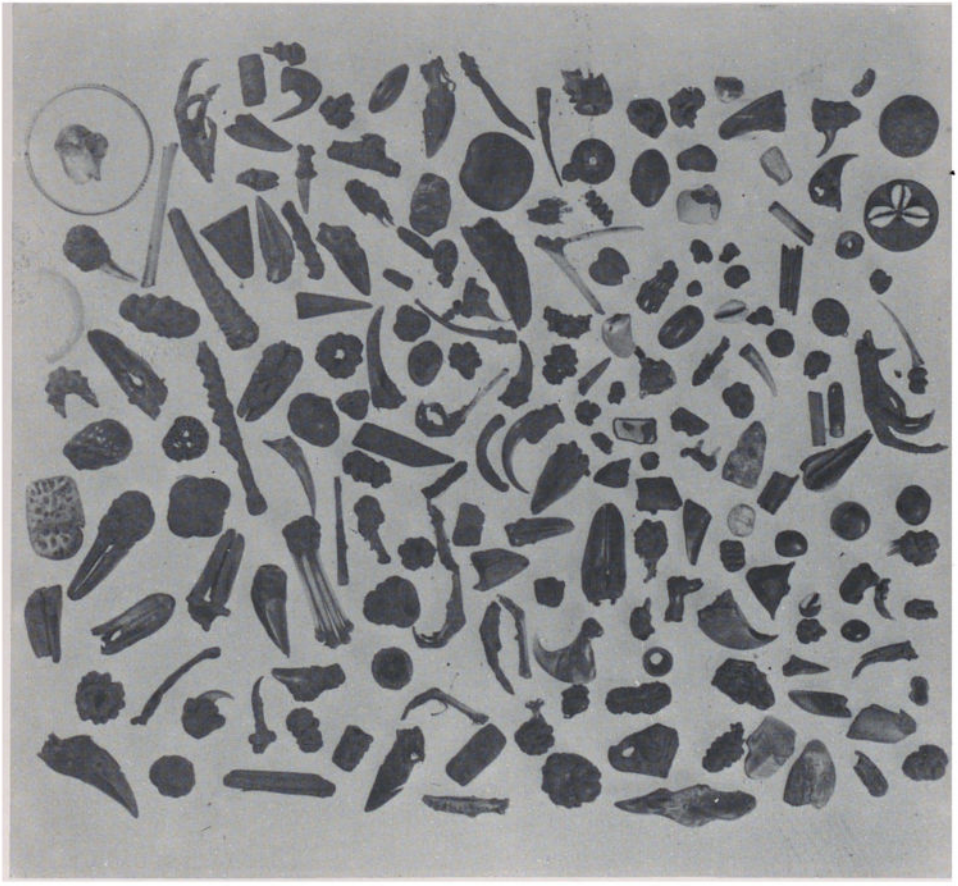


PHOTO 73. Contenu du même panier (210 pièces)
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 74. Panier divinatoire. III C 6279; ⌀ 180 mm, 30 pièces, Ngangela (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

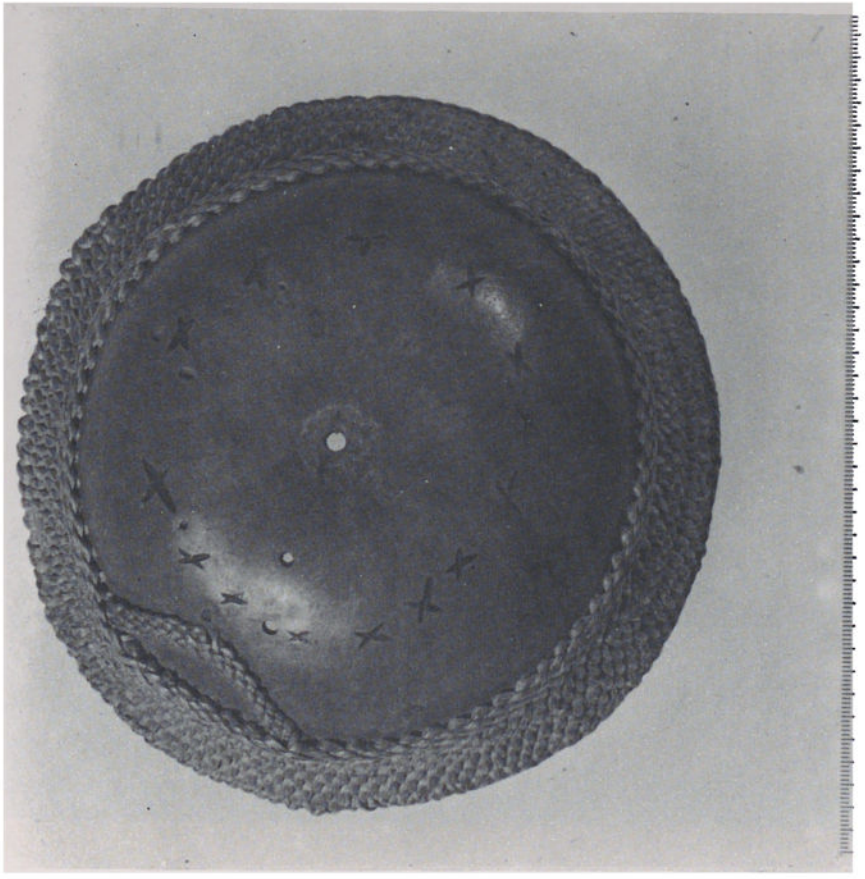


PHOTO 75. Détail du fond (en calebasse) du panier antérieur (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 76. Contenu du même panier
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

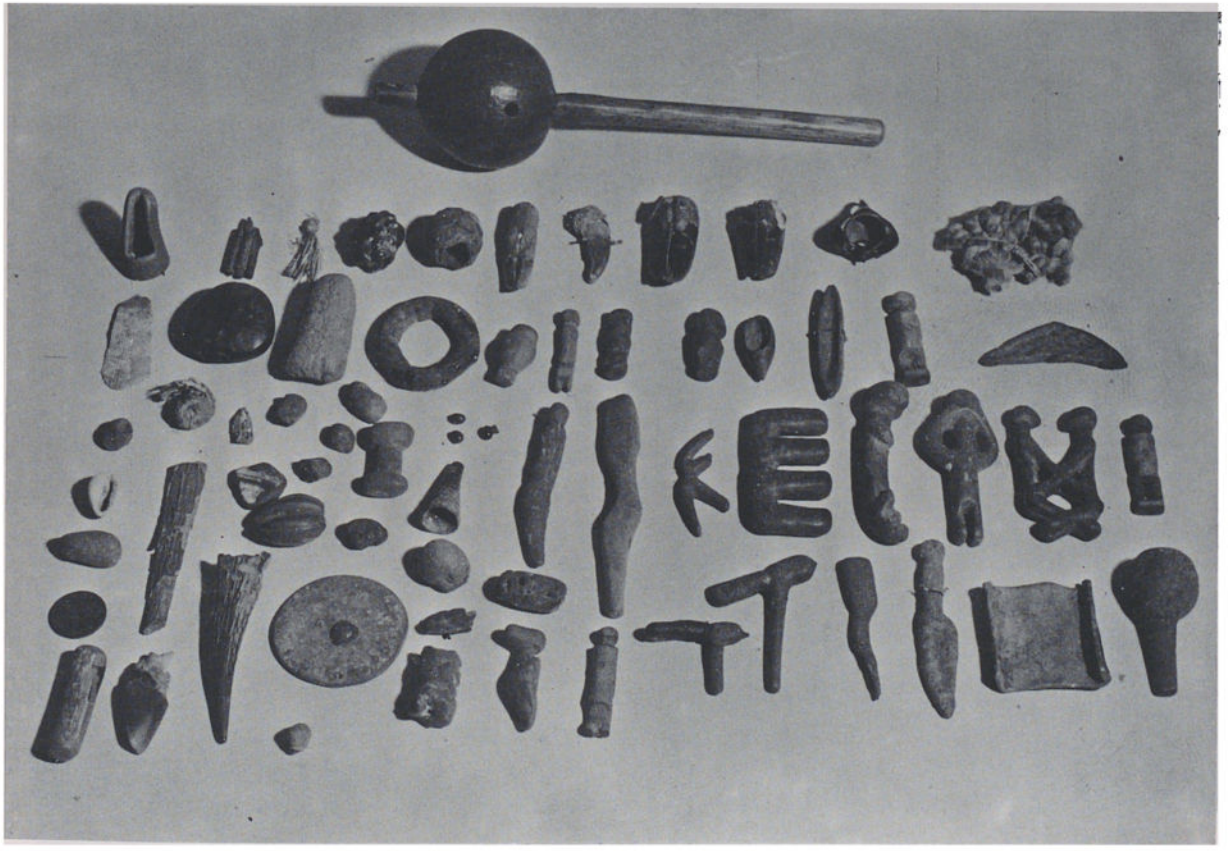


PHOTO 77. Contenu d'un panier divinatoire
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 78. Contenu d'un panier divinatoire: A. 1186
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 79. Contenu d'un panier divinatoire: A. 1187
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 80. Figurines anthropomorphes
a — RG. 35807, 24/6, haut: 68 mm, Lwena, Shaba
b — RG. 35807, 24/5, haut: 58 mm, Lwena, Shaba
c — RG. 35807, 24/8, haut: 62 mm, Lwena, Shaba
d — RG. 36400, 4/13, haut: 55 mm, Bena-Mai
e — RG. 36400, 8/13, haut: 44 mm, Bena-Mai
f — RG. 36400, 9/13, haut: 35 mm, Bena-mai
g — RG. 37119, 122/100, haut: 19 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

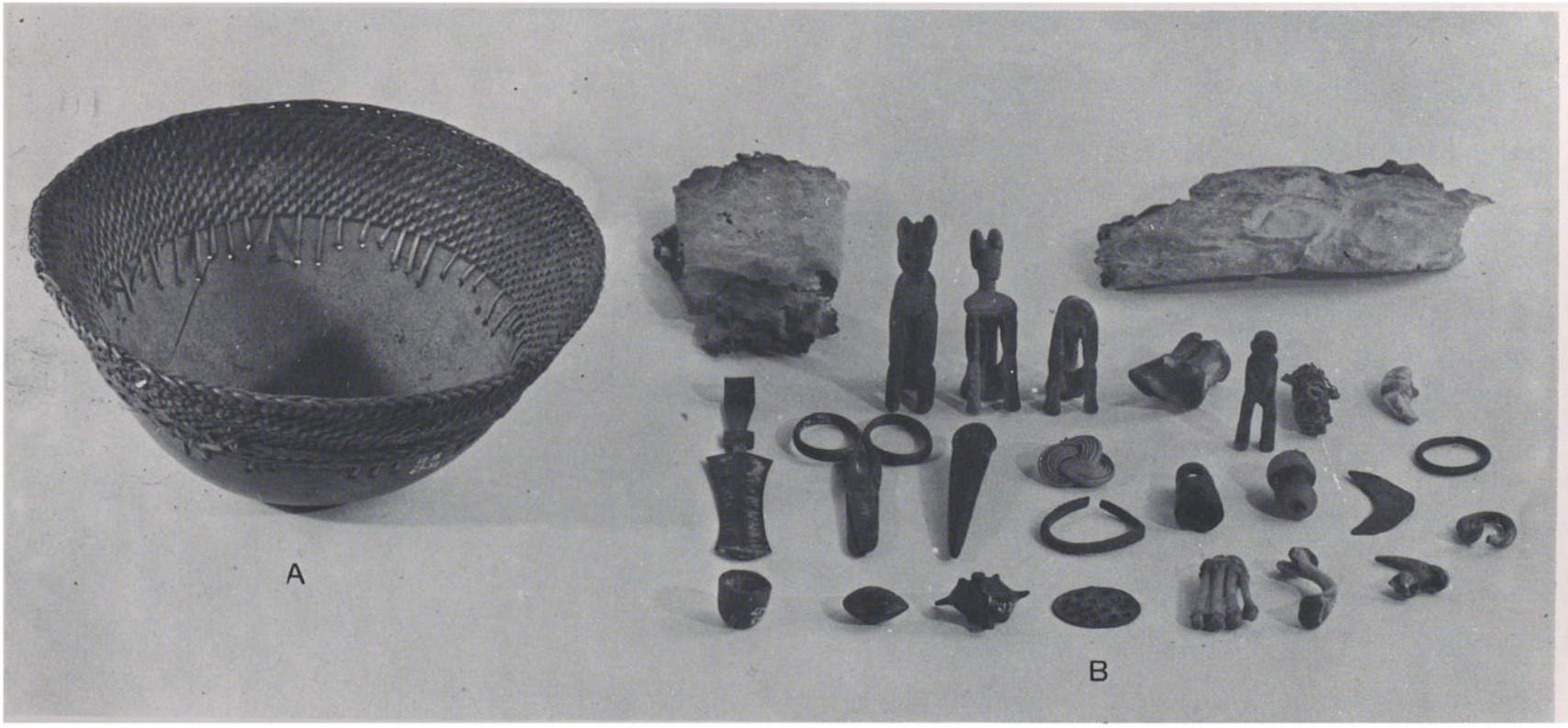


PHOTO 81. A — Panier divinatoire (fond en calebasse)
B — Contenu du même panier
(Musée de l'Homme: M.H. 12.15.67).

PHOTO 82. Contenu d'un panier divinatoire (Coll. M. Neves).

PHOTO 83. Groupe de *tuphele* divers (Coll. Sousberghe).

PHOTO 84. Groupe de *tuphele* divers (Coll. Sousberghe).

PHOTO 85. Contenu de plusieurs paniers ensemble
(Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

PHOTO 86. Un panier et son contenu (Coll. M. Simpson).

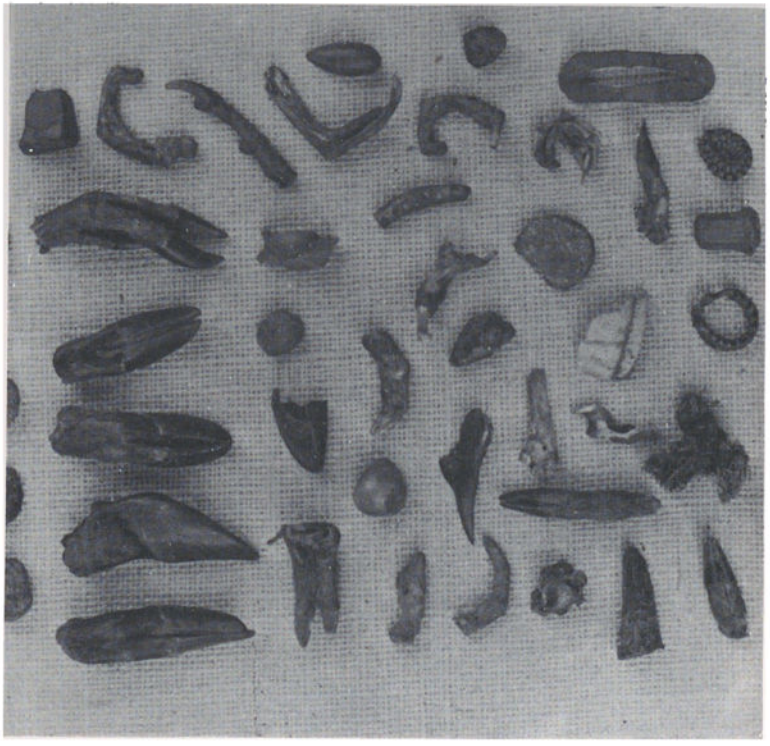


PHOTO 87. Contenu partiel du panier antérieur (Coll. M. Simpson).

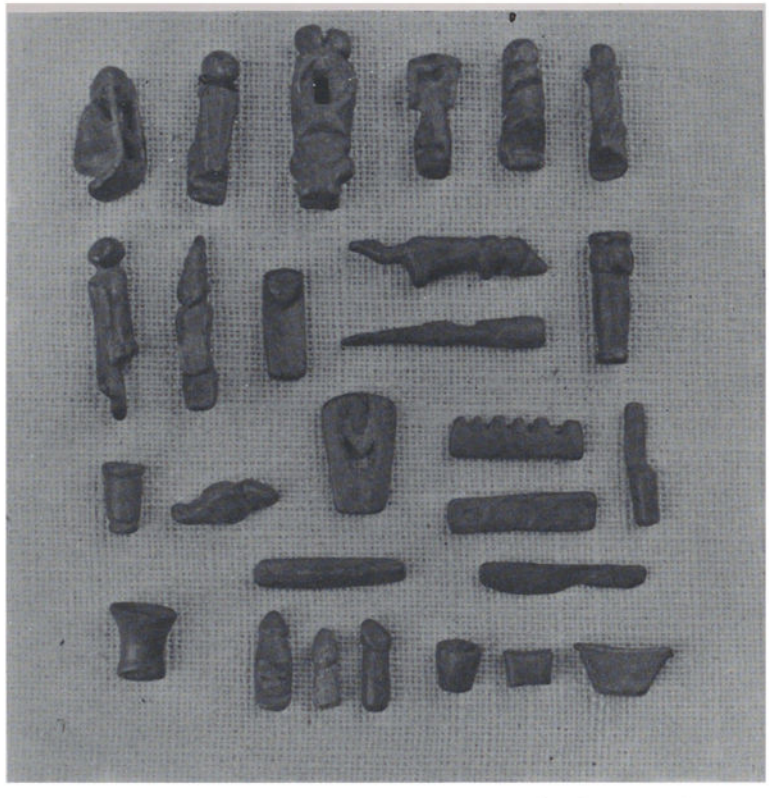


PHOTO 88. Un autre aspect du contenu du même panier (Coll. M. Simpson).

PHOTO 89. Un troisième groupe d'objets relatifs au même panier (Coll. M. Simpson).

PHOTO 90. Panier divinatoire provenant du Zaïre (Coll. P. T.).

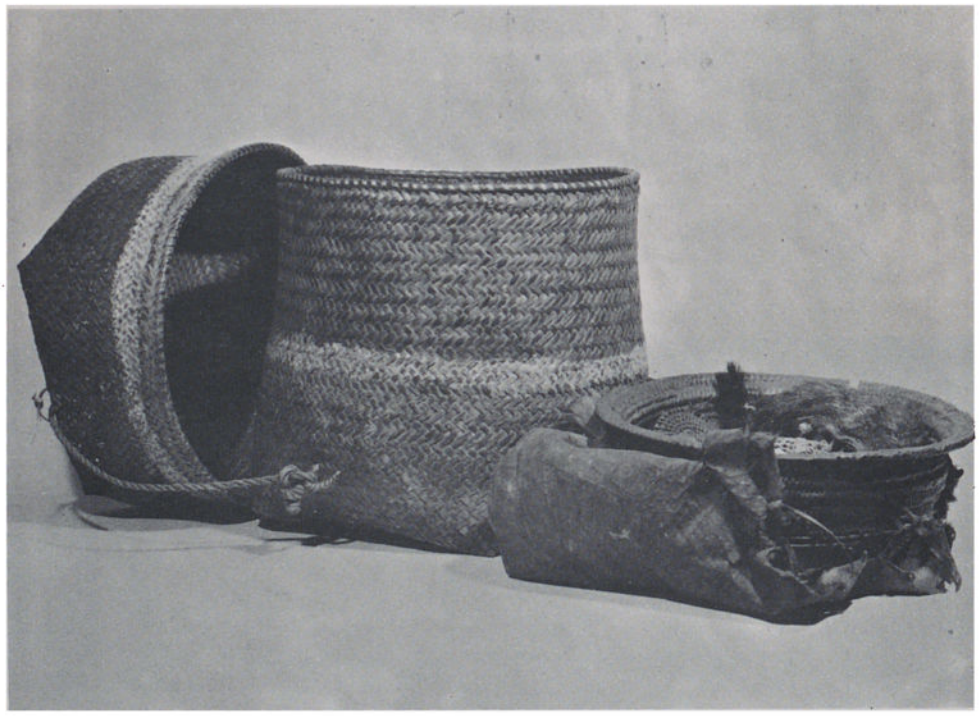


PHOTO 91. *Ngombo* et panier cylindrique *cikulimba* (Musée de Dundo).

PHOTO 92. Le panier *kasanda* avec les *tuphele* (*ngombo* de Sakungu).

PHOTO 93. *Kasanda*, le panier divinatoire: A. 1186
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra)

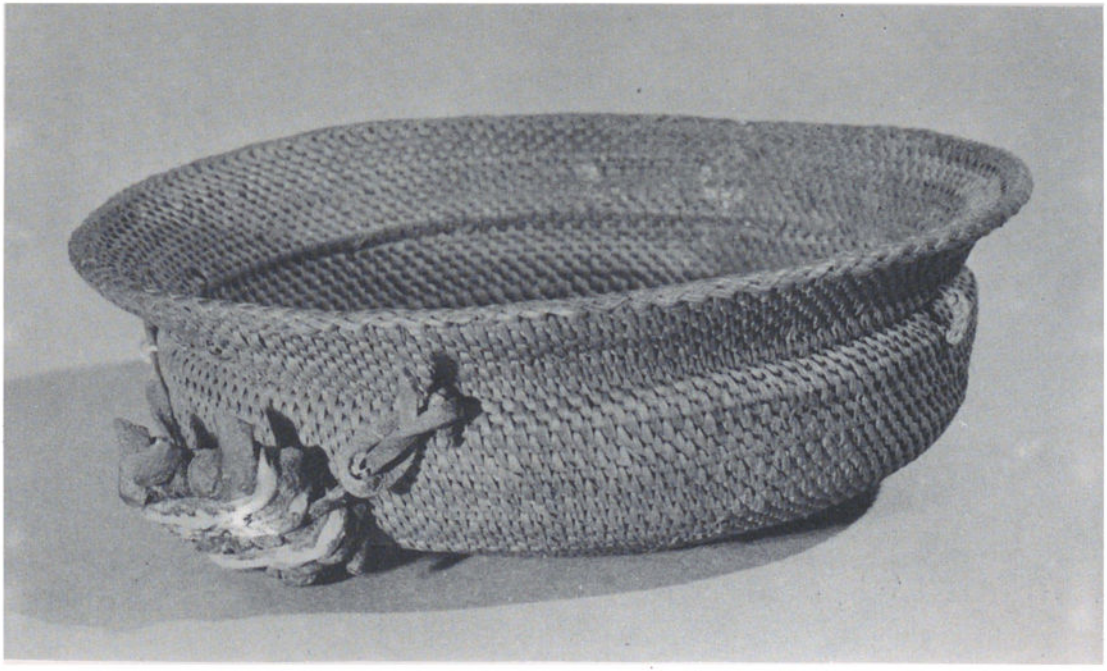


PHOTO 94. *Kasanda*, le panier divinatoire: A. 1187
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 95. *Kasanda*, le panier divinatoire (Coll. M. Neves).

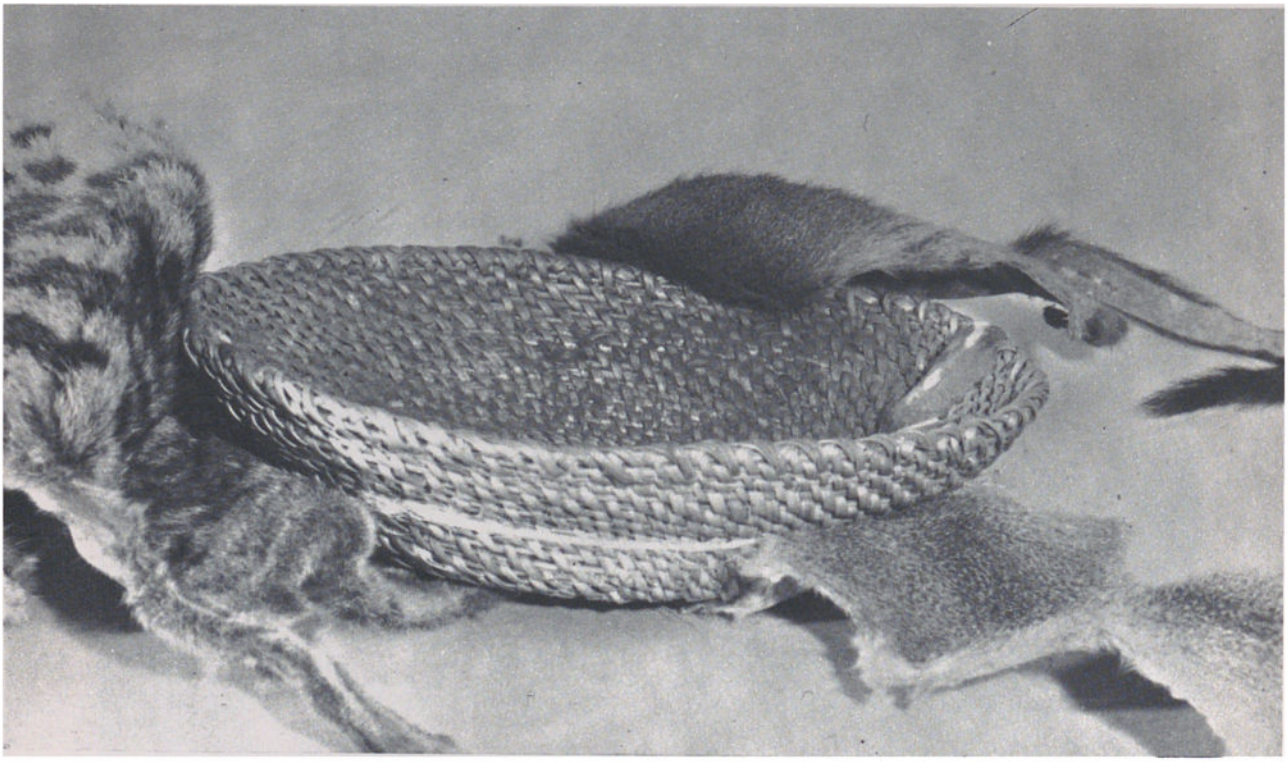


PHOTO 96. *Kasanda*, le panier divinatoire (Coll. M. Neves).

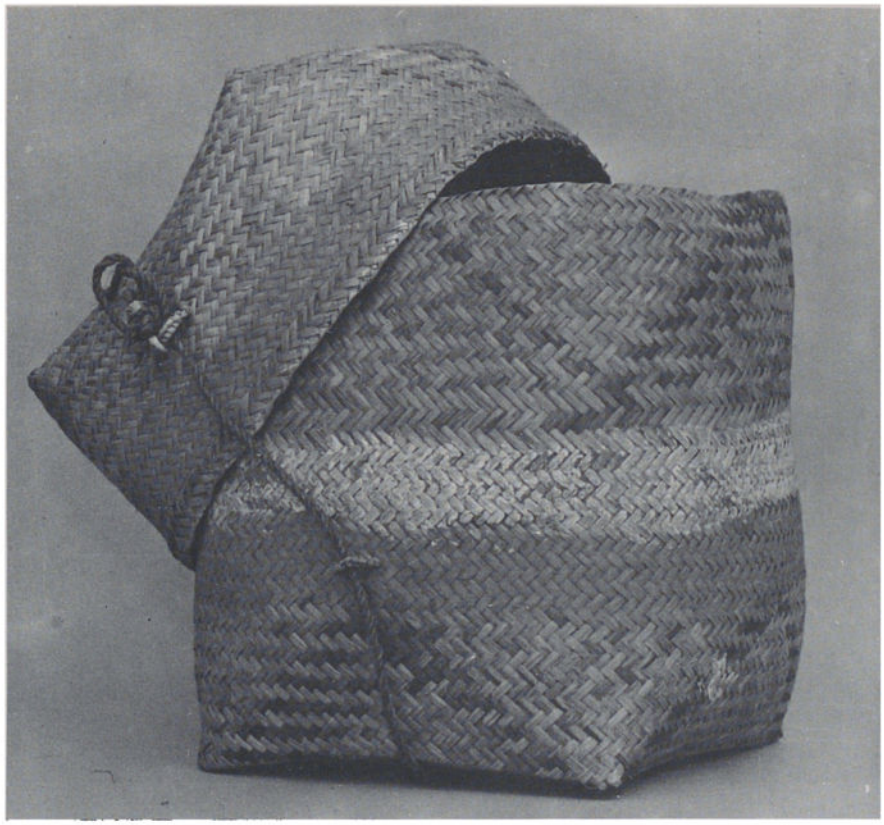


PHOTO 97. *Cikulimba*, le panier de protection (Coll. M. Neves).

PHOTO 98. *Cikulimba*, le panier de protection (Coll. M. Neves).

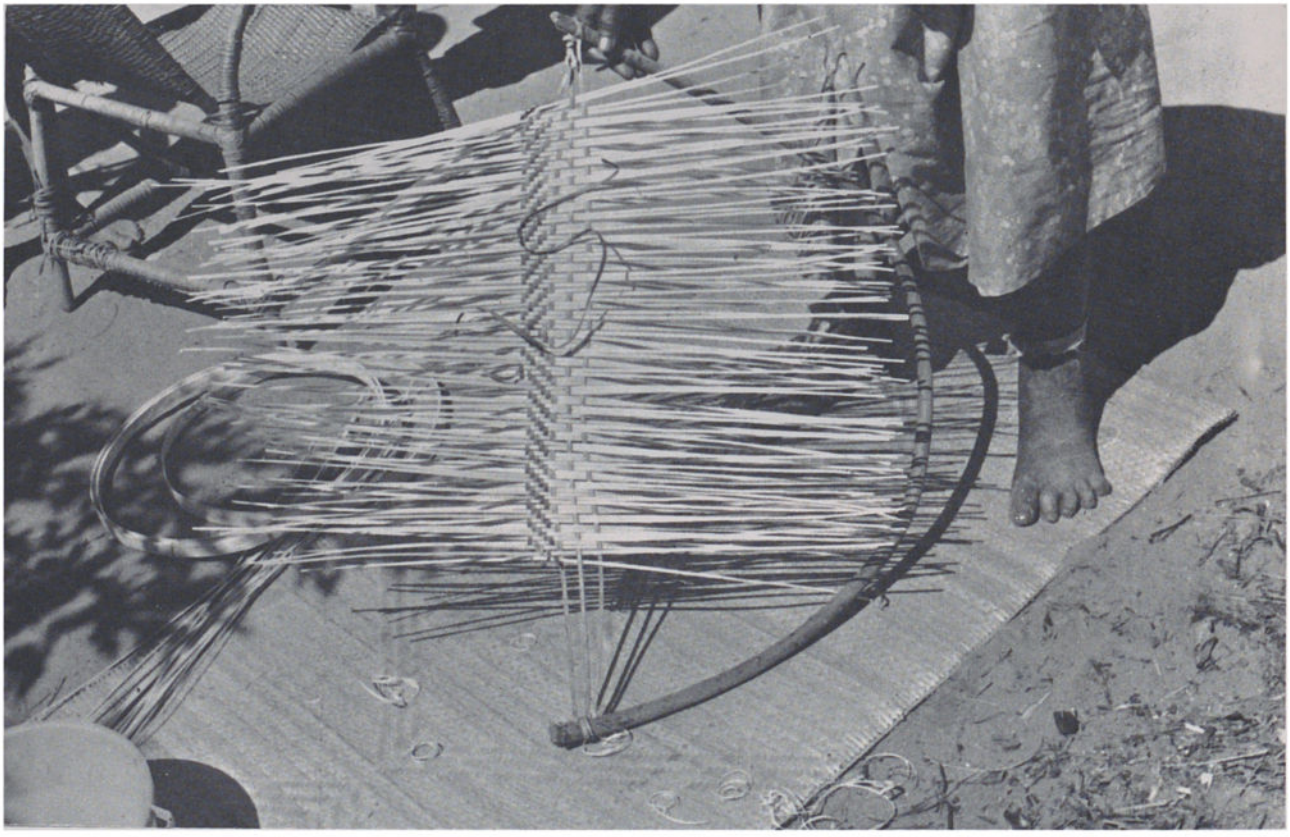


PHOTO 99. Travail en vannerie sans armature (une armature provisoire est nécessaire pour initier le travail) (Kambakashala, 1975).

PHOTO 100. Détail du panier *kasanda* (vannerie avec armature).

PHOTO 101. Détail du panier *cikulimba* (vannerie sans armature).

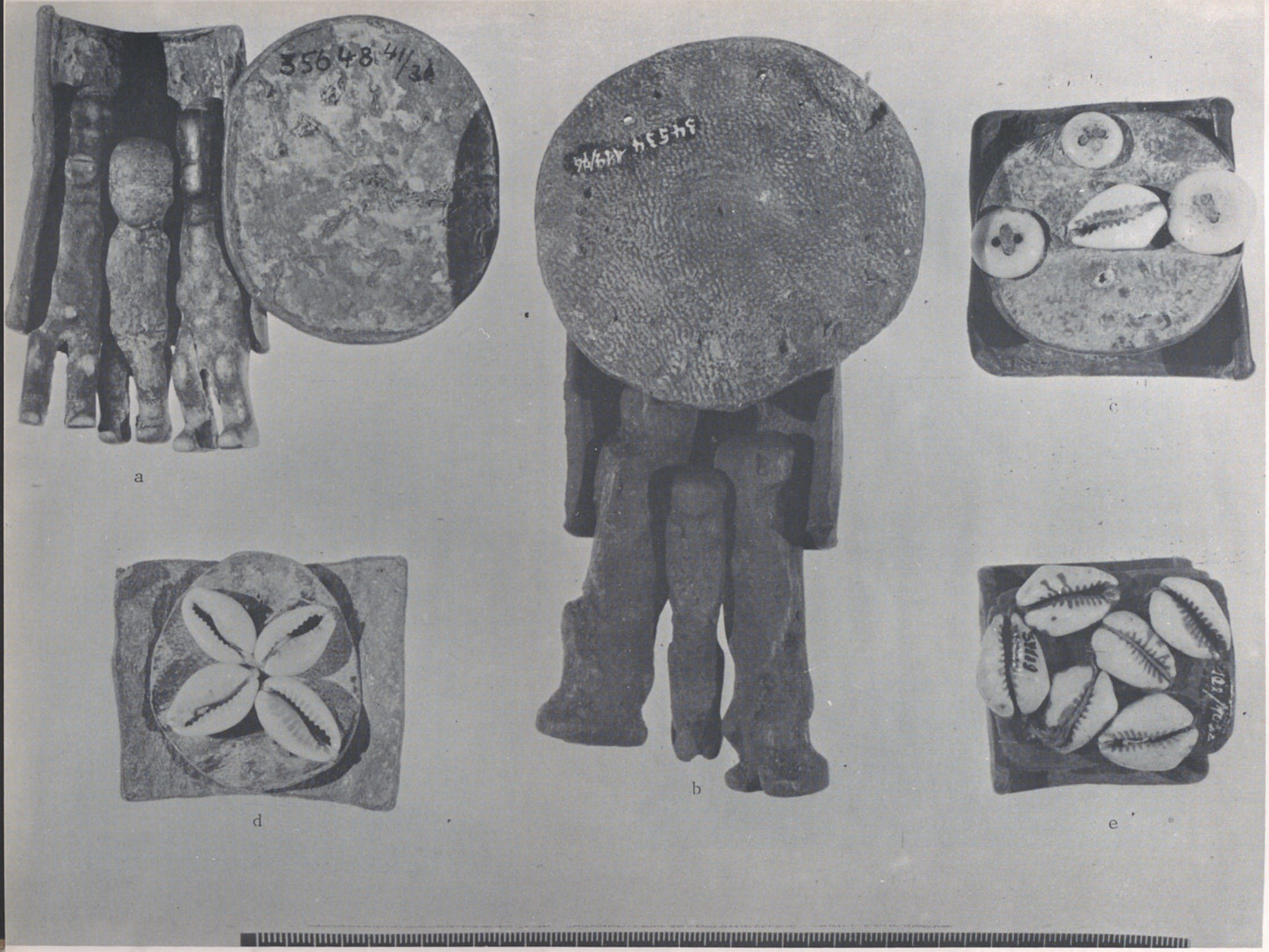

35648 41/34
a
b
c
d
e

PHOTO 102. *Tuphele twa mu ngombo*, le trio familier.

a — RG. 35648, 41/35, 59×47 mm; 41/6, 63 mm; 41/7, 56 mm;
41/5, 69 mm; 41/36, ϕ 60 mm. Ndembu-Lunda, Shaba;
b — RG. 34534, 119-76, ϕ 71 mm, Lunda;
RG. 36398, 1/4, 58 mm; 2/4, 57 mm; 3/4, 33 mm;
4/4, 68×48, mm, Bena-Mai;
c — RG. 35807, 24/23, 52×51 mm; 24/24, ϕ 49 mm, Lwena, Shaba
d — RG. 34534, 119/77, 53×46 mm, Lunda;
RG. 67. 63.1234, 70/56, ϕ 43 mm;
e — RG. 37119, 122/38, 42×40 mm;
RG. 37119, 122/103, 43×37 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

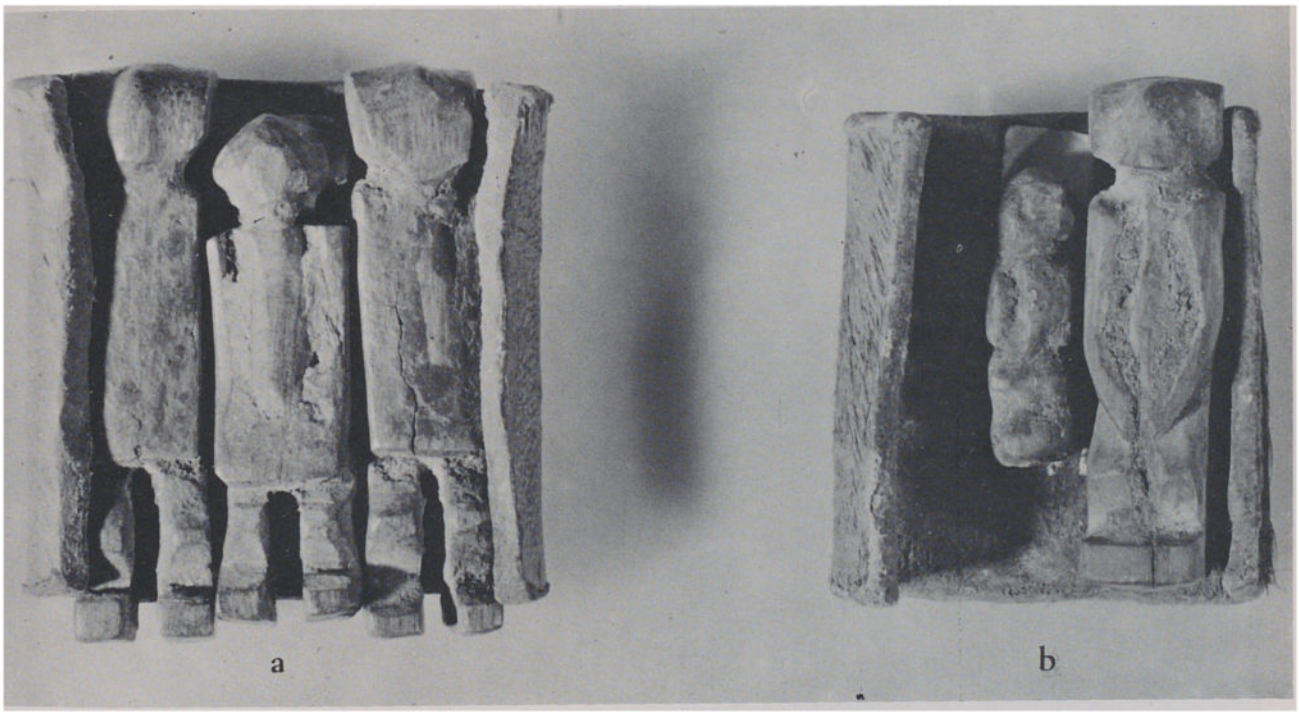


PHOTO 103. *Tuphele twa mu ngombo*, le trio familier
a — AB. 909 (1, 1, 1): 52 mm, 47 mm, 53 mm
b — AM. 137 (14, 16): 47 mm, 16 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

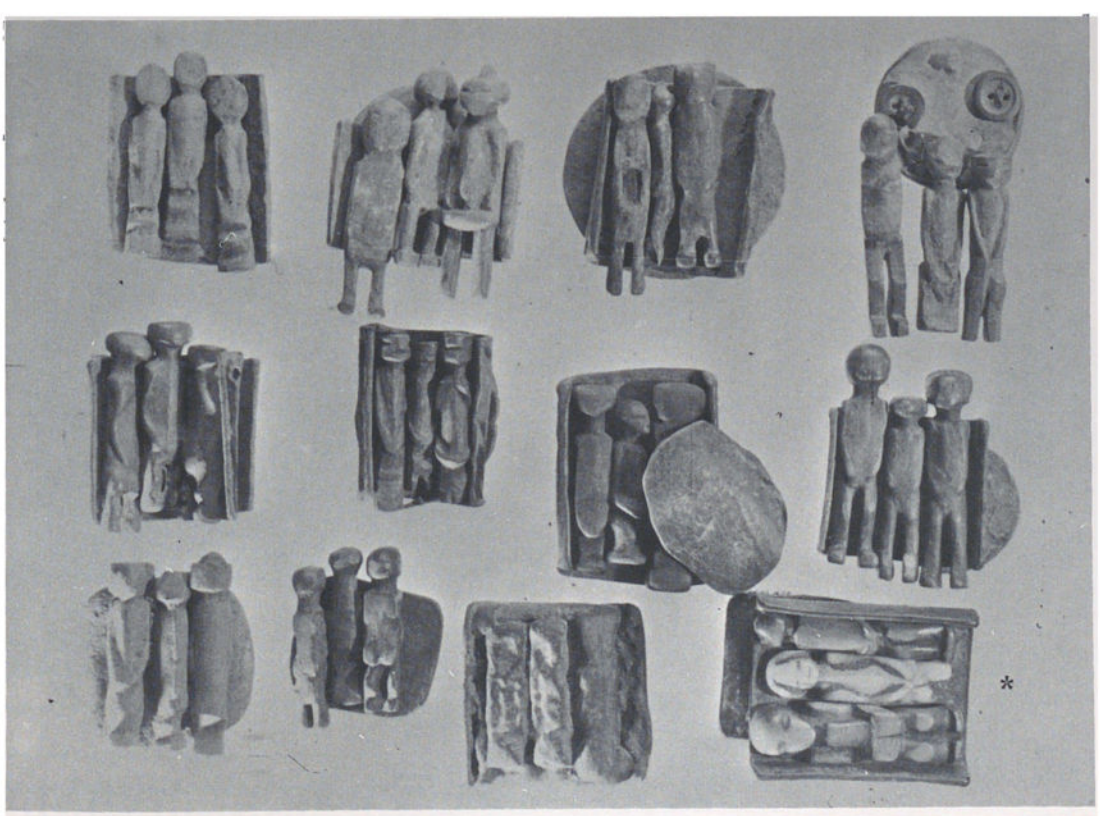


PHOTO 104. *Tuphele twa mu ngombo* (Musée de Dundo).
* *Tuphele* en ivoire.

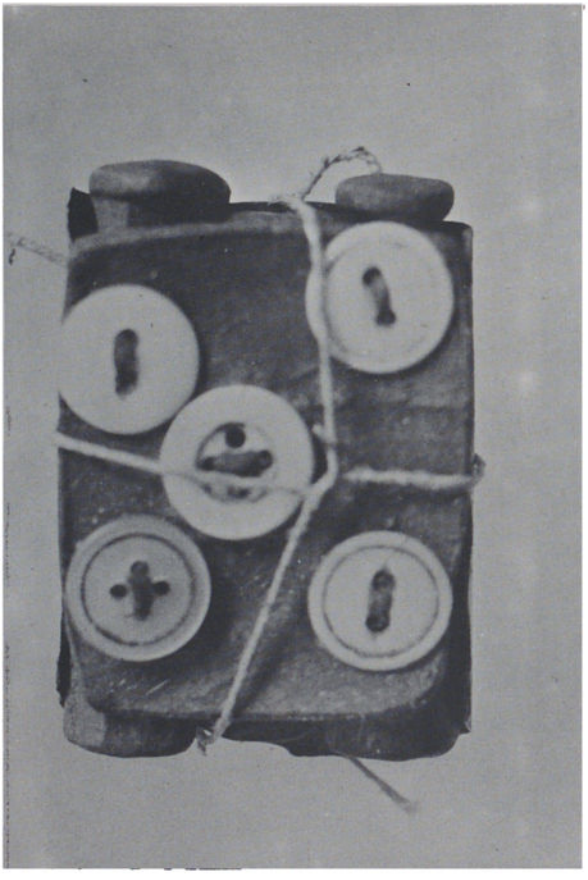


PHOTO 105. *Cifuko* avec boutons blancs: 90×40 mm (Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

PHOTO 106. *Tuphele* dans la *muhela* (Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

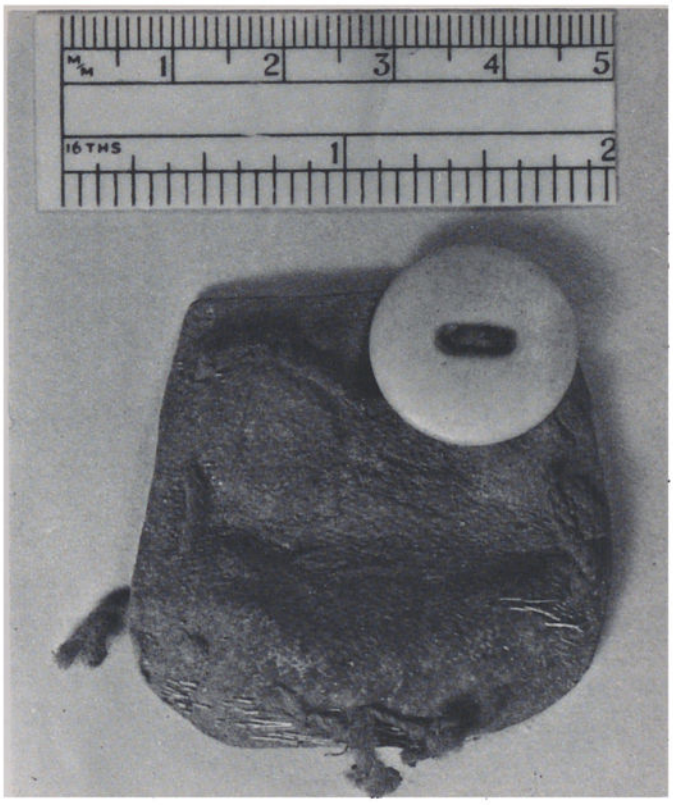


PHOTO 107. *Cifuko* avec un bouton blanc (Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

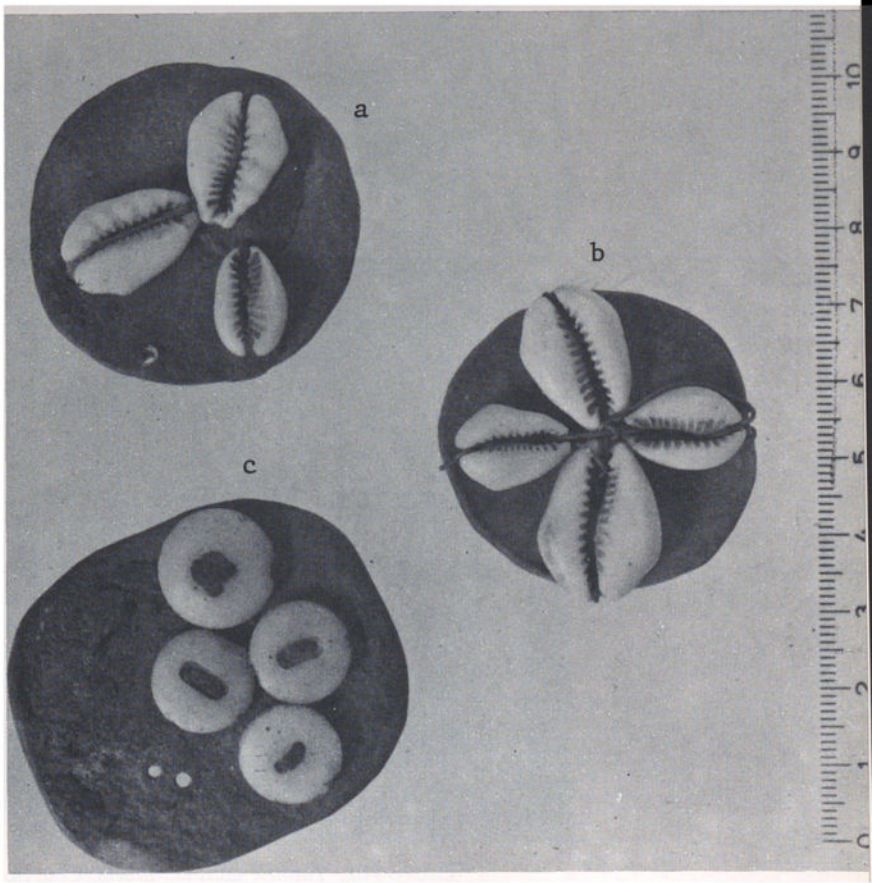


PHOTO 108. *Cifuko* (trois exemplaires différents)
a — III C 6710, 53 × 45 mm
b — III C 6711. ϕ 45 mm
c — s.n., ϕ 42 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 109. *Muhela* et *tuphele*
A. 1186: 24/21, 59×42 mm; 24/4, 38 mm
24/13, 37 mm; 24/11, 36 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 110. *Tuphele* dans la *muhela* (Coll. Sousberghe).

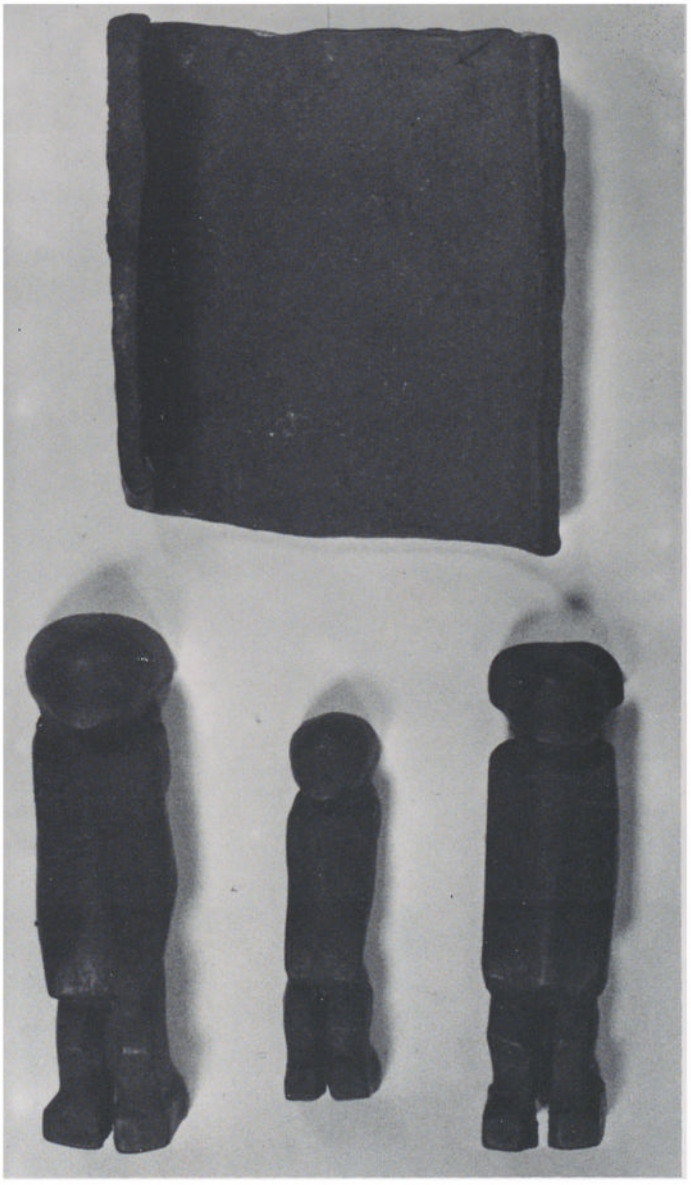


PHOTO 111. *Muhela* et *tuphele*
Muhela: 50 mm; figurines: 53 mm, 40 mm, 50 mm
(Coll. Sousberghe).

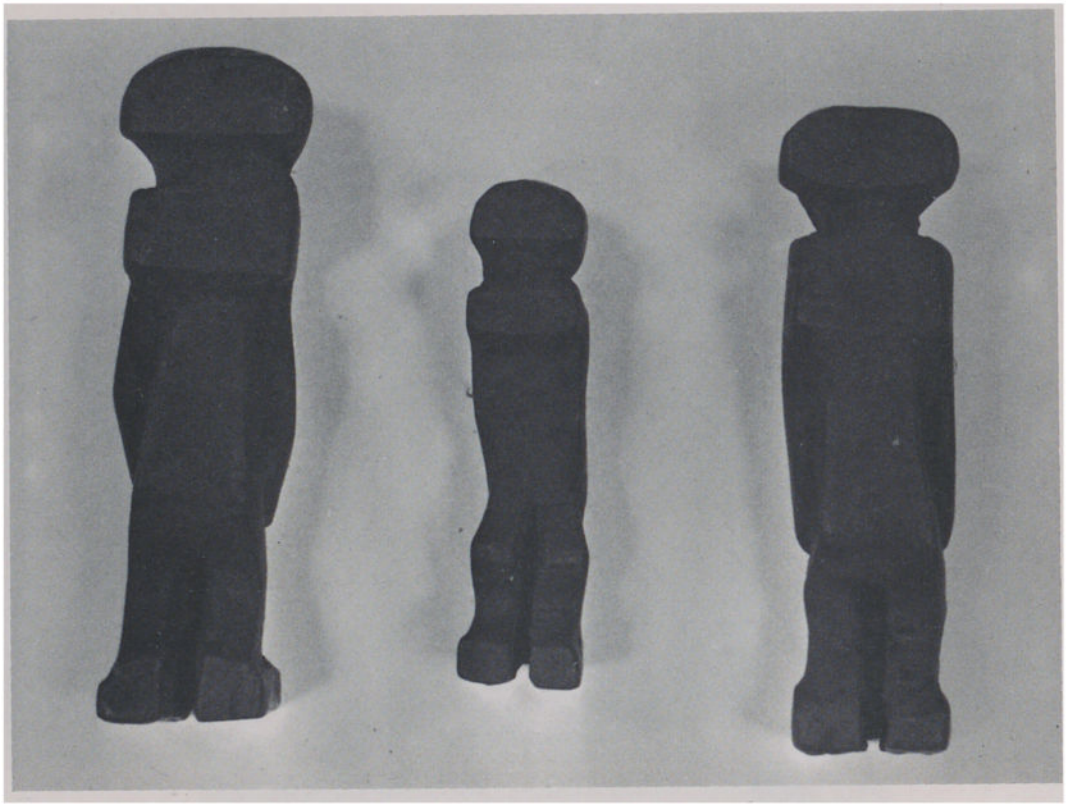


PHOTO 112. *Tuphele*, les mêmes figurines vues de dos (Coll. Sousberghe).

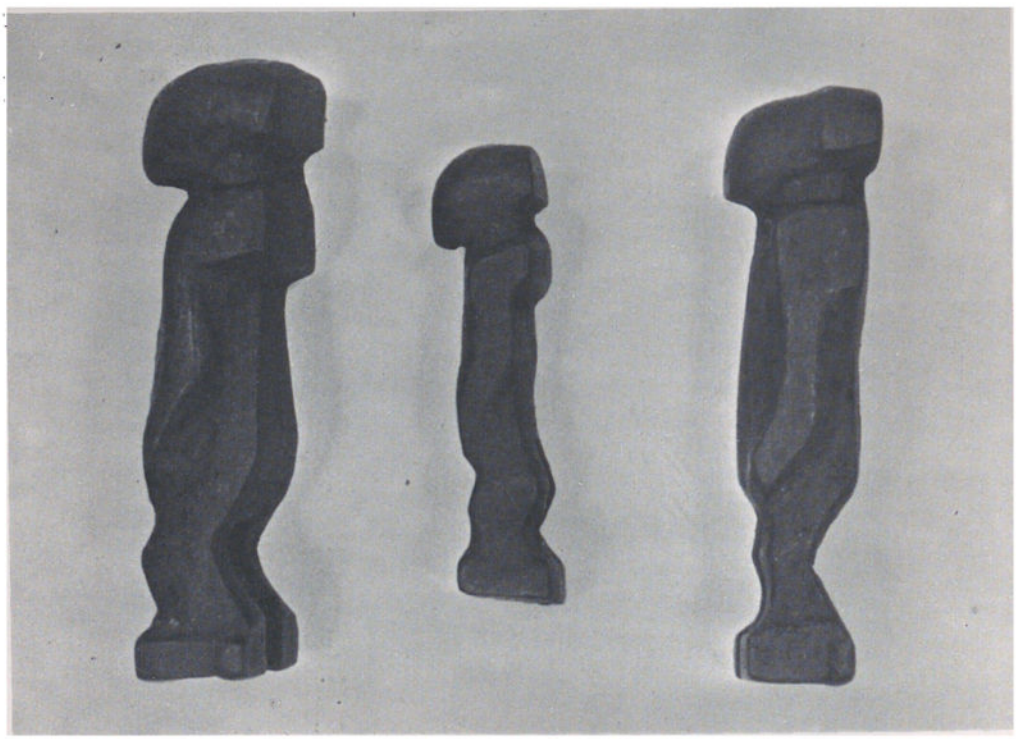


PHOTO 113. *Tuphele*, les mêmes figurines vues de profil (Coll. Sousberghe).

PHOTO 114. Représentation d'une séance de divination.
(1951. AF. 32.9, Congo-Bajokwe)
(British Museum, photo Enes Ramos).

PHOTO 115. Représentation d'une séance de divination: en évidence le trio familier, 1951. AF 32-9 (British Museum, photo Enes Ramos).

PHOTO 116. *Jinga*, haut: 35 mm. (Coll. part.).

PHOTO 117. *Jinga*, AE. 623, haut: 37 mm (Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 118. *Jinga* (Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

PHOTO 119. *Jinga*, III C 6200, haut: 75 mm (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 120. *Cikunza*

a — AM.005 (7), haut: 61 mm;
b — AE.623 (9), haut: 69 mm;
c — AE.486 (7), haut: 62 mm;
d — AB.909 (4), haut: 72 mm;
e — AM.137 (1), haut: 77 mm;
f — AG.519 (4), haut: 50 mm;
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

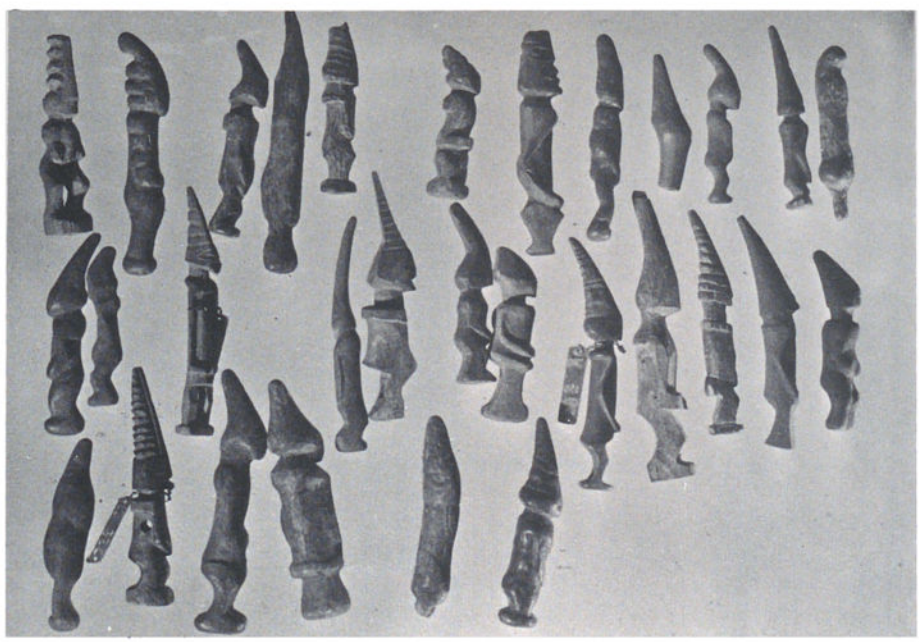


PHOTO 121. *Cikunza* (Musée de Dundo).

PHOTO 122. *Cikunza*, A.1186, 24/14, haut: 69 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 123. *Cikunza*, haut: 80 mm
(Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

PHOTO 124. *Cikunza*, A.1187, 33/11, haut: 69 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 125. *Cikunza*, haut: 80 mm. (Coll. Sousberghe).

PHOTO 126. *Cikunza*, haut: 80 mm. (Coll. Sousberghe).

PHOTO 127. *Cikunza*, haut: 75 mm. (Coll. Sousberghe).

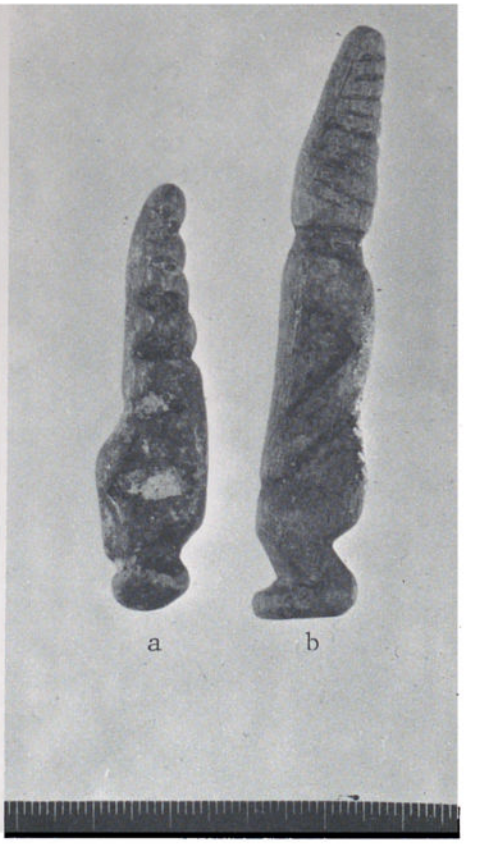


PHOTO 128. *Cikunza*
a — RG. 36400, 2/13, haut: 58 mm, Bena-Mai
b — RG. 36400, 1/13, haut: 75 mm, Bena-Mai
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 129. Groupe de figurines *cikunza* (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 130. *Cikunza*, III C 6250, haut: 165 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 131. *Cikunza*, III C 6251, haut: 90 mm (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 132. *Cikunza*, III C 6252, haut: 70 mm (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 133. *Cikunza*, III C 6253, haut: 25 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 134. *Cikunza*
III C 6255, haut: 102 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 135. *Cikunza*
III C 6254, haut: 80 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 136. *Cikunza*
III C 6256, haut: 60 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 137. *Cikunza*
III C 6270, haut: 80 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

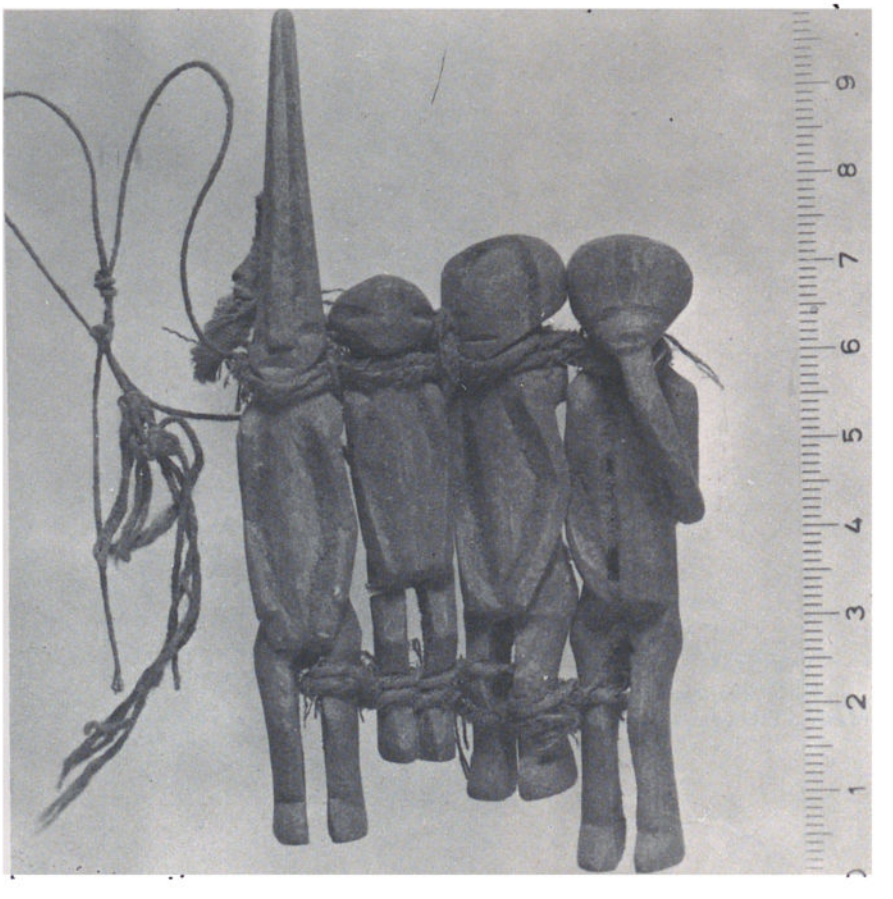


PHOTO 138. Amulette de chasse
III C 6207, 95 × 5 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 139. Amullete de chasse
III C 6209, 75 × 50 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 140. Amullete de chasse
III C 3913, haut: 65 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

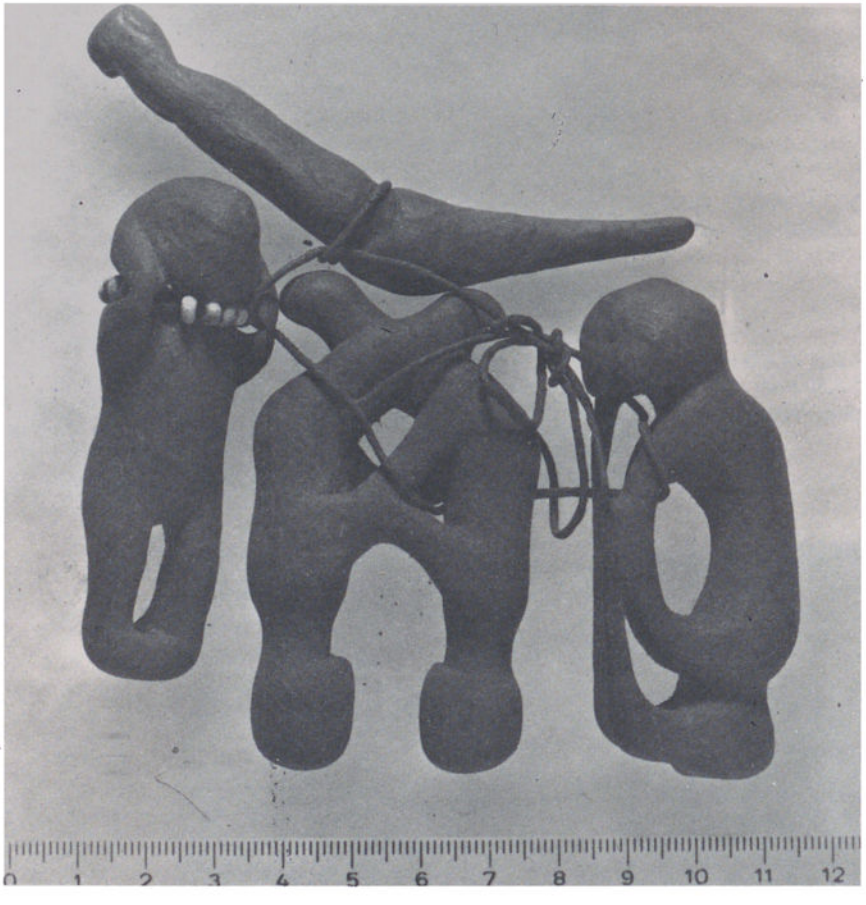


PHOTO 141. Amulette de chasse
s.n., haut: 90 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 142. Le danseur du masque *Cikunza* (Musée de Dundo).

PHOTO 143. *Kalamba kuku wa lunga*
a — AM. 137 (3), haut: 85 mm
b — AE. 623 (2), haut: 72 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 144. *Kalamba kuku wa lunga*
a — AG.519 (13), haut: 59 mm
b — AM.100 (8), haut: 53 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

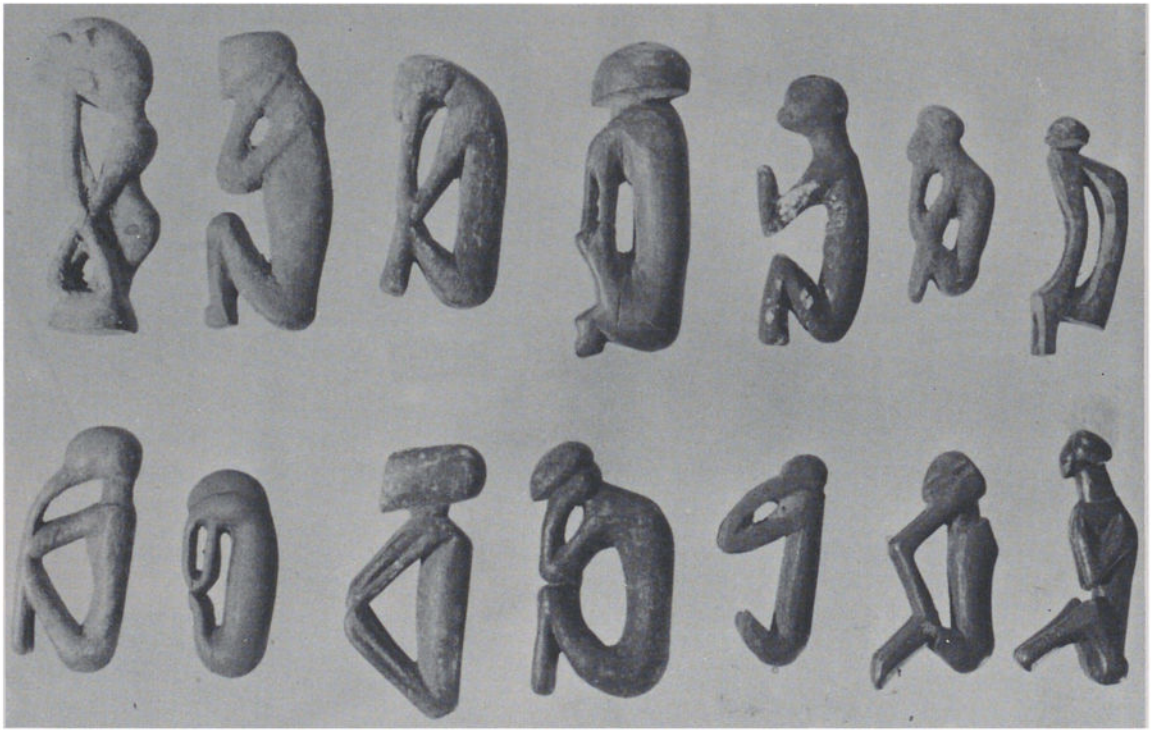


PHOTO 145. *Kalamba kuku wa lunga* (Musée de Dundo).

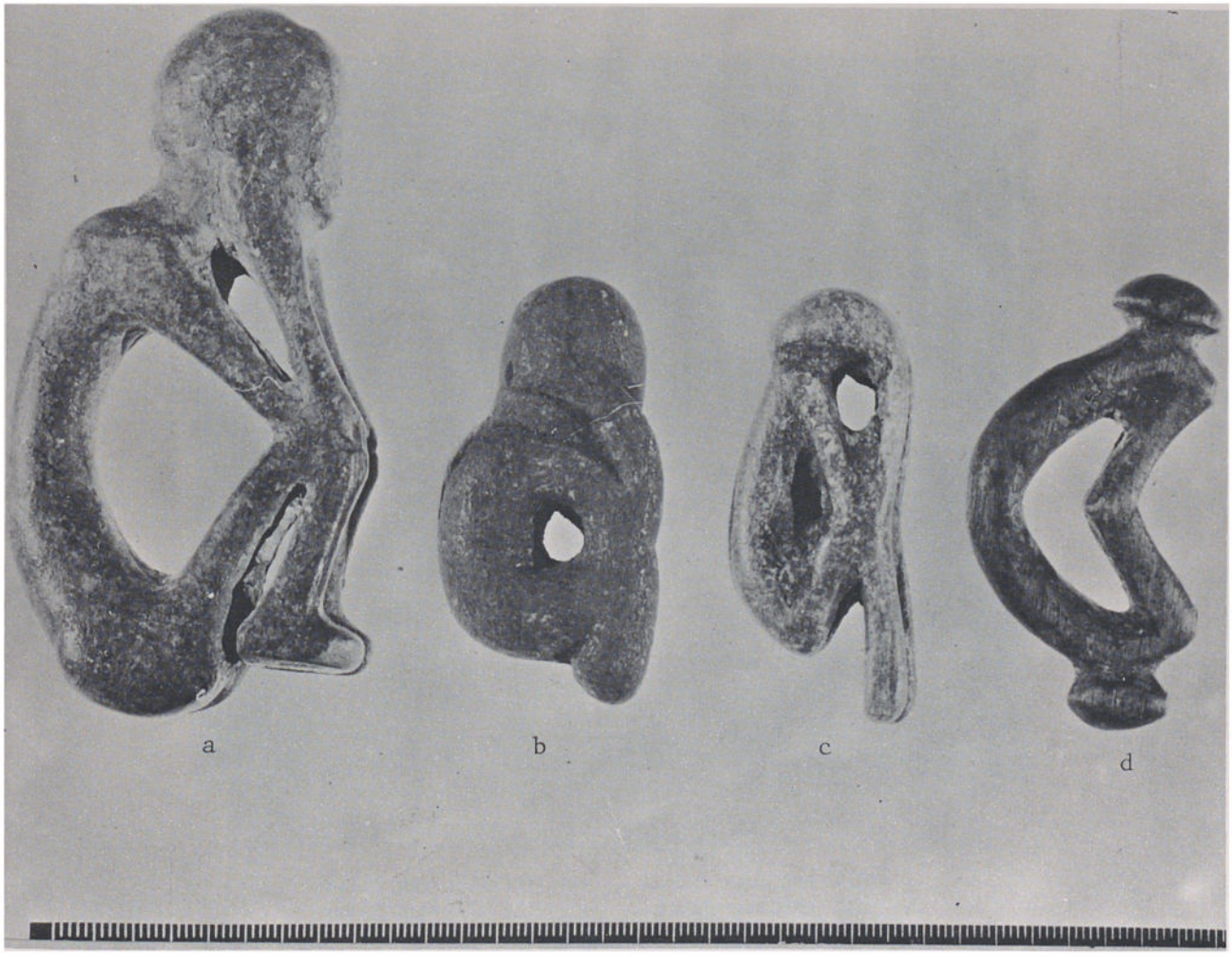


PHOTO 146. *Kalamba kuku wa lunga*

a — RG.35648, 41/3, haut: 94 mm, Ndembu-Lunda, Shaba

b — RG. 37117, 122/24, haut: 57 mm, Cokwe

c — RG. 36398, 1/4, haut: 58 mm, Bena-Mai

d — RG.35807, 24/2, haut: 61 mm, Lwena, Shaba

(Musée Royal de l'Afrique Centrale)

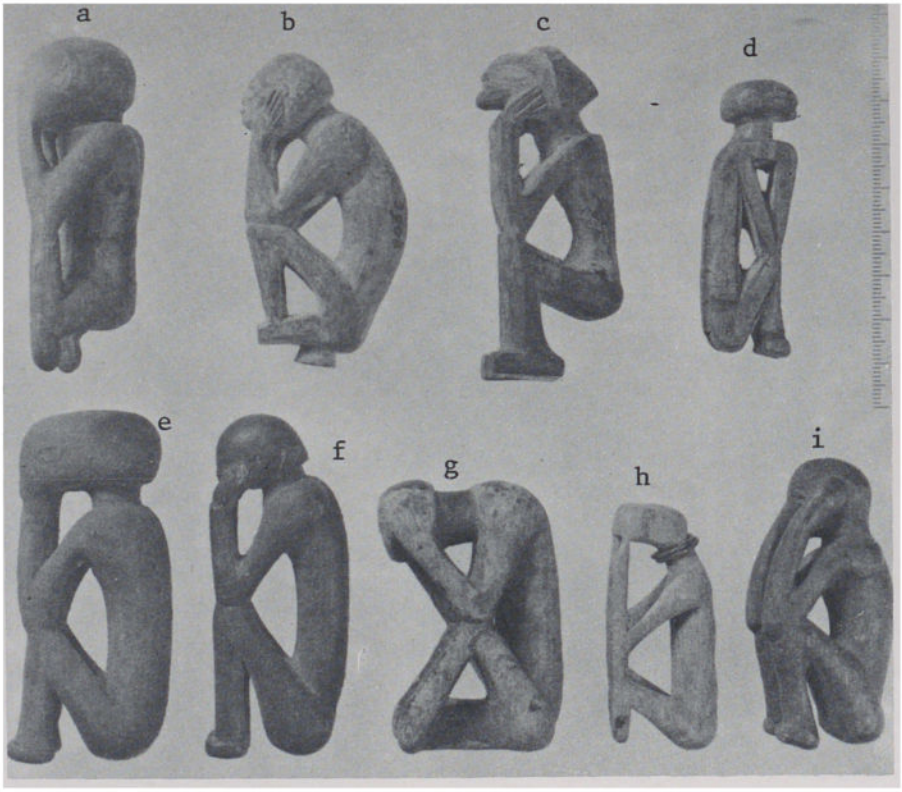


PHOTO 147

a — III C 3902, haut: 75 mm
b — III C 3908, haut: 70 mm
c — III C 6225, haut: 75 mm
d — III C 6226, haut: 63 mm
e — III C 6230, haut: 80 mm
f — III C 6232, haut: 80 mm
g — III C 6233, haut: 60 mm
h — III C 6239, haut: 65 mm
i — s.n., haut: 65 mm

(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel)

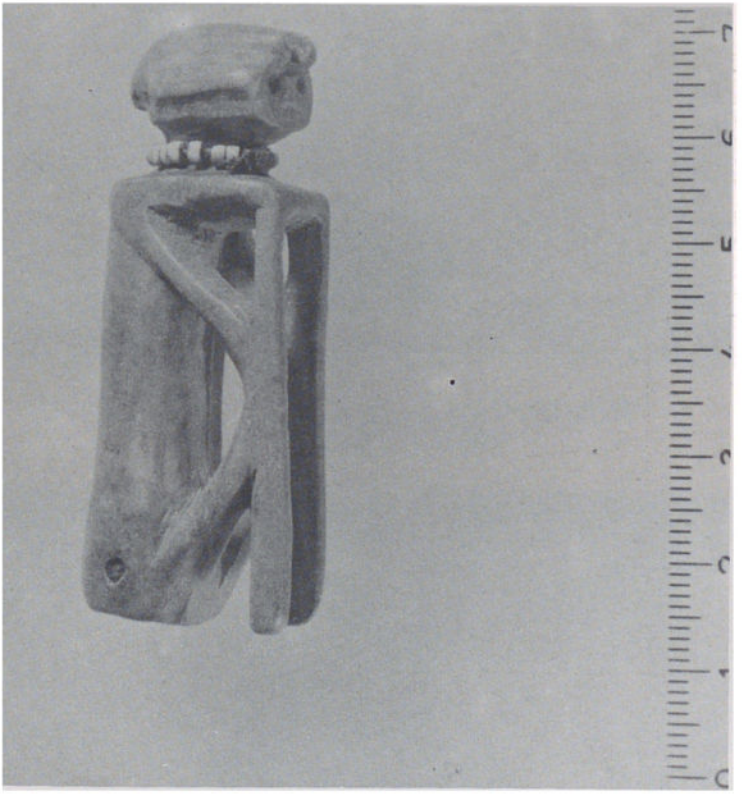


PHOTO 148. *Kalamba kuku wa lunga*, III C 6235, haut: 60 mm (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 149. *Kalamba kuku wa lunga*, III C 6227, haut: 55 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 150. *Kalamba kuku wa lunga*, III C 6229, haut: 75 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

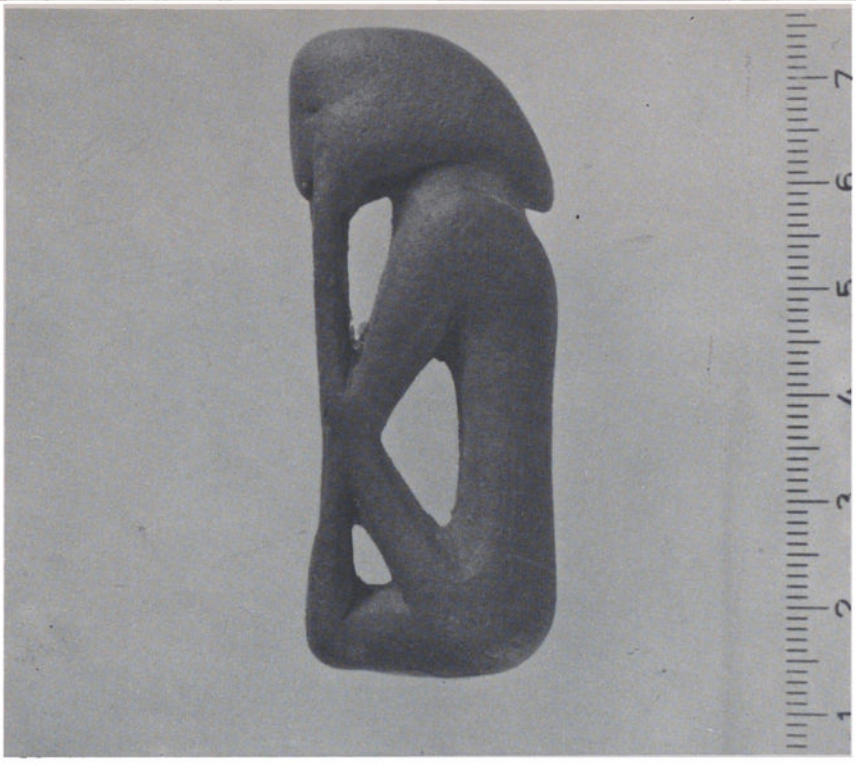


PHOTO 151. *Kalamba kuku wa lunga*, III C 6231, haut: 60 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 152. *Kalamba kuku wa lunga*, s.n., haut: 80 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 153. *Kalamba kuku wa lunga*, E.63.1601.193
(Musée de l'Homme).

PHOTO 154. *Kalamba kuku wa lunga*, E.63.1600. 193
(Musée de l'Homme).

PHOTO 155. *Kalamba kuku wa lunga*, A.1187, 33/5, haut: 62 mm (Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 156. *Kalamba kuku wa lunga* (panier du devin Kambakashi, de Sanjime).

PHOTO 157. *Kalamba kuku wa lunga* haut: 70 mm (Coll. Sousberghe).

PHOTO 158. *Kalamba kuku wa lunga*, haut: 53 mm (Coll. Sousberghe).

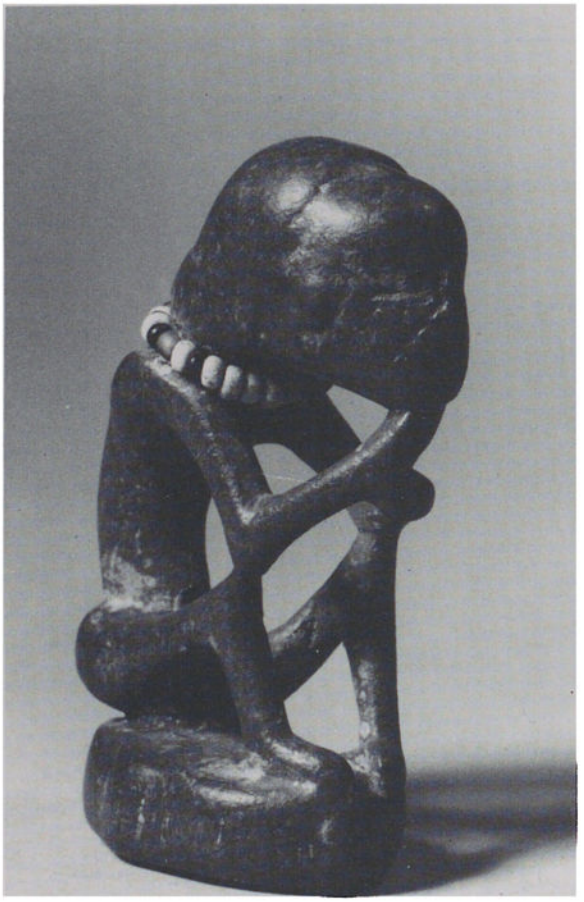


PHOTO 159. *Kalamba kuku wa lunga*
33.30.1, 69 mm (Staatl Museum für Völkerkunde)

PHOTO 160. *Kalamba kuku wa lunga*
33.30.5, haut: 64 mm (Staatl Museum für Völkerkunde)

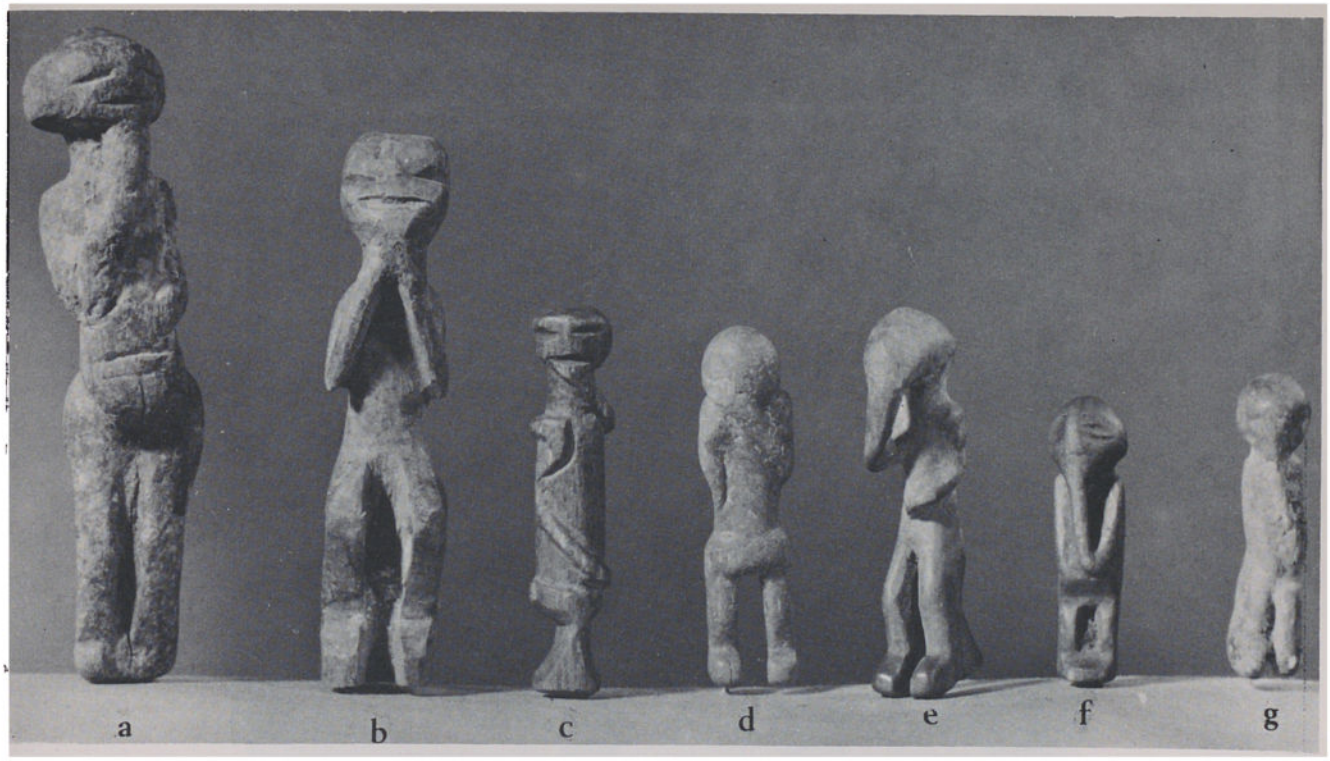


PHOTO 161. *Kalamba kuku wa pwo*

a — AG.519 (9), haut: 104 mm;
b — AG.519 (14), haut: 90 mm;
c — AM.005 (2), haut: 61 mm;
d — AB. 909 (8), haut: 59 mm;
e — AM.137 (4), haut: 60 mm;
f — AM.100 (32), haut: 46 mm;
g — AE.623 (7), haut: 50 mm;

(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

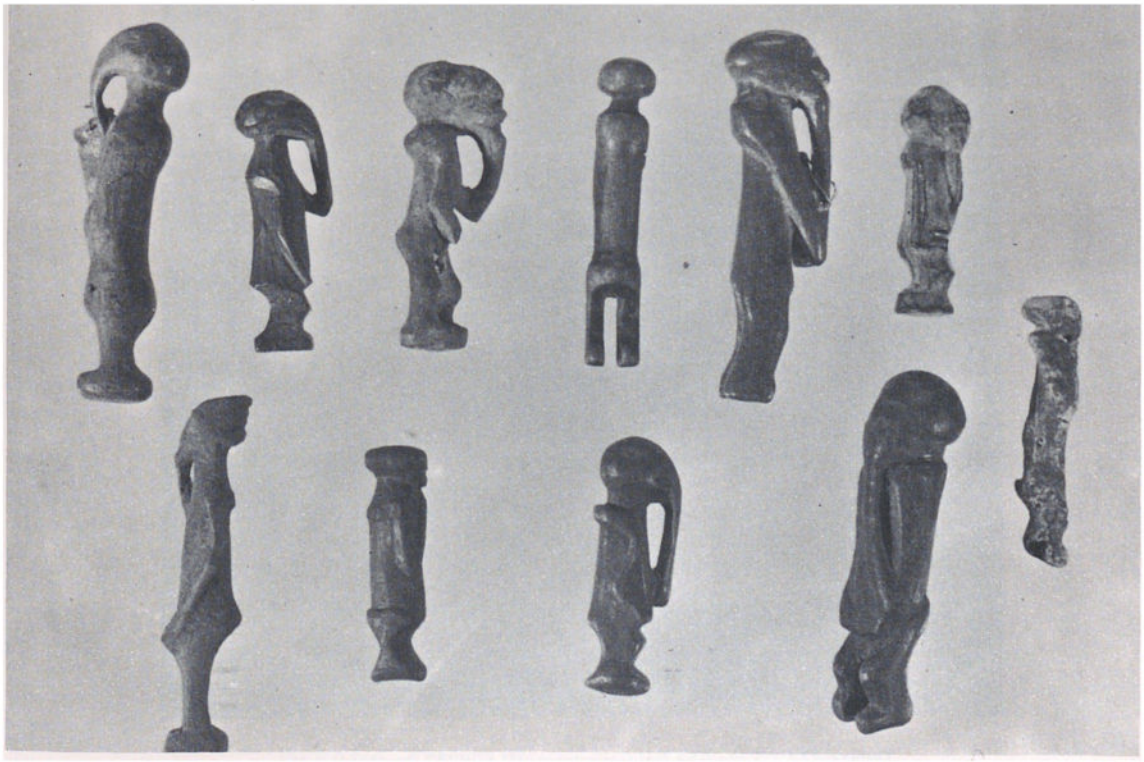


PHOTO 162. *Kalamba kuku wa pwo* (Musée de Dundo).

PHOTO 163. Groupe de figurines *kalamba kuku wa pwo* (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 164. *Kalamba kuku wa pwɔ*, III C 6237, haut: 66 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 165. *Kalamba kuku wa pwo*, III C 6238, haut: 70 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 166. *Kalamba kuku wa pwo*, III C 6239, haut: 50 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 167. *Kalamba kuku wa pwo*, III C 6240, haut: 68 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

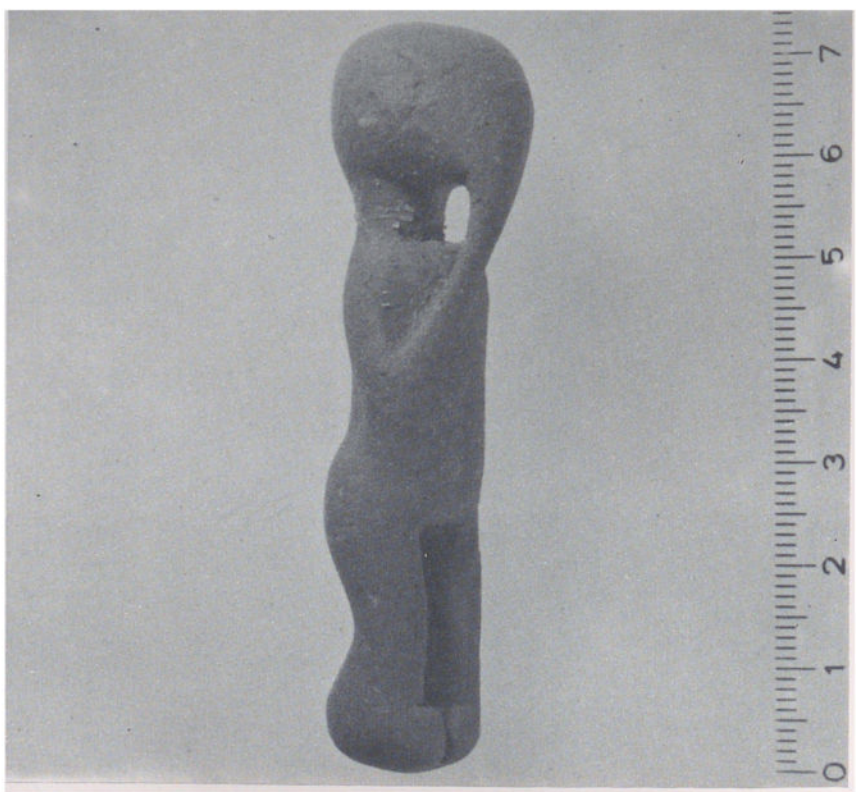


PHOTO 168. *Kalamba kuku wa pwo*, III C 62 41, haut: 75 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 169. *Kalamba kuku wa pwo*, s.n., haut: 49 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 170. *Kalamba kuku wa pwo* (variante), s.n., haut: 73 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 171. *Kalamba kuku wa pwo* (variante), s.n., haut: 76 mm (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 172. *Kalamba kuku wa pwo*, RG. 37119, 122/23, haut: 80 mm. Cokwe (Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 173. *Kalamba kuku wa pwo* haut: 62 mm (Coll. Sousberghe).

PHOTO 174. *Kalamba kuku wa pwo.* La même figurine vue de profil.

PHOTO 175. *Kapindji*, haut: 65 mm
(Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

PHOTO 176. *Kapindji*, RG. 35807, 24/7,
haut: 80 mm, Lwena, Shaba
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

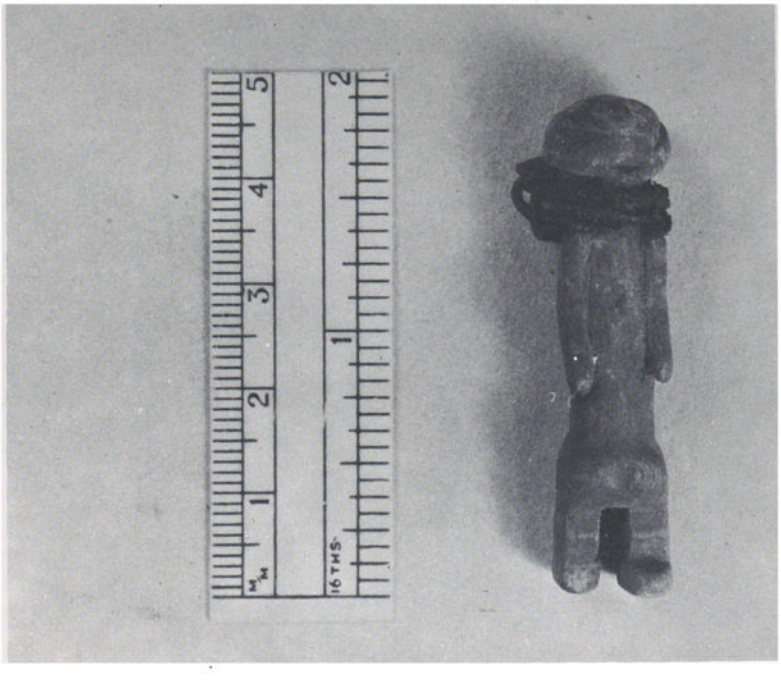


PHOTO 177. *Kapindji*, A.1187, 33/12, haut: 46 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

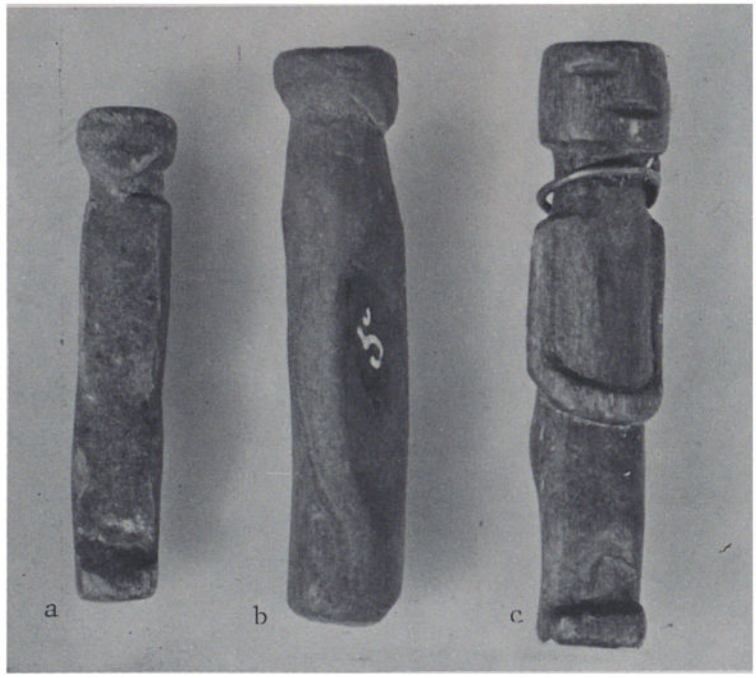


PHOTO 178. *Kapindji*
a — AB.909 (6), haut: 46 mm
b — AE.486 (5), haut: 55 mm
c — AM.005 (4), haut: 58 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 179. *Kapindji*, s. n., haut: 40 mm (Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

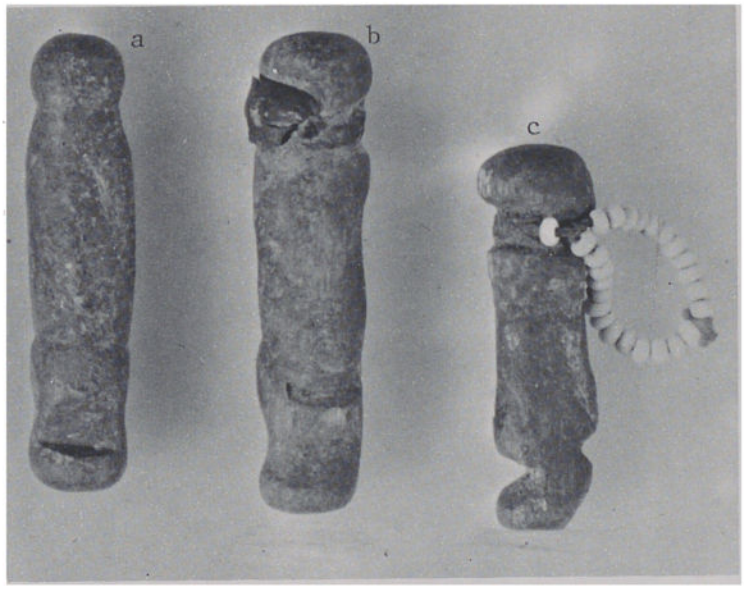


PHOTO 180. *Mwana*
a — AG.519 (5), haut: 37 mm
b — AM.137 (10), haut: 45 mm
c — AB.909 (7), haut: 43 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 181. *Mwana* (Musée de Dundo).

a b c d e f

PHOTO 182. *Citanga*
a — AE. 623 (3), haut: 62 mm; d — AM.137 (15), haut: 33 mm;
b — AM.137 (8), haut: 47 mm; e — AG. 519 (12), haut: 41 mm;
c — AM.005 (1), haut: 36 mm; f — AM.100 (31), haut: 39 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

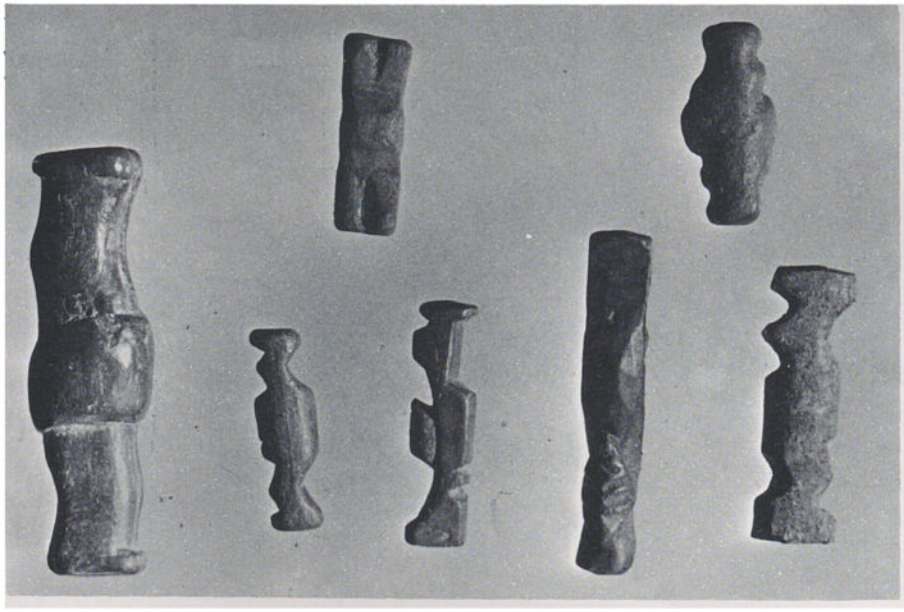


PHOTO 183. *Citanga* (Musée de Dundo).

PHOTO 184. *Citanga*, A.1187, 33/13, haut: 45 mm.
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 185. *Citanga*, A.1186, 24/1, haut: 52 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 186. *Citanga*
(Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

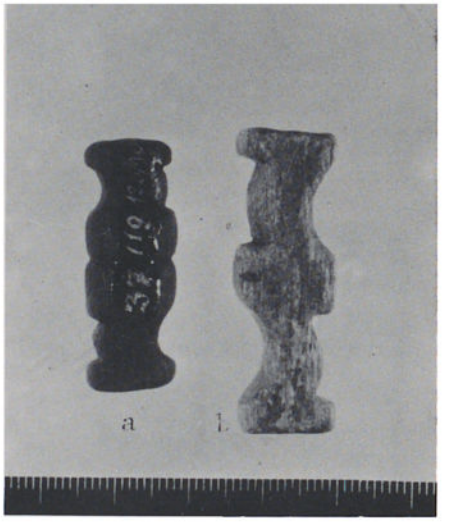


PHOTO 187. *Citanga*
a — RG. 37119, 122/90, haut: 34 mm, Cokwe
b — RG. 36400, 7/13, haut: 41 mm, Bena-Mai
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

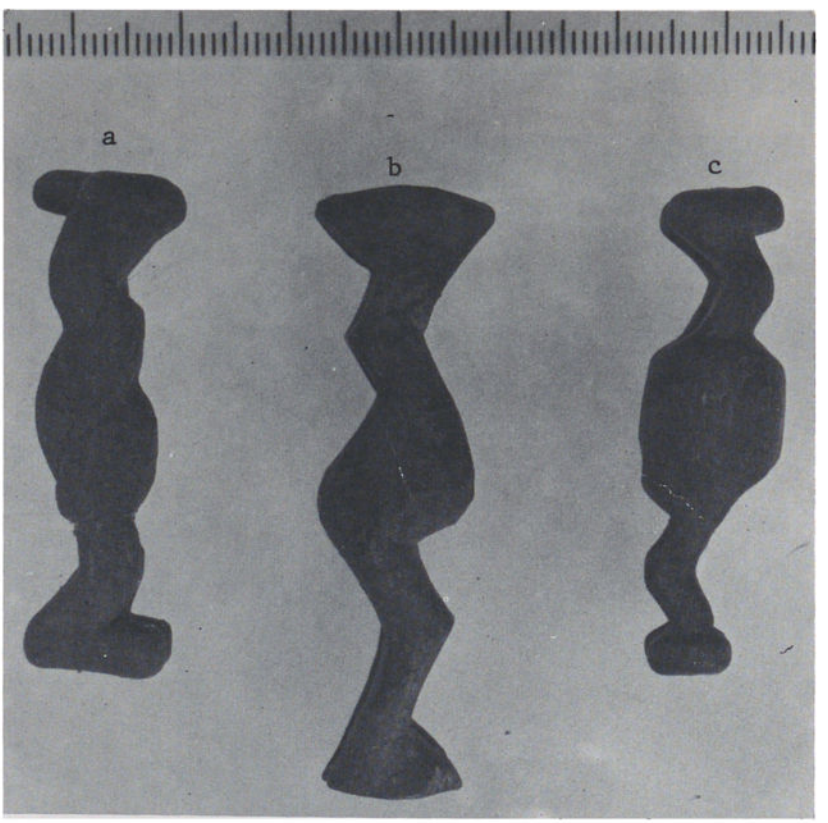


PHOTO 188. *Citanga*
a — s.n., haut: 45 mm
b — s.n., haut: 65 mm
c — s.n., haut: 47 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

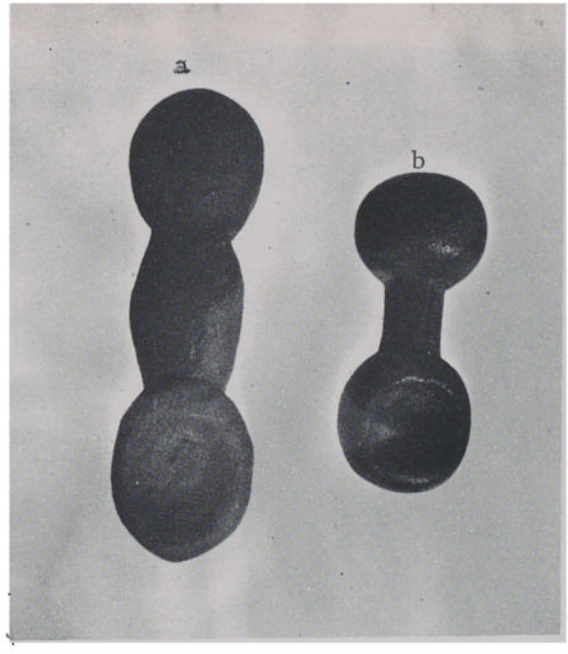


PHOTO 189. *Pila* (variante de *citanga*)
a — haut: 45 mm
b — haut: 30 mm
(Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

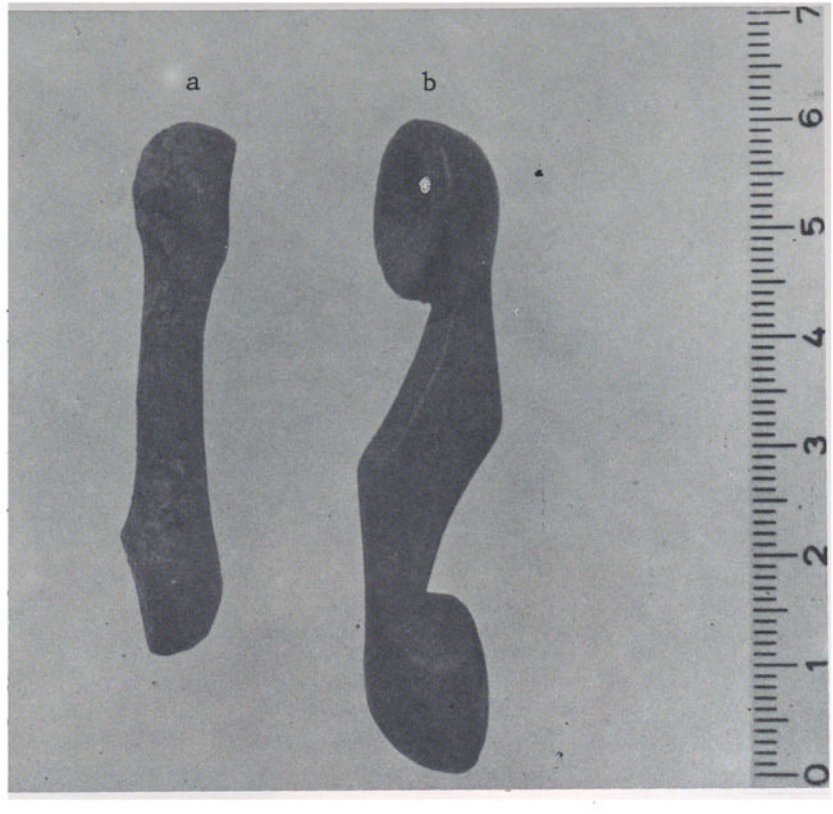


PHOTO 190. *Pila* (variante de *citanga*)
a — s.n., haut: 50 mm
b — s.n., haut: 60 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

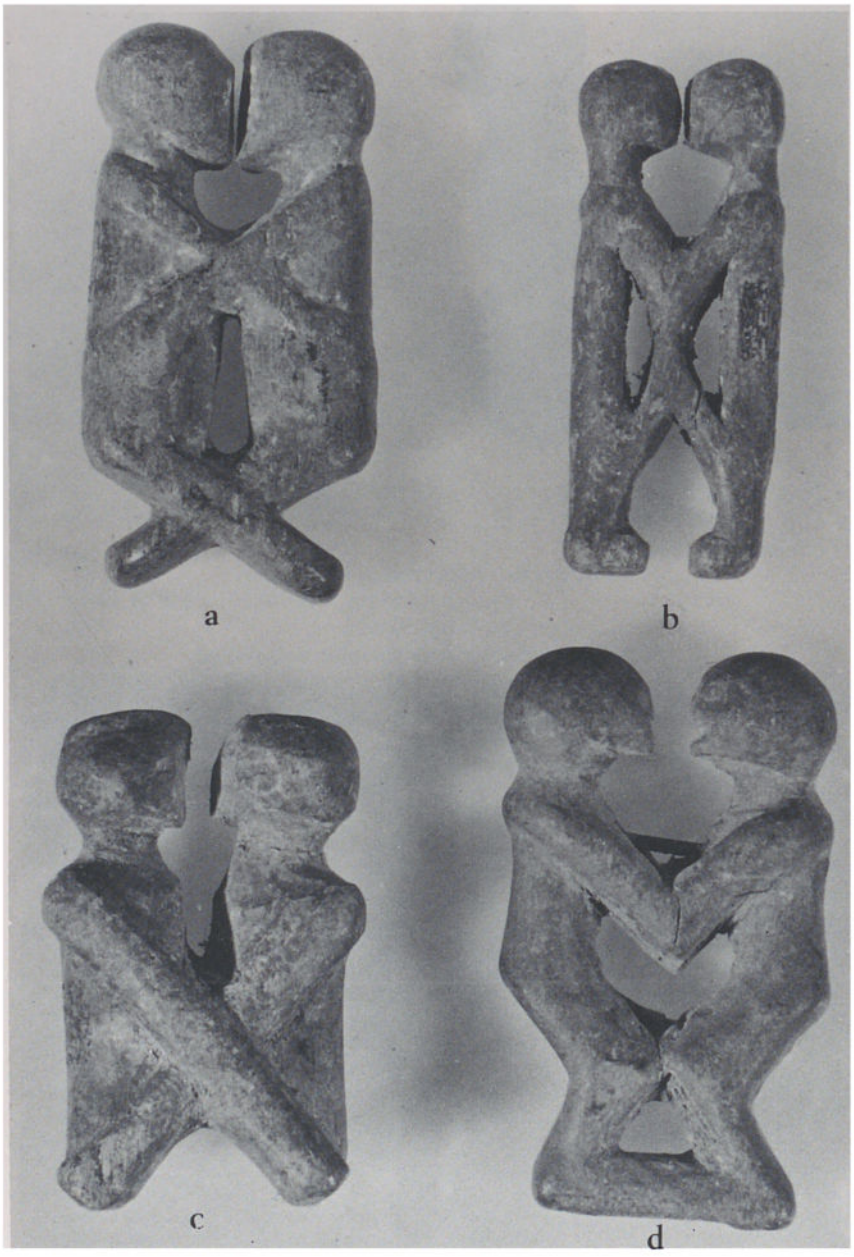


PHOTO 191. *Mbate*
a — AE.623 (1), haut: 63 mm
b — AB.909 (11), haut: 63 mm
c — AG.519 (1), haut: 51 mm
d — AM. 137 (6), haut: 63 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 192. *Mbate* (Musée de Dundo).

PHOTO 193. *Mbate*, RG. 36400, 3/13, haut: 48 mm, Bena-Mai (Musée Royal de l'Afrique Centrale).

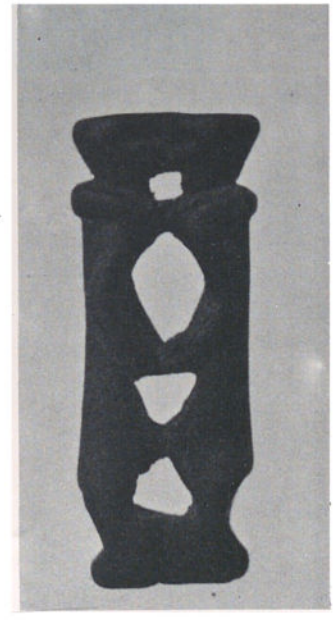


PHOTO 194. *Mbate*, haut: 45 mm (Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

PHOTO 195. *Mbate*
a — III C 6289, 70×50 mm
b — III C 6291, 77×45 mm
c — III C 6292, 65×38 mm
d — III C 6301, 72×35 mm
e — III C 7402, haut: 67 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

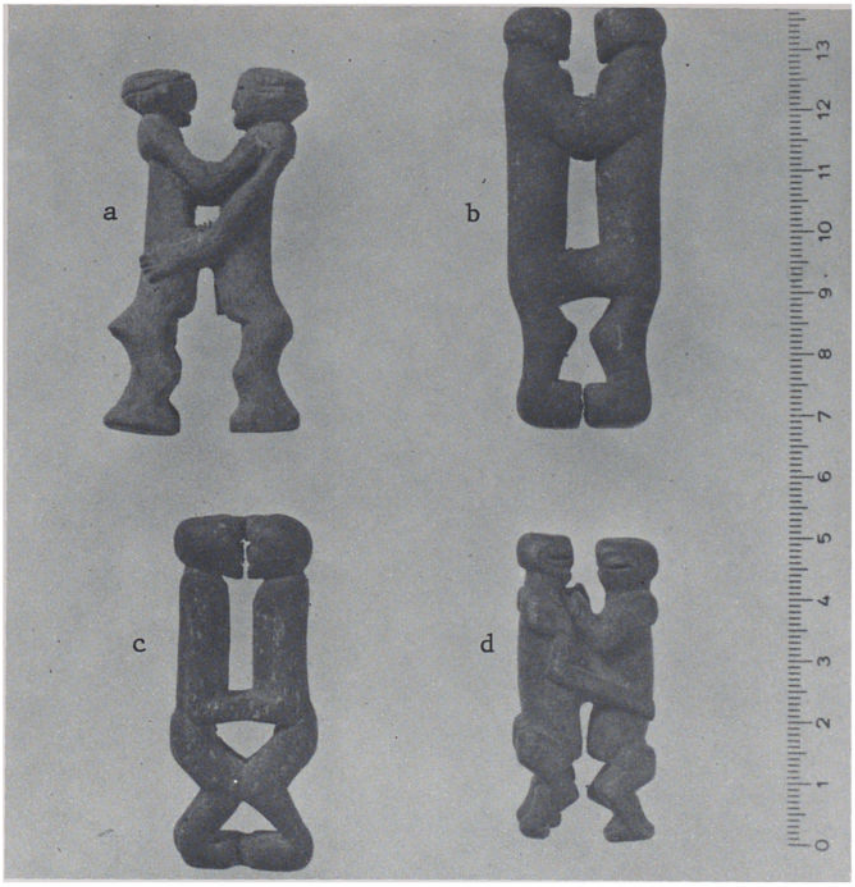


PHOTO 196. *Mbate*
a — III C 3901, haut: 60 mm
b — III C 6296, 66 × 28 mm
c — III C 6300, 58 × 25 mm
d — s.n., haut: 50 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâthel).

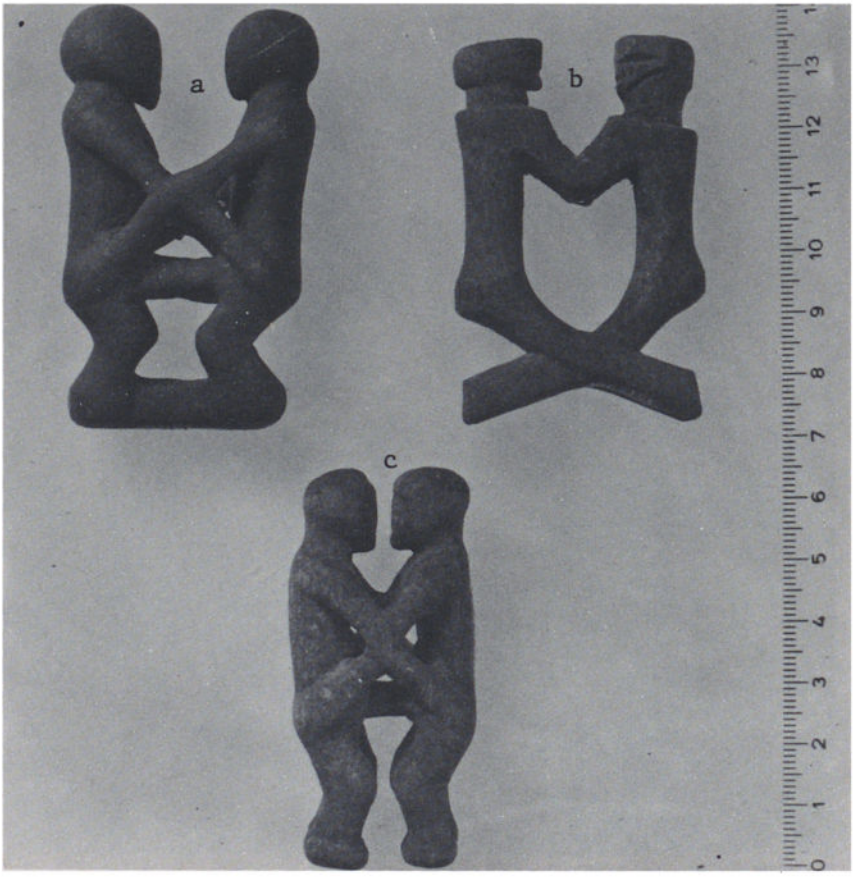


PHOTO 197. *Mbate*
a — III C 6290, 70×43 mm
b — III C 6293, 62×40 mm
c — III C 6299, 65×35 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

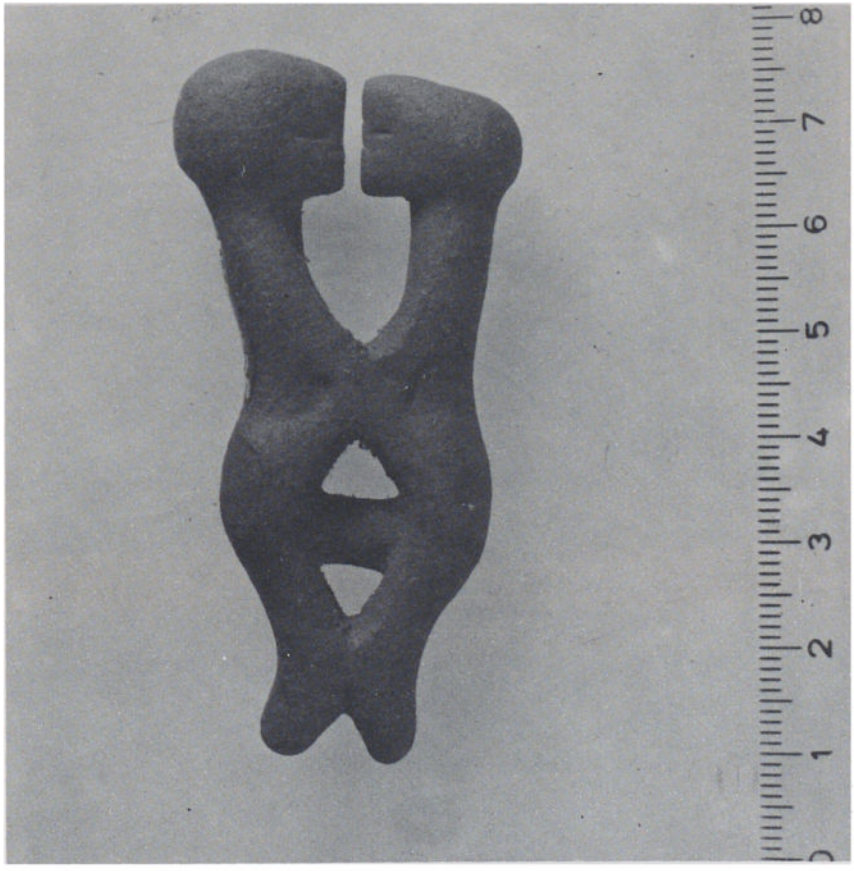


PHOTO 198. *Mbate*
III C 6295, 70 × 35 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

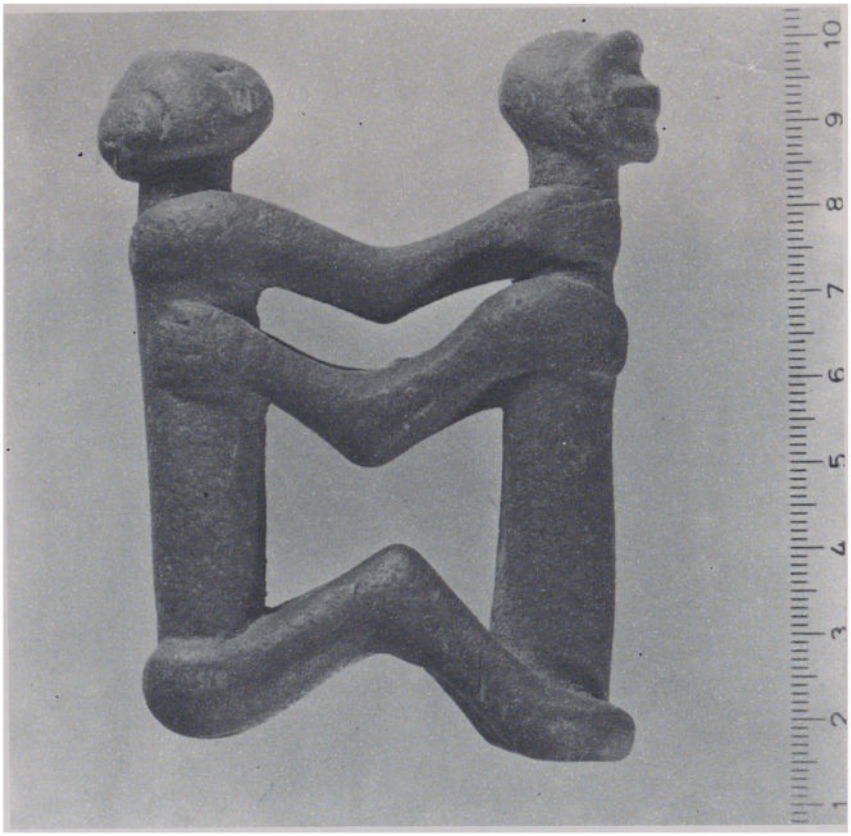


PHOTO 199. *Mbate*, III C 6288, 85 × 68 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

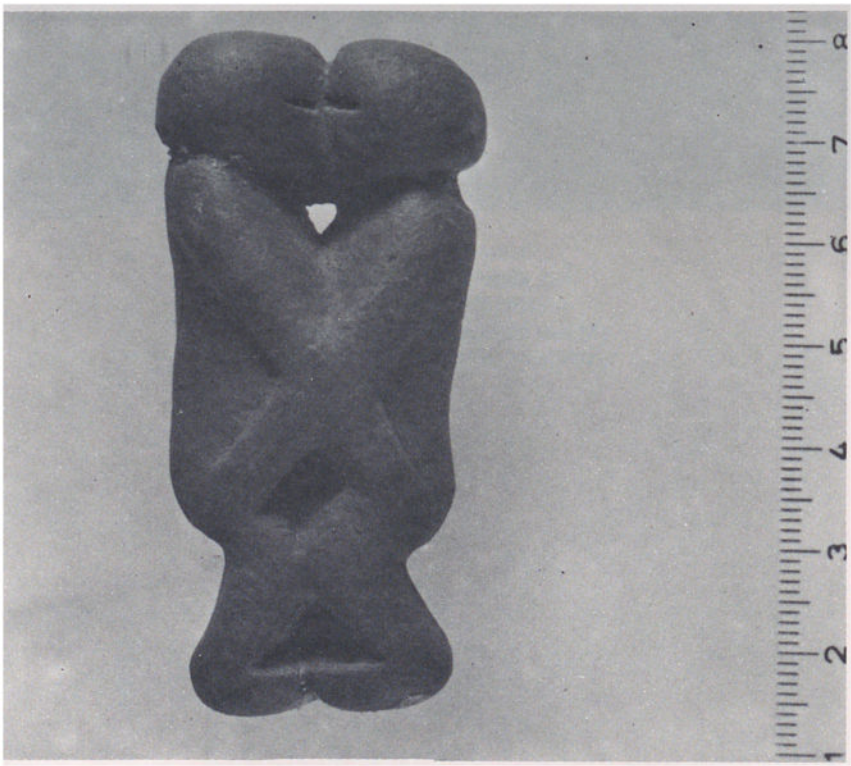


PHOTO 200. *Mbate*, III C 6297, 60 × 30 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 201. *Mbate*, s.n., haut: 65 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 202. *Mbate*, III C 6298, 55×35 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

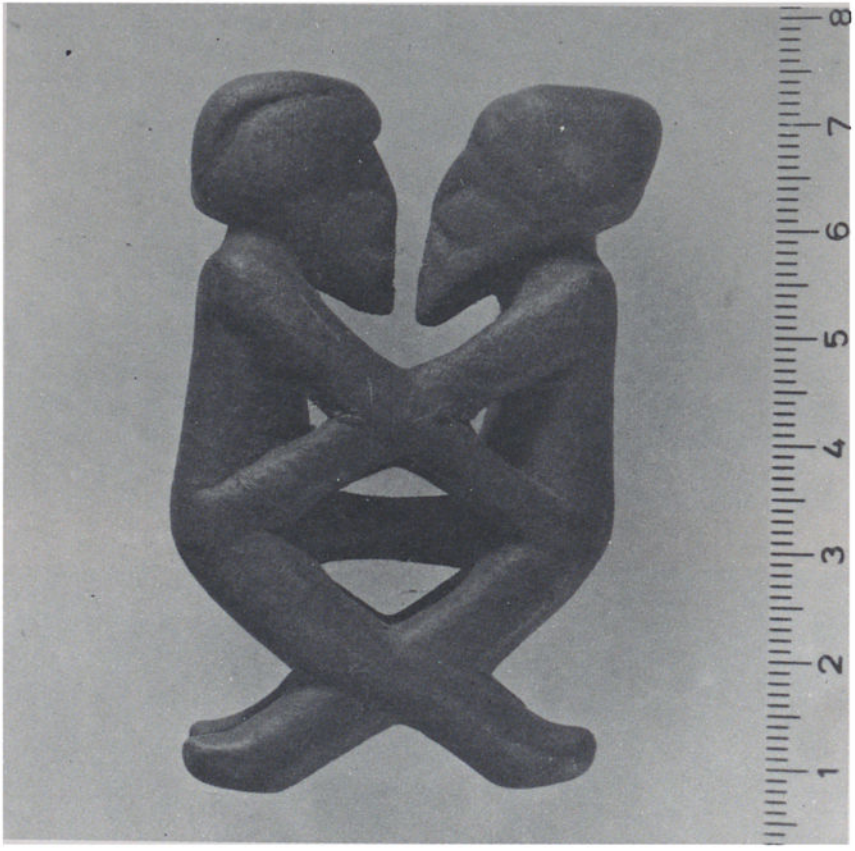


PHOTO 203. *Mbate*, III C 6294, 65×43 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 204. *Katwambimbi*
a — RG. 35807, 24/4, haut: 74 mm, Lwena, Shaba
b — RG. 35807, 24/3, haut: 62 mm, Lwena, Shaba
c — RG. 35807, 41/8, haut: 64 mm, Ndembu-Lunda, Shaba
d — RG. 36398, 2/4, haut: 57 mm, Bena-Mai
e — RG. 37119, 122/40, haut: 55 mm, Cokwe
f — RG. 37119, 122/37, haut: 55 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 205. *Katwambimbi*

a — AB. 909 (15), haut: 63 mm;
b — AG. 519 (11), haut: 56 mm;
c — AM.100 (7), haut: 61 mm
d — AM.005 (3), haut: 63 mm;
e — AM. 137 (5), haut: 70 mm;
f — AG. 519 (10), haut: 56 mm;
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

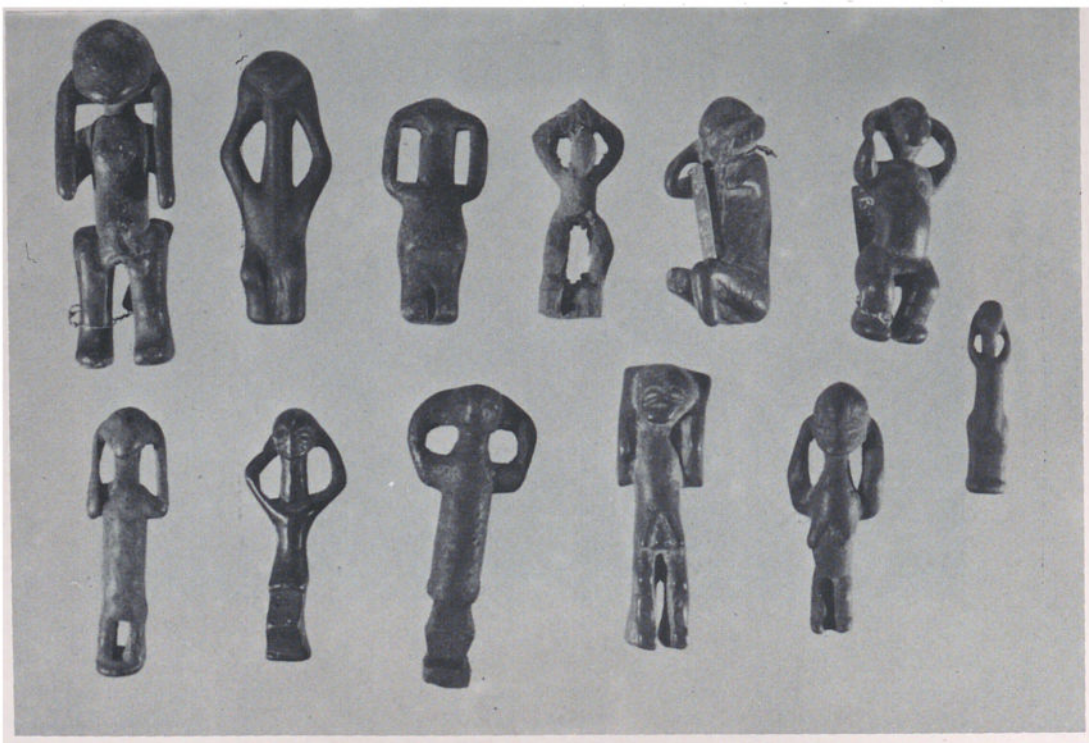


PHOTO 206. *Katwambimbi* (Musée de Dundo).

PHOTO 207. *Katwambimbi*, A.1187, 33/6, haut: 62 mm (Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 208. *Katwambimbi*, haut: 85 mm. (Coll. Sousberghe).

PHOTO 209. *Katwambimbi*, le dos de la même figurine (Coll. Sousberghe).

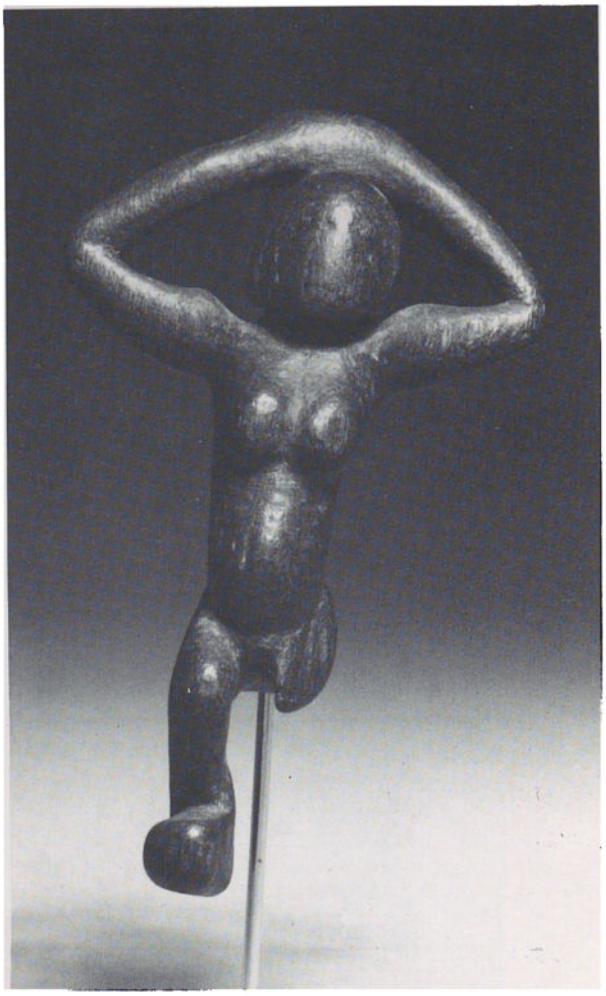


PHOTO 210. *Katwambimbi*, 33.30.3, haut: 71 mm. (Staatl Museum für Völkerkunde)

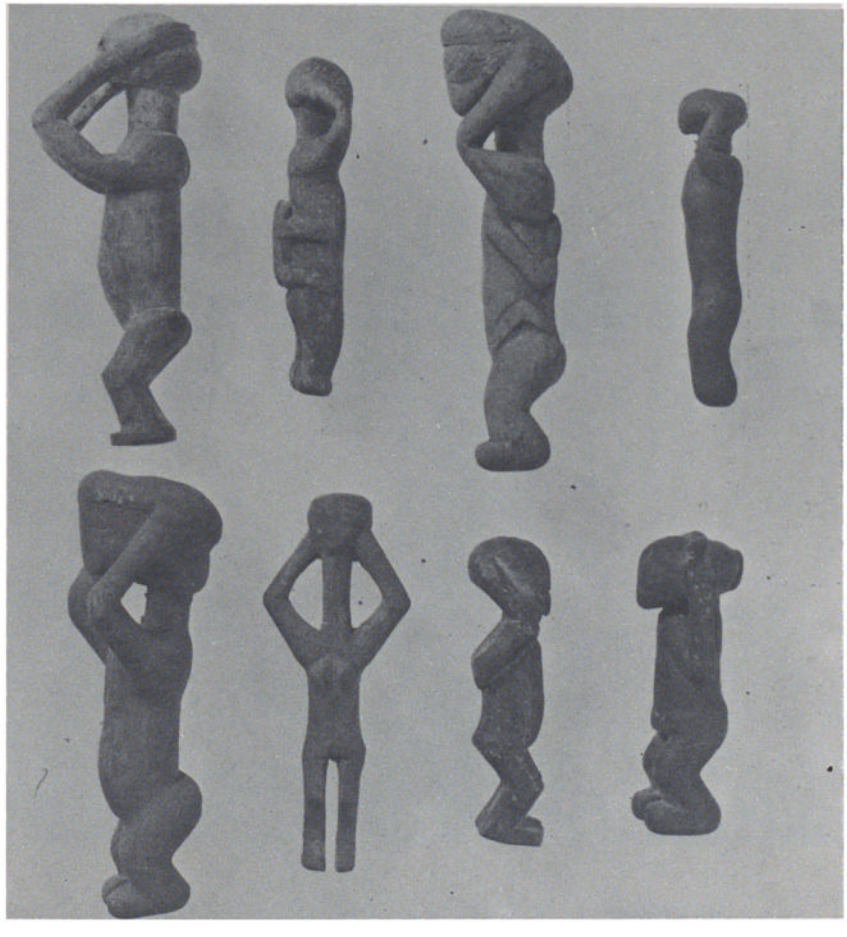


PHOTO 211. Groupe de figurines *Katwambimbi*
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 212. *Katwambimbi,* III C 6243, haut: 86 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 213. *Katwambimbi,* III C 6244, haut: 70 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 214. *Katwambimbi,* III C 6245, haut: 90 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 215. *Katwambimbi,* III C 6246, haut: 65 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 216. *Katwambimbi*, III C 6247, haut: 90 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 217. *Katwambimbi*, III C 6248, haut: 78 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 218. *Katwambimbi*, III C 3903, haut: 65 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 219. *Katwambimbi*, s.n., haut: 60 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

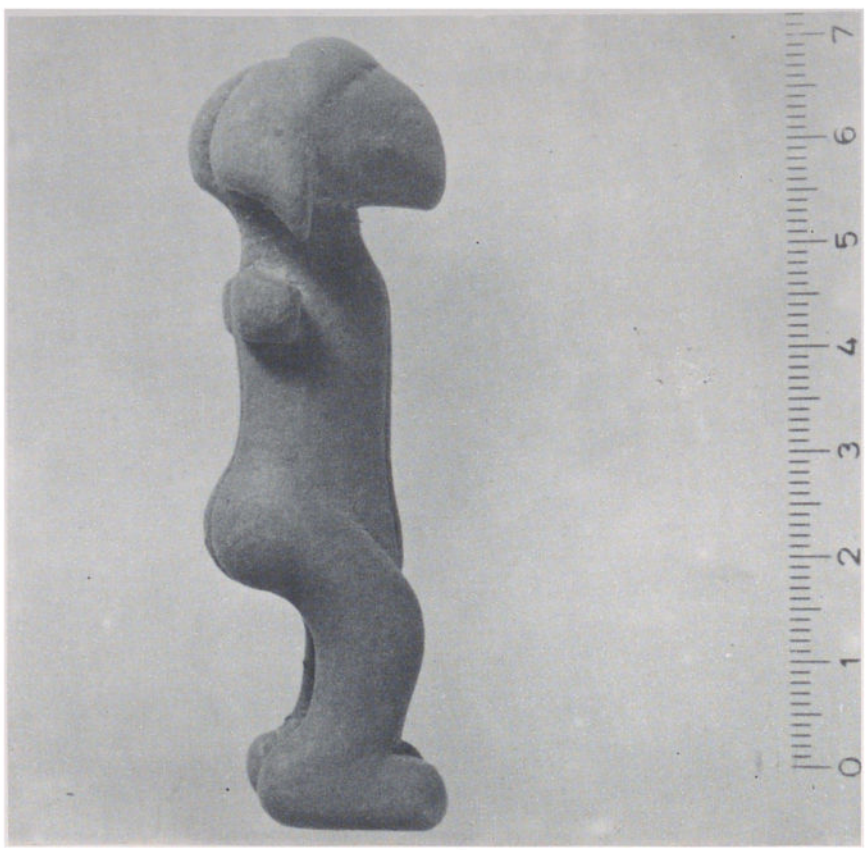


PHOTO 220. *Katwambimbi*, III C 6249, haut: 75 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 221. *Mufwaponde*
a — AB.909 (14), Haut: 47 mm
b — AM.137 (7), Haut: 51 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

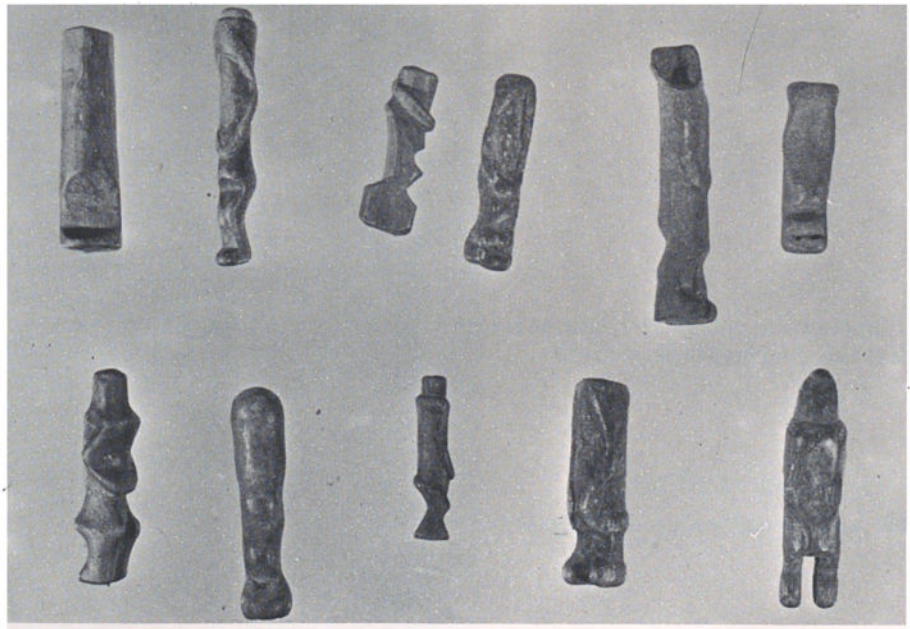


PHOTO 222. *Mufwaponde* (Musée de Dundo).

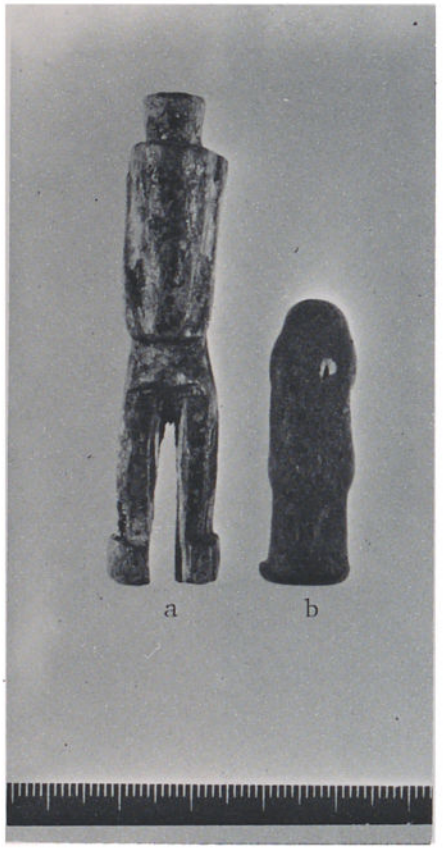


PHOTO 223. *Mufwaponde*
a — RG. 35807, 24/9, haut: 65 mm, Lwena, Shaba
b — RG. 37119, 122/66, haut: 38 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 224. *Mufwaponde*, A.1187, 33/7, haut: 62 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

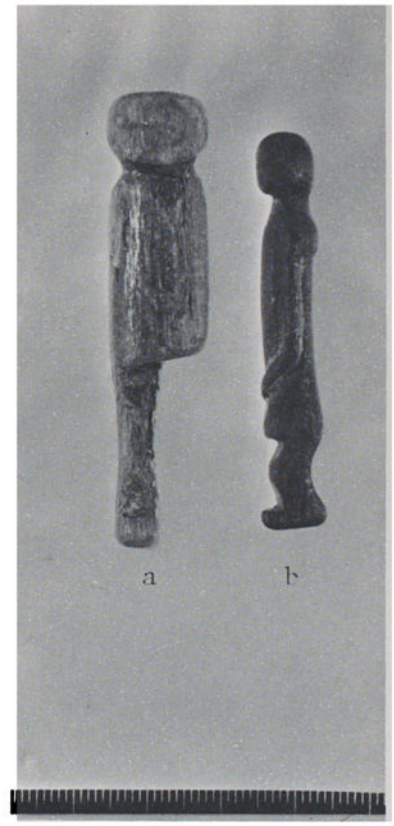


PHOTO 225. *Mufwaponde*
a — RG. 36399, 1/6, haut: 60 mm, Bena-Mai
b — RG. 37119, 122/41, haut: 43 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 226. *Mufwaponde*
(Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

PHOTO 227. *Mufwaponde*, haut: 53 mm
(Coll. Sousberghe).

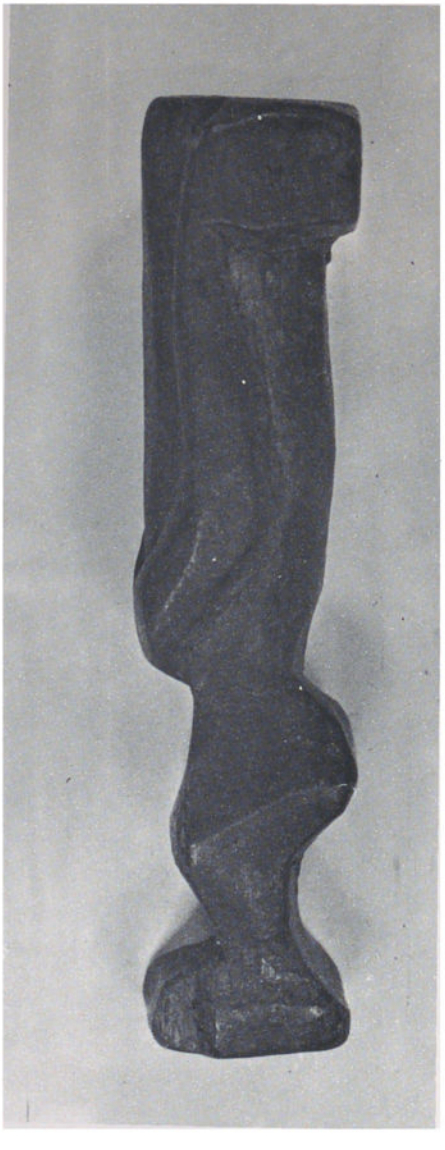


PHOTO 228. *Mufwaponde*, la même figurine vue de profil
(Coll. Sousberghe).

PHOTO 229. *Mufwaponde*, haut: 51 mm
(Coll. Sousberghe).

PHOTO 230. *Mufwaponde*, la même figurine vue de profil
(Coll. Sousberghe).

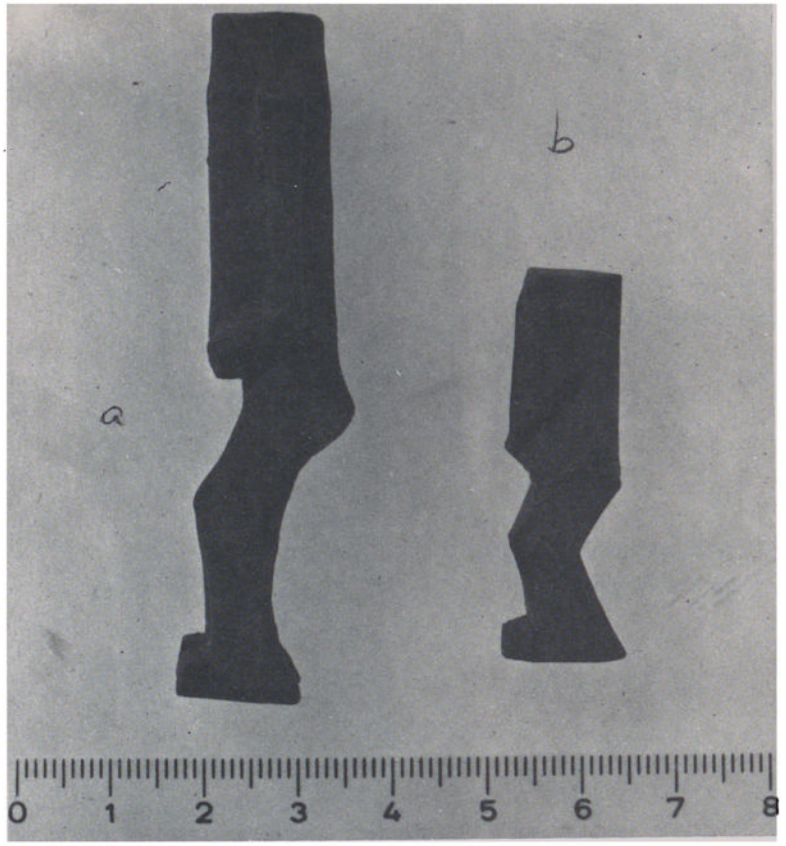


PHOTO 231. *Mufwaponde*, s.n., haut: 55 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 232. *Mufwaponde*
a — III C 6269, haut: 73 mm
b — s.n., haut: 41 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 233. *Cilowa*

a — RG. 35648, 41/4, haut: 105 mm, Ndembu, Shaba
b — RG. 35807, 24/10, haut: 91 mm, Lwena, Shaba
c — RG. 36400, 5/13, haut: 50 mm, Bena-Mai, Shaba
d — RG. 37119, 122/28, haut: 46 mm, Cokwe
e — RG. 37119, 122/69, haut: 35 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 234. *Cilowa*

a — AM.005 (15), haut: 75 mm
b — AG.519 (16), haut: 46 mm
c — AE.486 (11), haut: 33 mm
d — AM.100 (42), haut: 30 mm
e — AB.909 (44), haut: 22 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 235. *Cilowa* (Musée de Dundo).

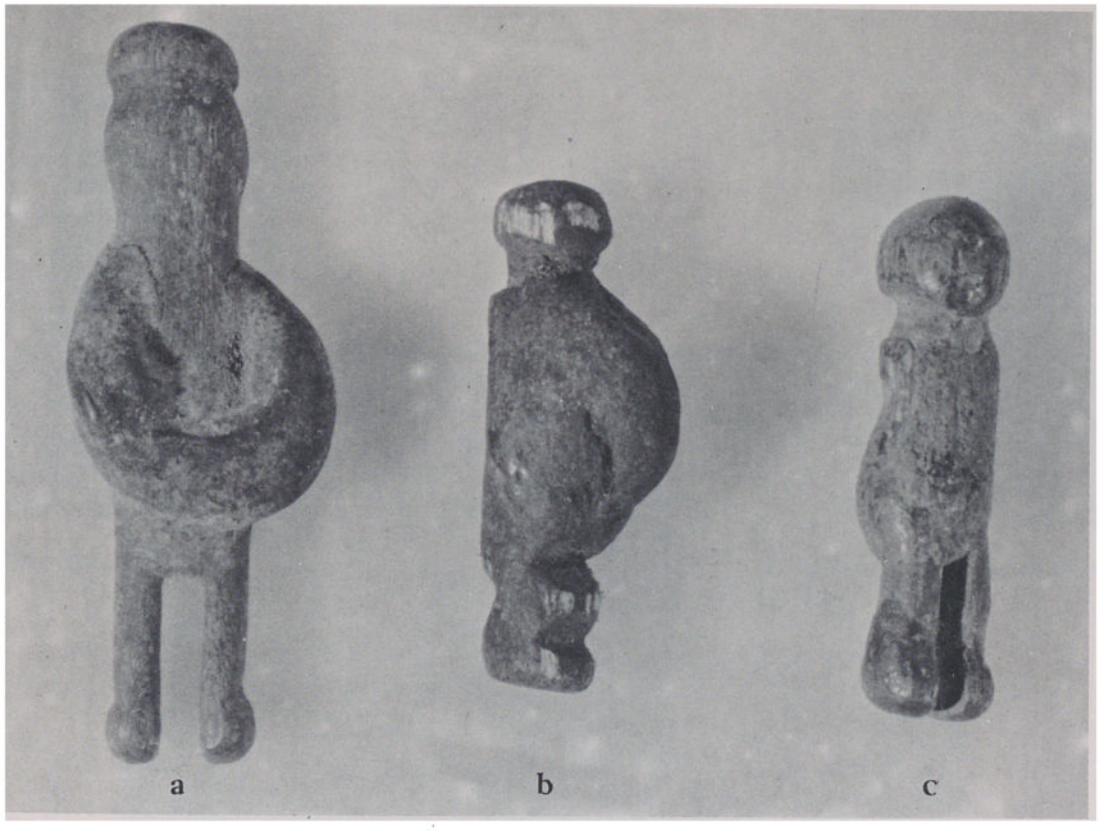


PHOTO 236. *Tumbunda*
a — AB.909 (16), haut: 61 mm
b — AG.519 (15), haut. 40 mm
c — AE.623 (4), haut: 44 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

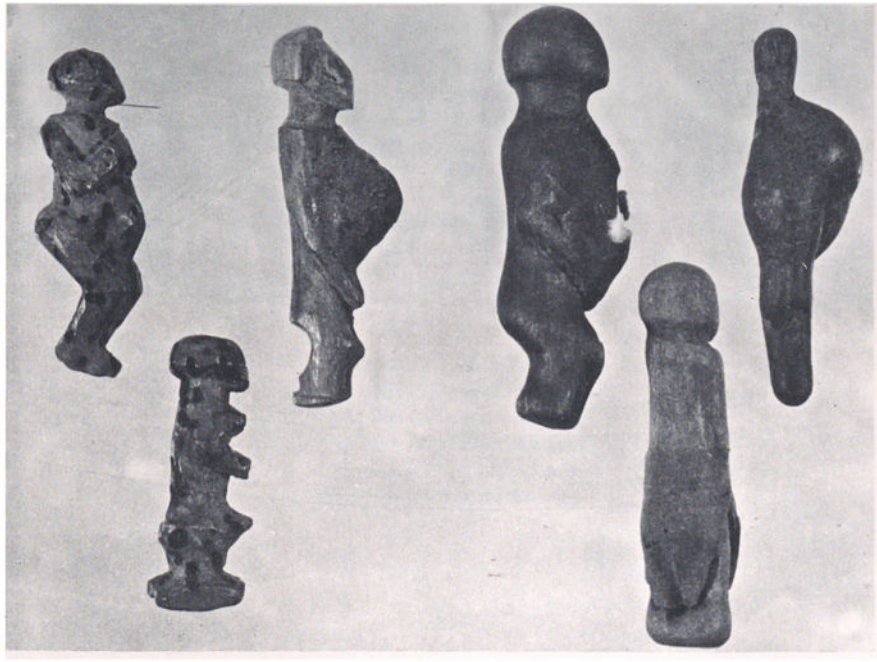


PHOTO 237. *Tumbunda* (Musée de Dundo).

PHOTO 238. *Tumbunda*, s.n., haut: 55 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 239. *Tukuka* (Musée de Dundo).

PHOTO 240. *Tukuka* (Musée de Dundo).

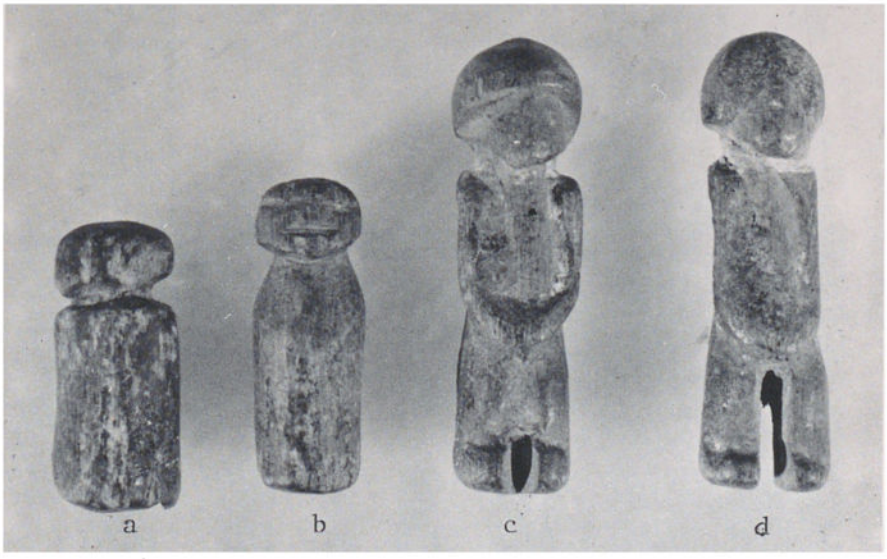


PHOTO 241. *Tukuka*
a — AM.005 (23), haut: 28 mm
b — AM.005 (23'), haut: 30 mm
c — AE.623 (12), haut: 44 mm
d — AE.623 (12'), haut: 45 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 242. *Lukutu*
a — RG. 35807. 24/11, haut: 55 mm, Lwena, Shaba
b — RG. 35648, 41/25, haut: 53 mm, Ndemdu-Lunda, Shaba
c — RG. 36400, 6/13, haut: 43 mm, Bena-Mai
d — RG. 37119, 122/55, haut: 26 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 243. *Lukutu* (Musée de Dundo).

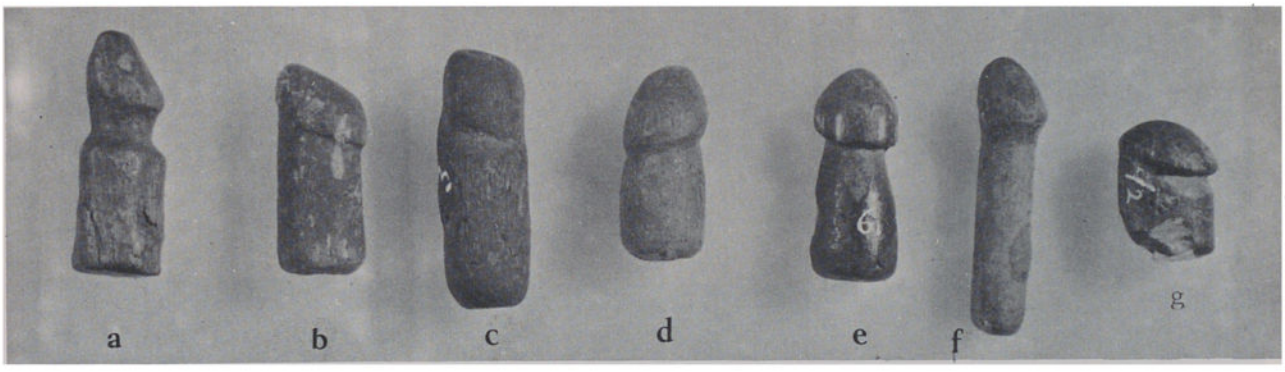


PHOTO 244. *Lukutu*
a — AM.100 (23), haut: 36 mm
b — AG. 519 (2), haut: 31 mm
c — AE. 486 (3), haut: 34 mm
d — AB. 909 (12), haut: 28 mm
e — AE. 623 (6), haut: 33 mm
f — AM.137 (9), haut: 40 mm
g — AM.005 (12), haut: 20 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

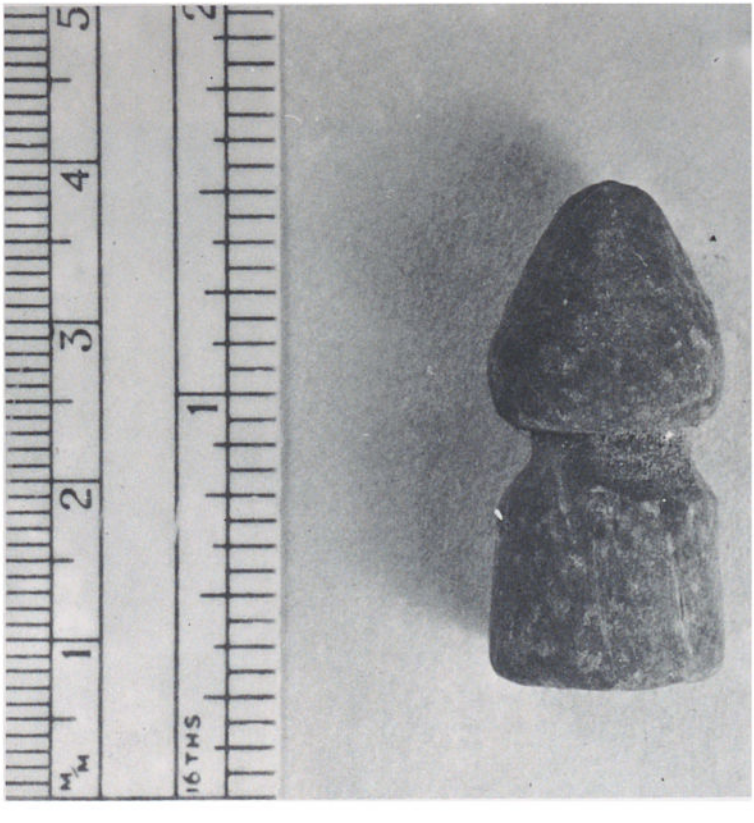


PHOTO 245. *Lukutu*, A.1187, 33/24, haut: 31 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 246. *Lukutu*, haut: 55 mm (Coll. Sousberghe).

PHOTO 247. Peinture murale avec motifs phalliques (Dundo).

PHOTO 248. Détail de la même peinture murale.

PHOTO 249. Motif décoratif phallique dans le danseur de masque *ngulu (mukishi wa ngulu).*

PHOTO 250. *Sunji* (Musée de Dundo).

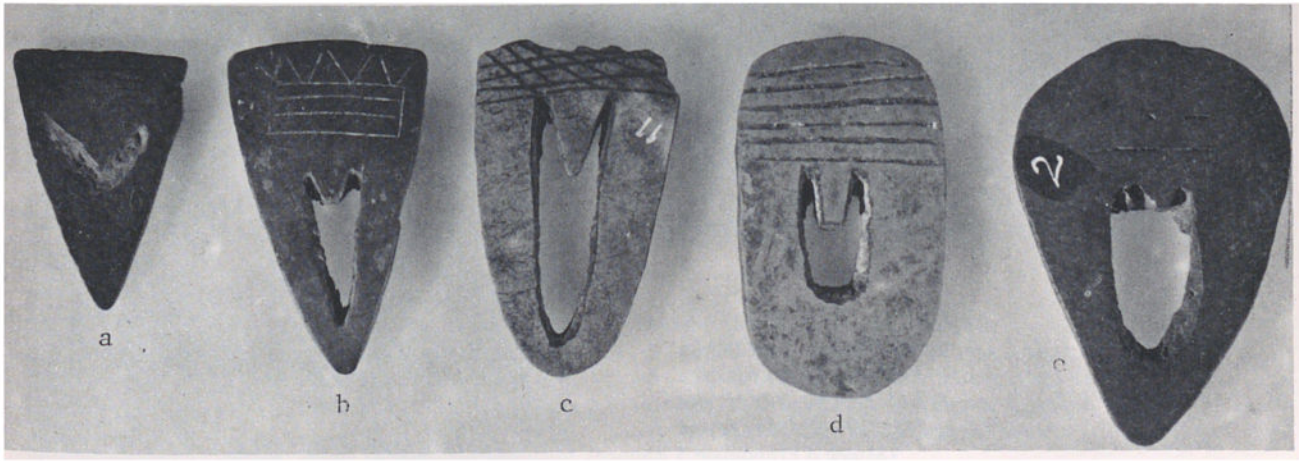


PHOTO 251. *Sunji*

a AM.100 (22), 38×27 mm
b — AB. 909 (13), 50×23 mm
c AM.005 (11), 50×26 mm
d — AG. 519 (3), 54×32 mm
e — AE. 486 (2), 60×39 mm

(Musée d'Ethnologie, Lisbonne)

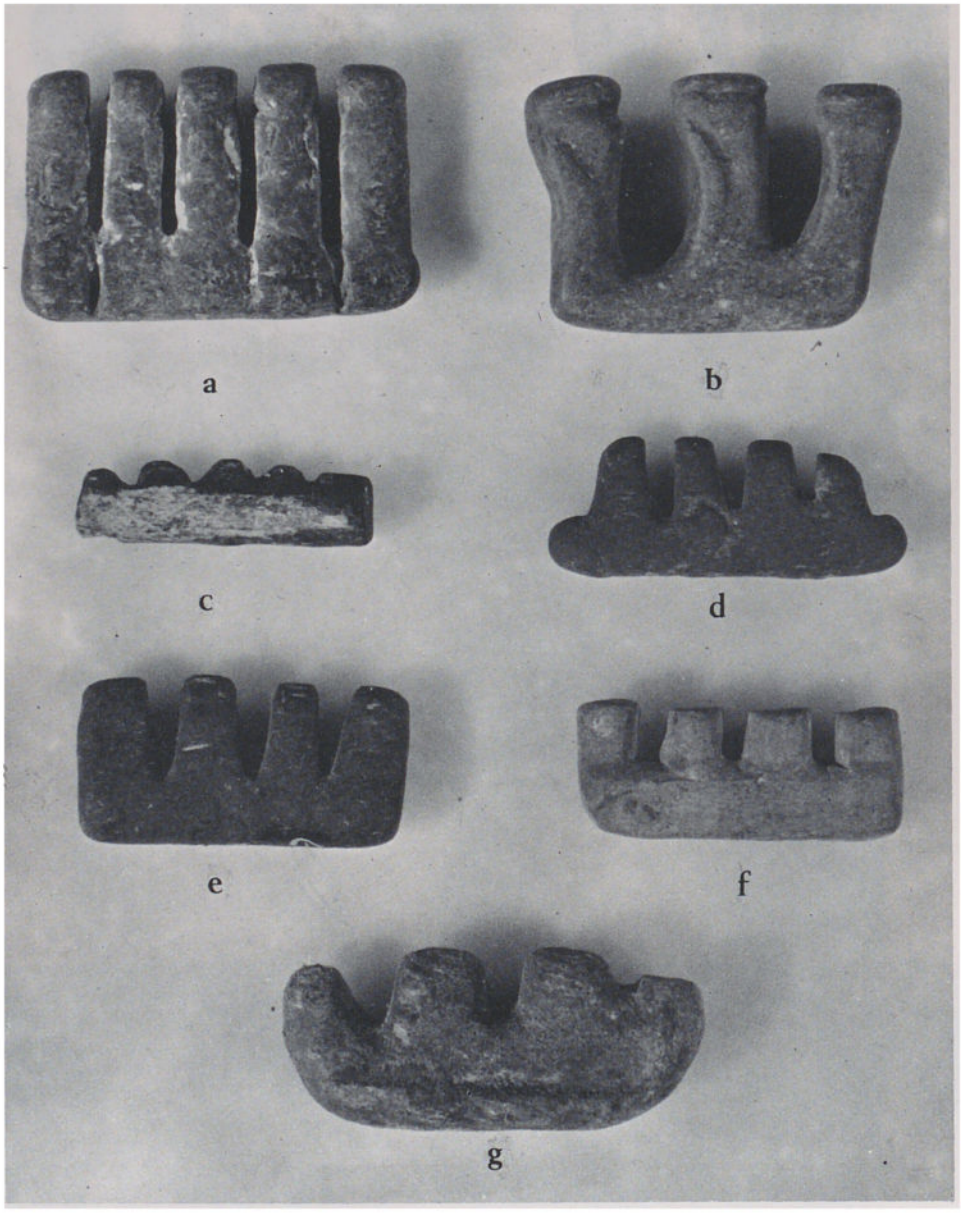


PHOTO 252. *Mikana*

a — AE. 623 (8), 51×34 mm
b — AB. 909 (10), 49×35 mm
c — AM.005 (18), 39×10 mm
d — AG. 519 (7), 55×22 mm
e — AG. 519 (6), 40×21 mm
f — AM.137 (2), 42×16 mm
g — AE. 486 (1), 44×17 mm

(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 253. *Mikana* (Musée de Dundo).

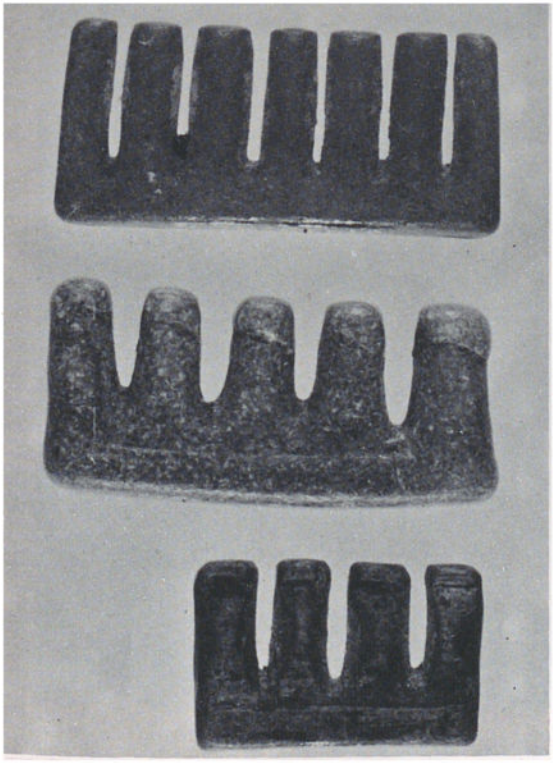


PHOTO 254. *Mikana*
a — RG. 35807, 24/13, 36×24 mm, Lwena, Shaba
b — RG. 36400, 13/13, haut: 56 mm, Bena-Mai
c — RG. 37119, 122/13, 56×26 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

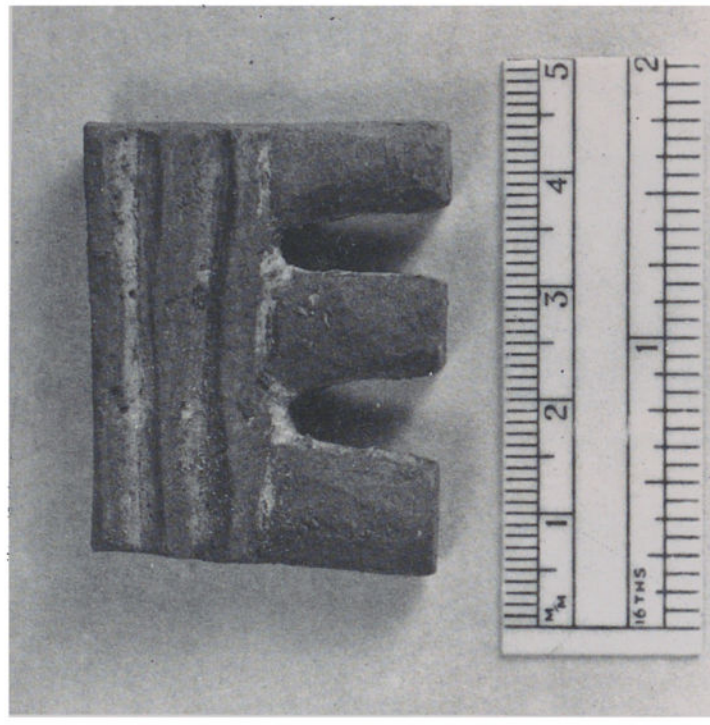


PHOTO 255. *Mikana*, A.1186, 24/18, haut: 32 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 256. *Ngombo* de Hamumona: en évidence le groupe *mikana*.

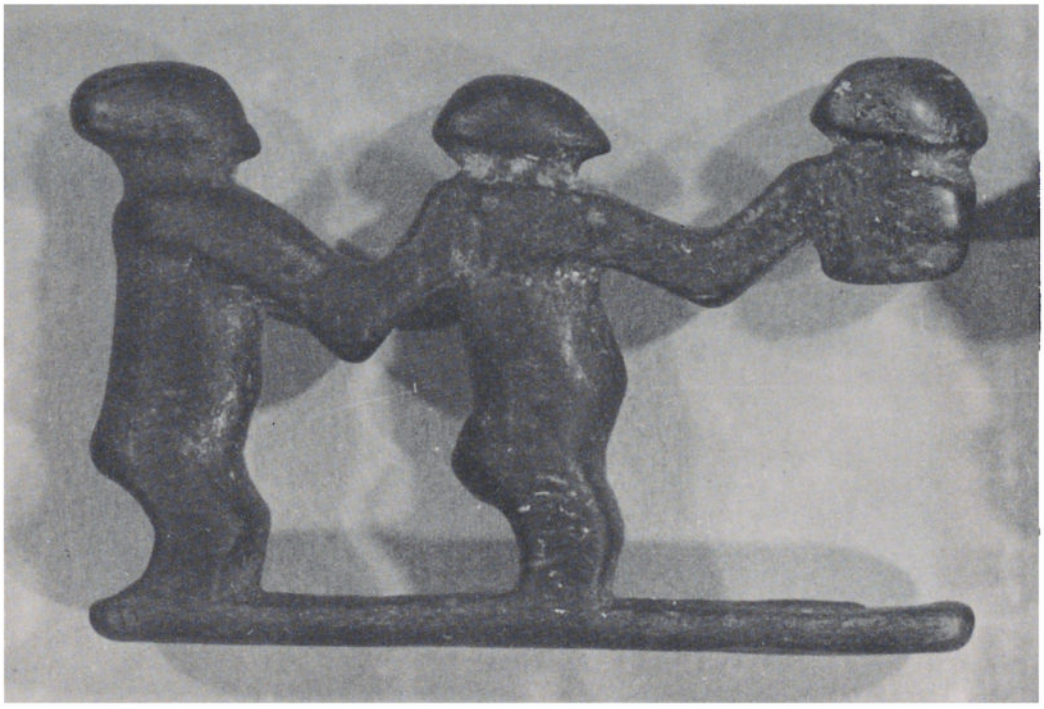


PHOTO 257. *Mikana* (figurine du *ngombo* de Hamumona): 68×43 mm.

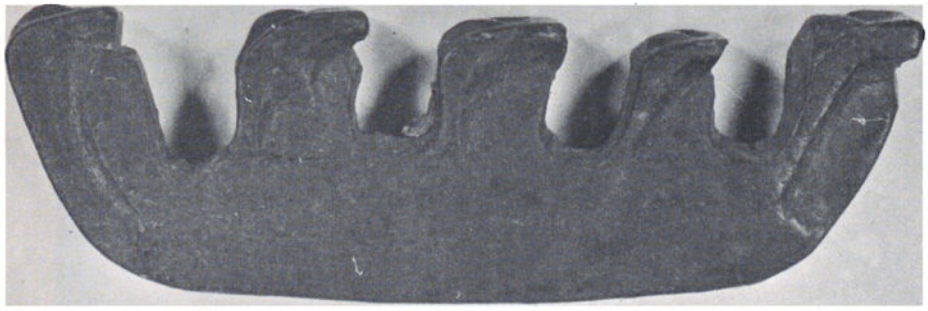


PHOTO 258. *Mikana*, long: 75 mm. (Coll. Sousberghe).

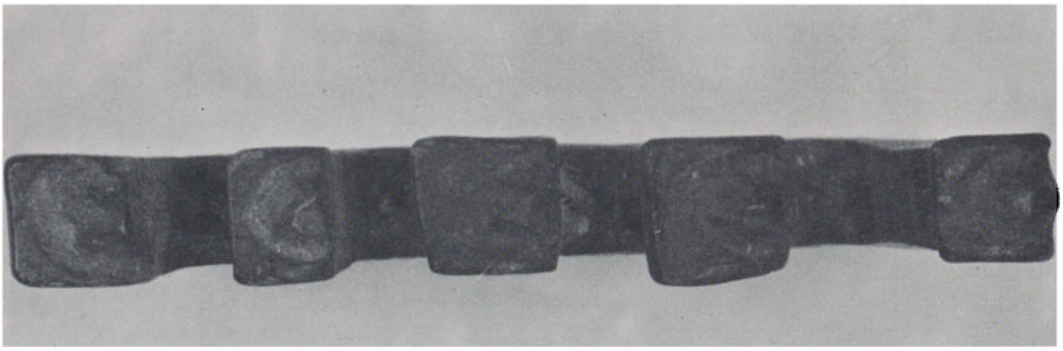


PHOTO 259. *Mikana:* un aspect de la même figurine.

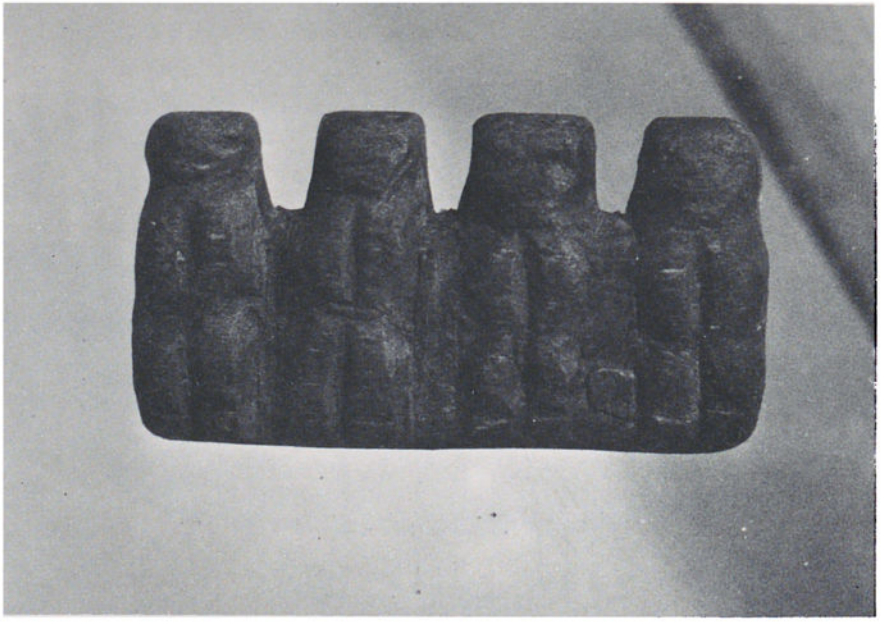


PHOTO 260. *mikana,* 70×35 mm
(Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

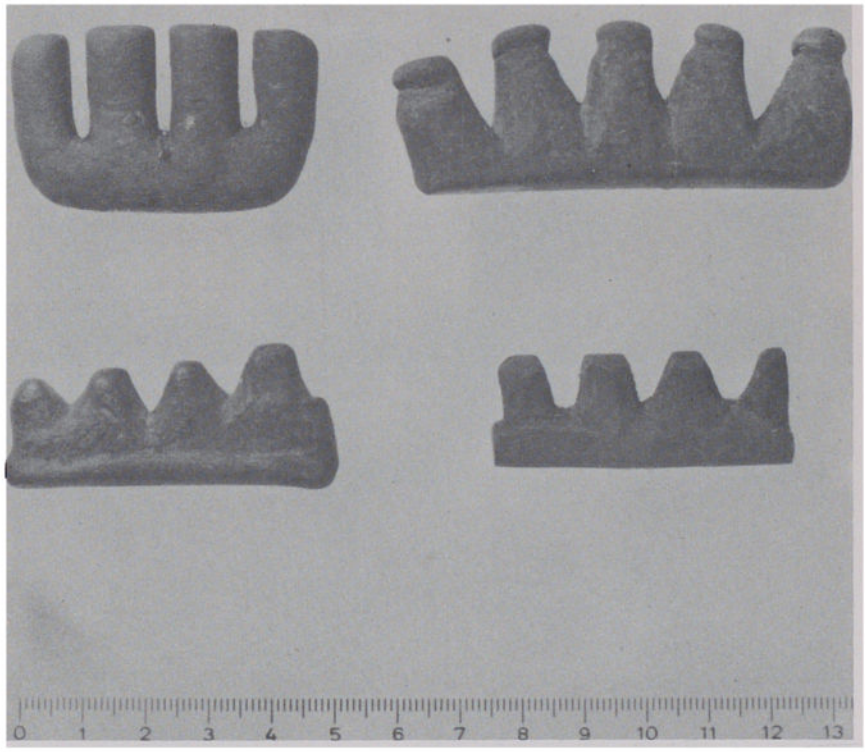


PHOTO 261
a — III C 6224, 30×50 mm c — s.n., 53×22 mm
b — s.n., 75×25 mm d — s.n., 48×18 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

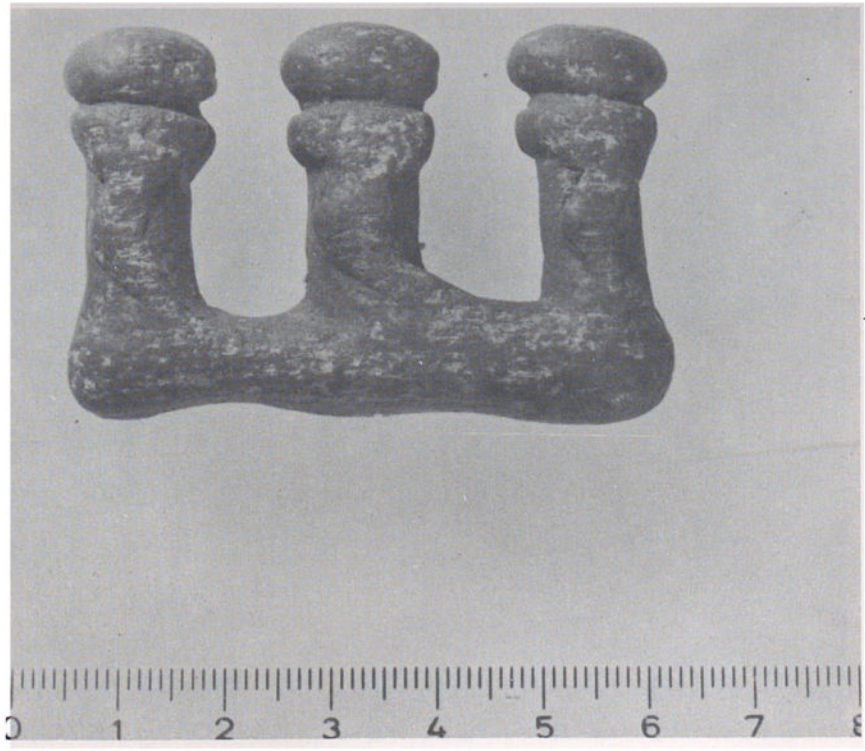


PHOTO 262. *Mikana*, III C 6222, 38×58 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

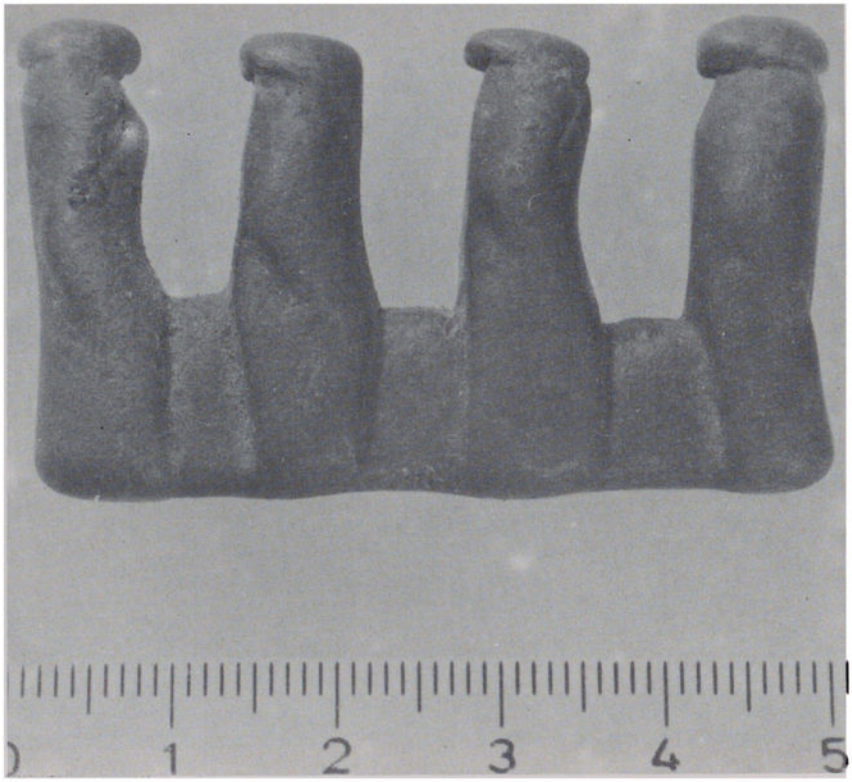


PHOTO 263. *Mikana*, III C 6223, 30 × 50 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

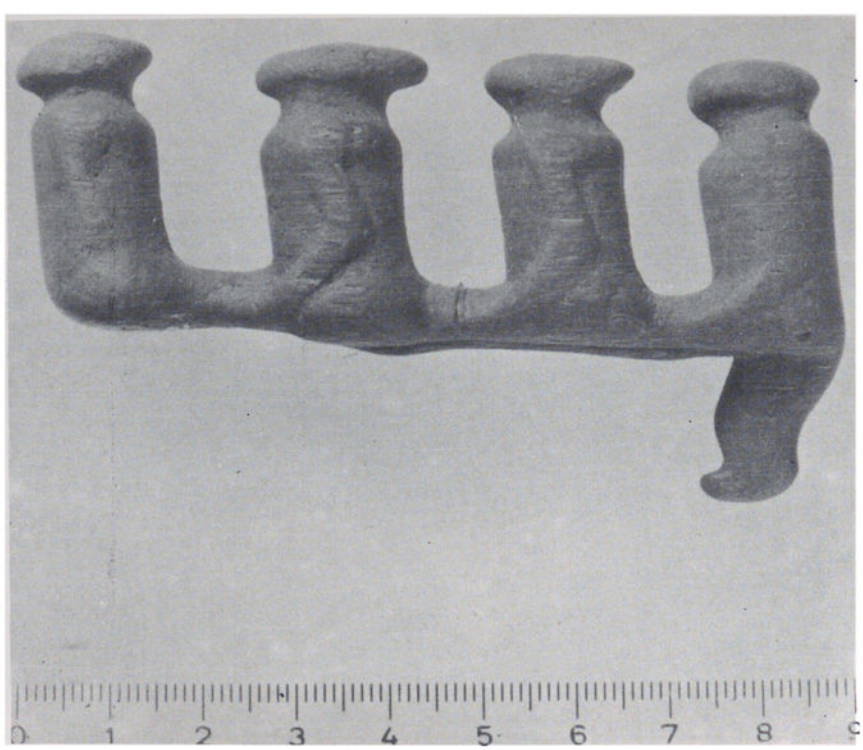


PHOTO 264. *Mikana*, III C 6221, 50 × 85 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

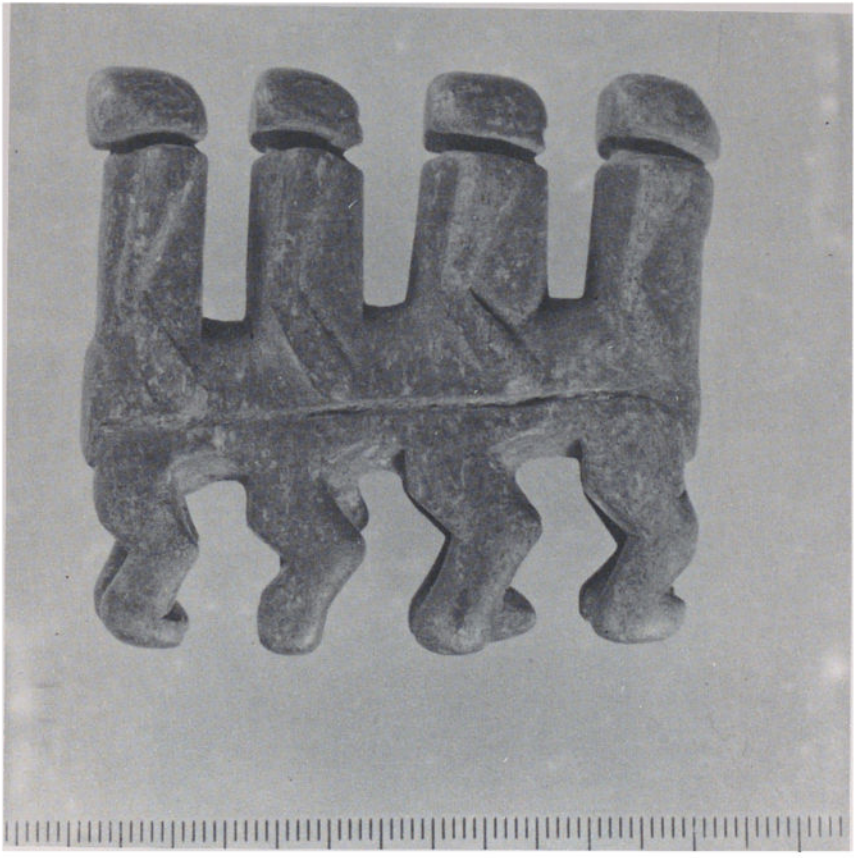


PHOTO 265. *Mikana*, C III 6220, 55 × 60 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 266. *Kahemba*, AE.623(10), Haut: 38 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 267. *Muhangi*
a — AG. 519 (8), haut: 85 mm
b — AM.005 (14), haut: 68 mm
c — AM.137 (13), haut: 56 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 268. *Suku*
a — *Sambongo*, AM.005 (26), haut: 64 mm
b — *Nambongo*, AM.005 (26'), haut: 54 mm
c — *Suku*, AM.005 (21), haut: 51 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 269. Les *mahamba Suku* (*Sambongo* et *Nambongo*) dans le centre du village (Dundo).

PHOTO 270. *Sambongo* et *Nambongo*.

PHOTO 271. *Sambongo* et *Nambongo*.

PHOTO 272. *Cisola*, AB.909 (23), haut: 50 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

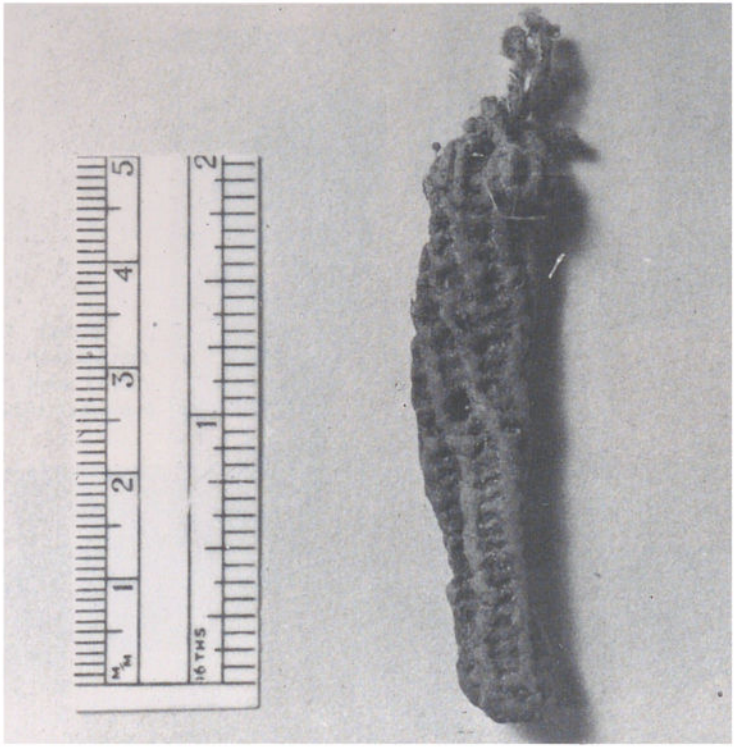


PHOTO 273. *Cisola*, A.1186, 24/24, haut: 50 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

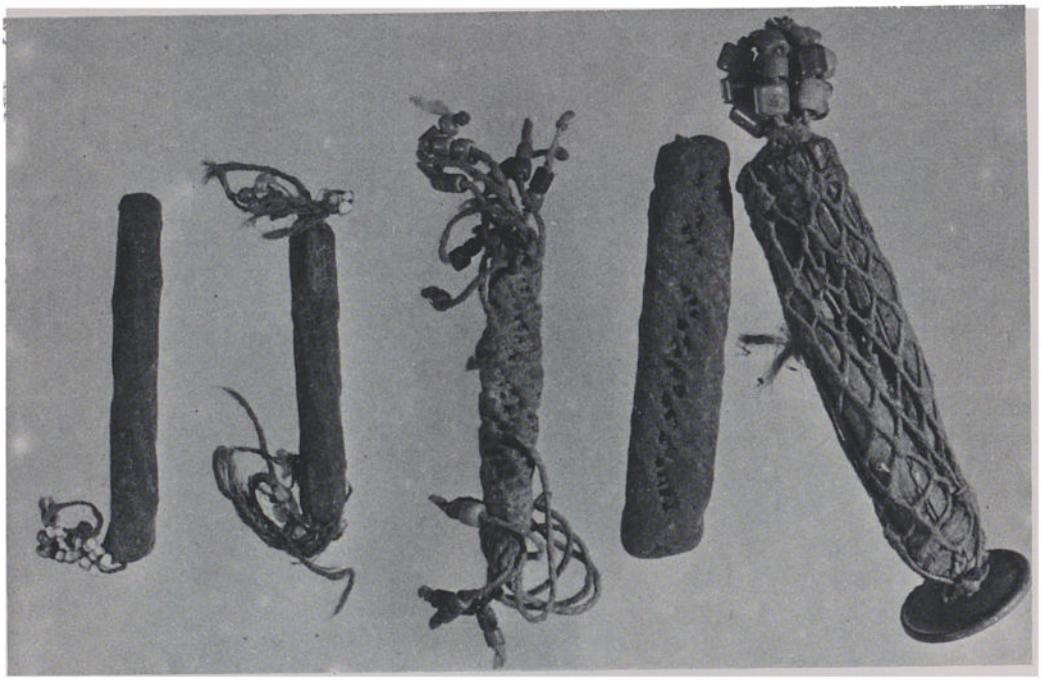


PHOTO 274. *Cisola* (Musée de Dundo).

PHOTO 275. *Cisola* (Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

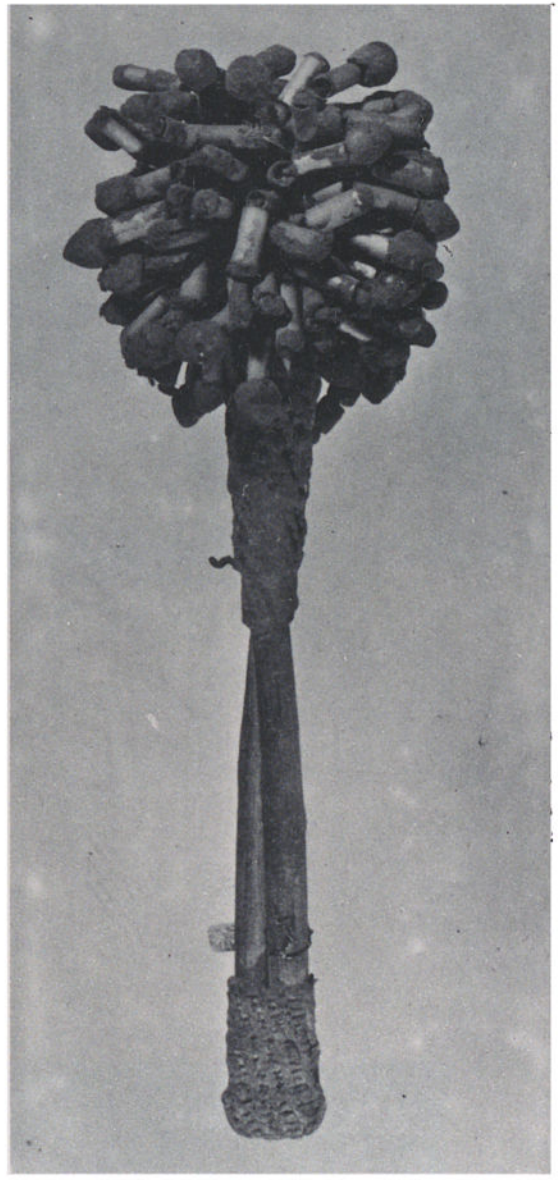
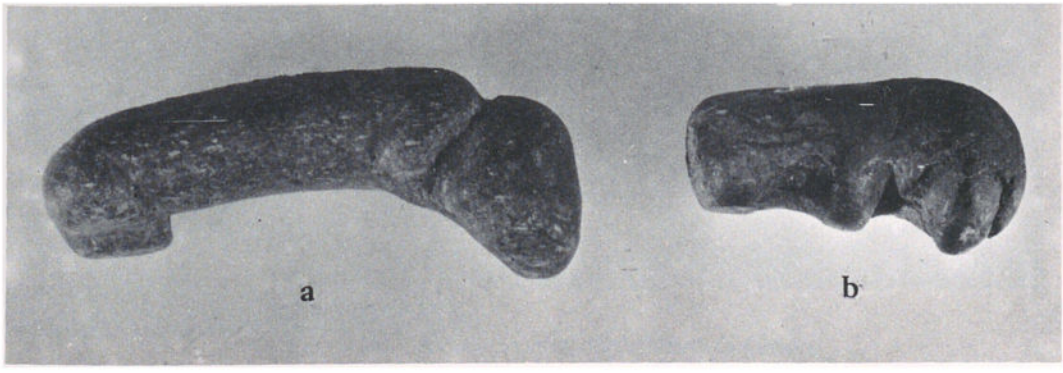


PHOTO 276. *Cisola*, amulette de fécondité (Musée de Dundo).

PHOTO 277. *Lucisa*
a — AB.909 (9), haut: 52 mm
b — AE.623 (13), haut: 33 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).



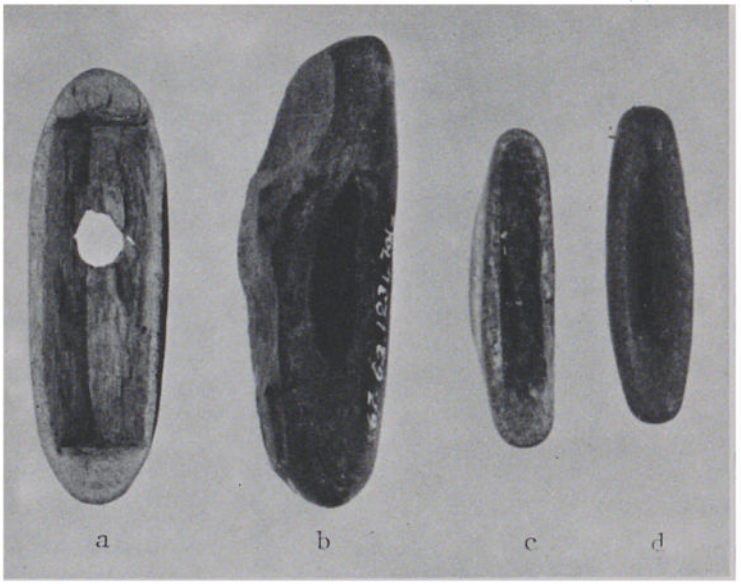


PHOTO 278. *Kwanza*
a — RG. 6763.1234, 70/3, haut: 55 mm
b — RG. 6763.1234, 70/7, haut: 58 mm
c — RG. 36399, 6/6, haut: 40 mm, Bena-Mai
d — RG. 37119, 122/72, haut: 40 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 279. *Kwanza* (Musée de Dundo).

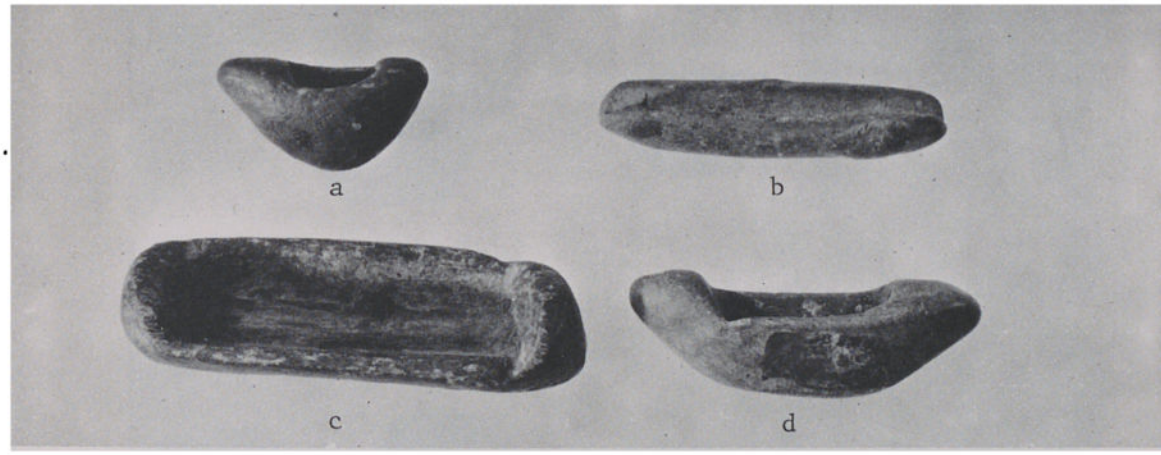


PHOTO 280. *Kwanza*
a — AM.100 (26), 27×10 mm c — AM.005 (8), 58×19 mm
b — AM.137 (26), 45× 9 mm d — AB. 909 (28), 45×13 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

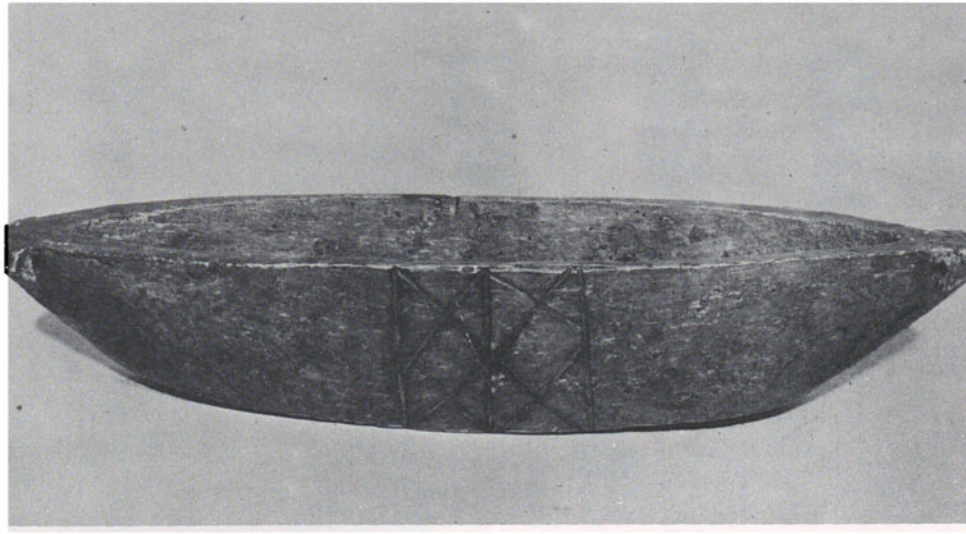


PHOTO 281. *Kwanza*, *hamba* rituel (Musée de Dundo).

PHOTO 282.

a — *Cinguvu*, AE.486 (20), 27×12 mm
b — *Cinguvu*, AE.623 (19), 32×11 mm
c — *Mukupela*, AE.623 (14), haut: 27 mm
d — *Ngoma*, AE.623 (21), haut: 37 mm
e — *Ngoma*, AE.100 (37), haut: 43 mm
f — *Ngoma*, AM.137 (47), haut: 41 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

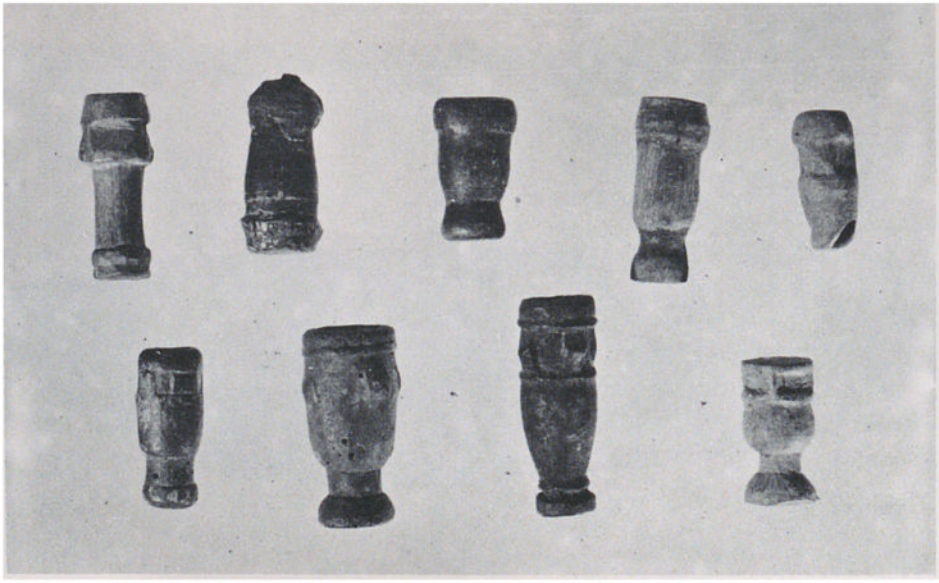


PHOTO 283. *Ngoma* (Musée de Dundo).

PHOTO 284. *Ngoma*, haut: 40 mm (Coll. Sousberghe).

PHOTO 285. Le trio *ngoma*:
ngoma ya shina (le plus grand)
ngoma ya mukundu (le moyen)
ngoma ya kasumbi (le plus petit)
(Musée de Dundo).

PHOTO 286. Chauffant les tambours avant la danse
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

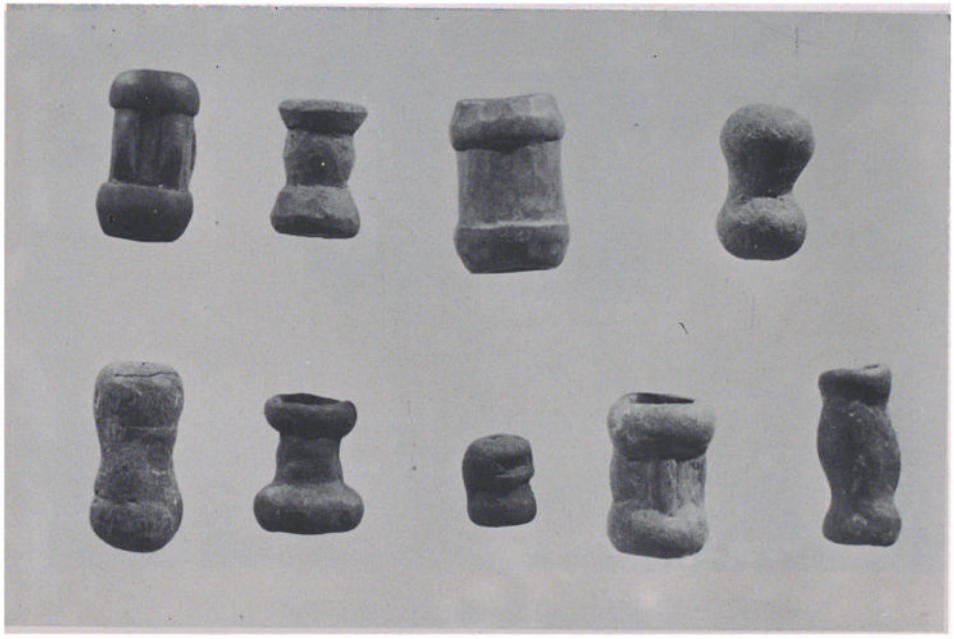


PHOTO 287. *Mukupela* (Musée de Dundo).

PHOTO 288. *Mukupela*, A.1187, 33/15, haut: 20 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

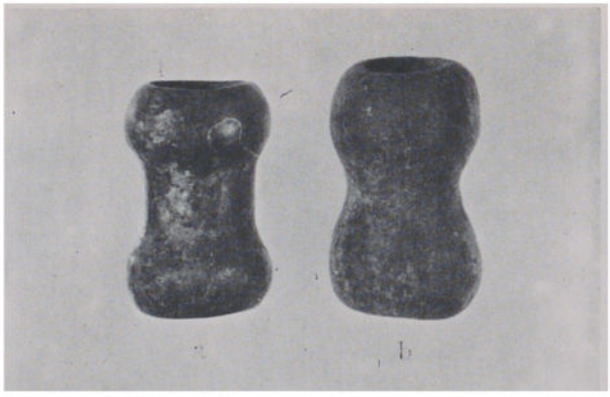


PHOTO 289. *Mukupela*
a — RG. 35648, 41/26, haut: 28 mm, Ndembu-Lunda, Shaba
b — RG. 37119, 122/36, haut: 31 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

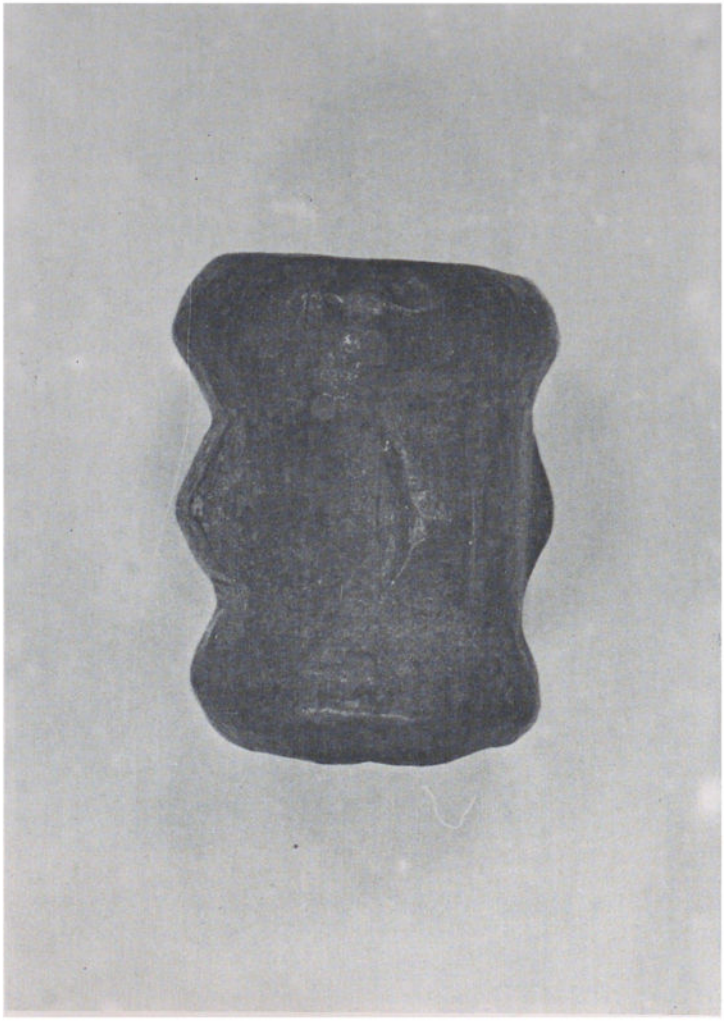


PHOTO 290. *Mukupela*, haut: 25 mm (Coll. Sousberghe).

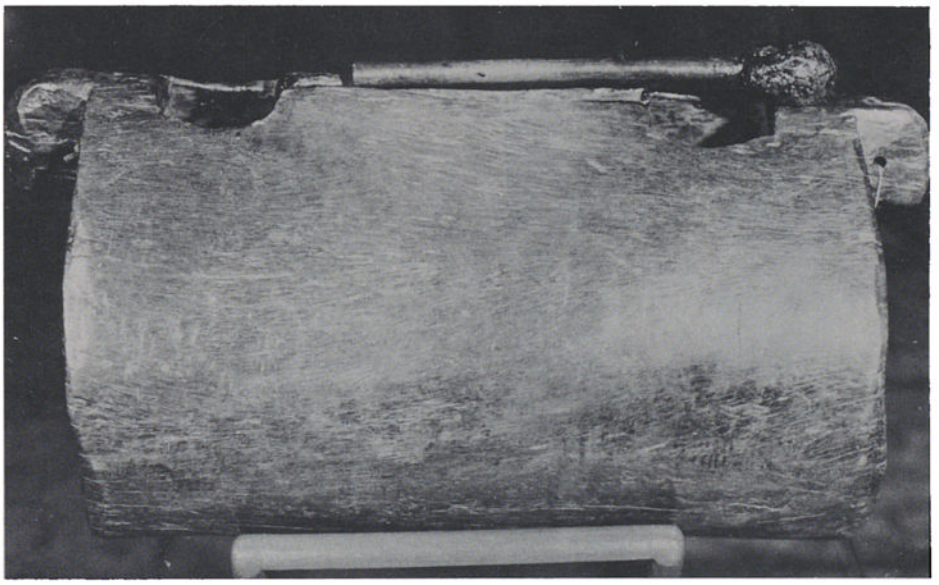


PHOTO 291. *Cinguvu* (Musée de Dundo).

PHOTO 292. *Masenda* (des larves comestibles).

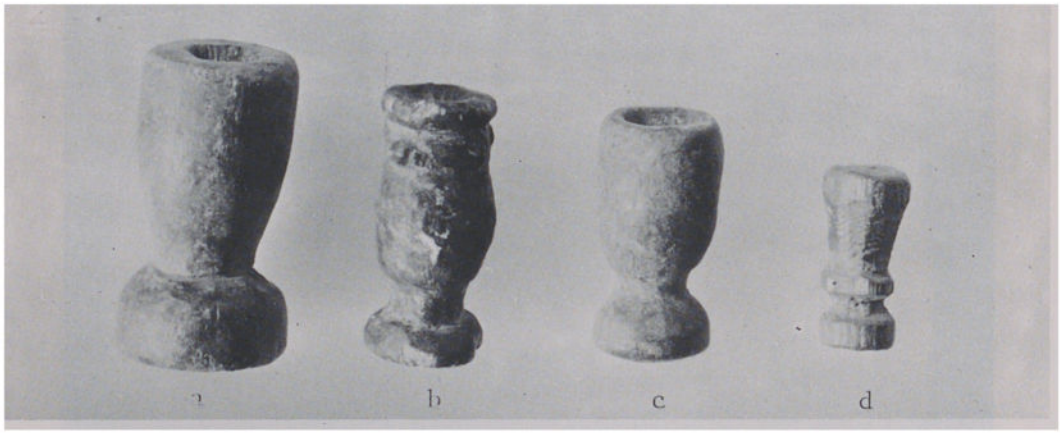


PHOTO 293. *Cinu*
a — AG.519 (26), haut: 39 mm
b — AM.005 (6), haut: 34 mm
c — AM.137 (48), haut: 30 mm
d — AB.909 (34), haut: 21 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 294. *Cinu* (Musée de Dundo).

PHOTO 295. *Cinu*, haut: 50 mm (Coll. Sousberghe).

PHOTO 296. *Cinu*
a — s.n., haut: 51 mm
b — s.n., haut: 53 mm
c — s.n., haut: 27 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 297. *Cinu* (Village de Kambakashala).

PHOTO 298. *Cinu*, un instrument des femmes
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 299. *Kakweji*
a — AM.137 (44), long: 49 mm
b — AM.100 (43), long: 51 mm
c — AE.623 (15), long: 34 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 300. *Kakweji* (Musée de Dundo).

PHOTO 301. *Kakweji*, A.1187, 33/16, long: 35 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 302. *Muta*

a — RG. 6763.1234, 70/3, long: 100 mm, Lwena, Shaba
b — RG. 35807, 24/12, long: 89 mm, Lwena, Shaba
c — RG. 36399, 2/6, long: 51 mm, Bena-Mai
d — RG. 36400, 11/13, long: 43 mm, Bena-Mai
e — RG. 37119, 122/66, long: 41 mm
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

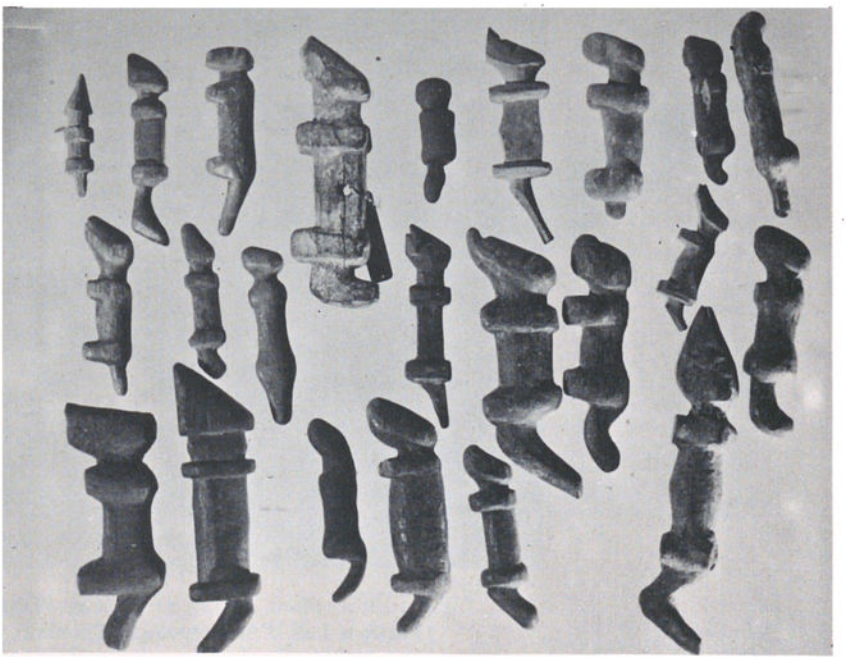


PHOTO 303. *Muta* (Musée de Dundo).

PHOTO 304. *Muta*

a — AE. 623 (27), long: 56 mm
b — AM.137 (28), long: 47 mm
c — AG. 519 (21), long: 73 mm
d — AM.005 (10), long: 64 mm
e — AM.100 (2), long: 120 mm
f — AM.005 (9), long: 63 mm

(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 305. *Muta*, A.1187, 33/20, long: 59 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 306.
Muta, A.1186, 24/10, long: 52 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

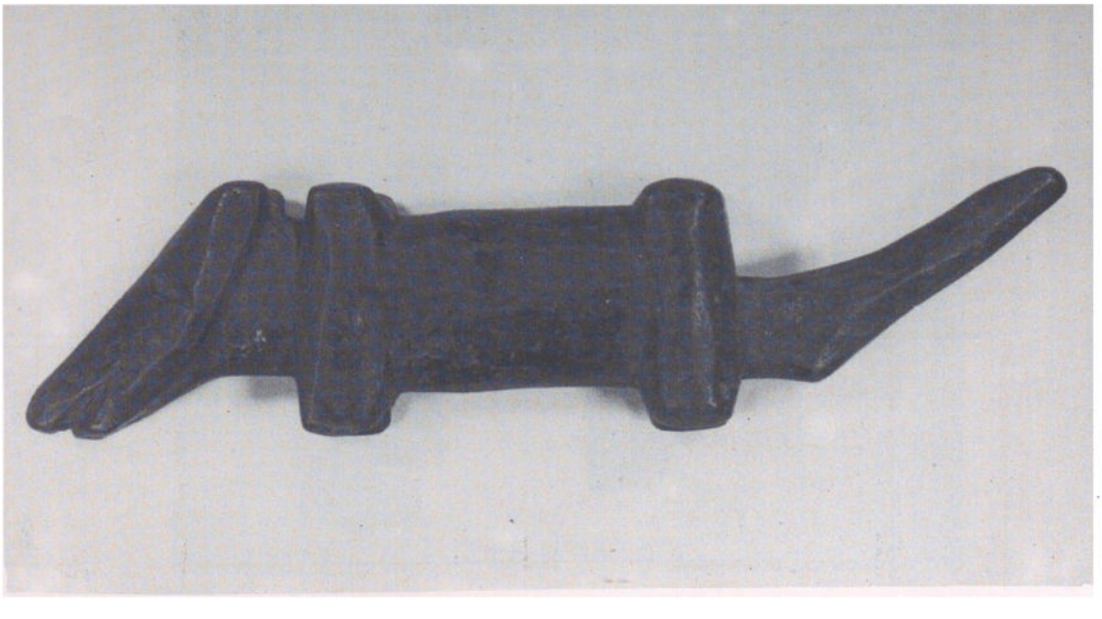


PHOTO 307. *Muta*, long: 88 mm (Coll. Sousberghe).

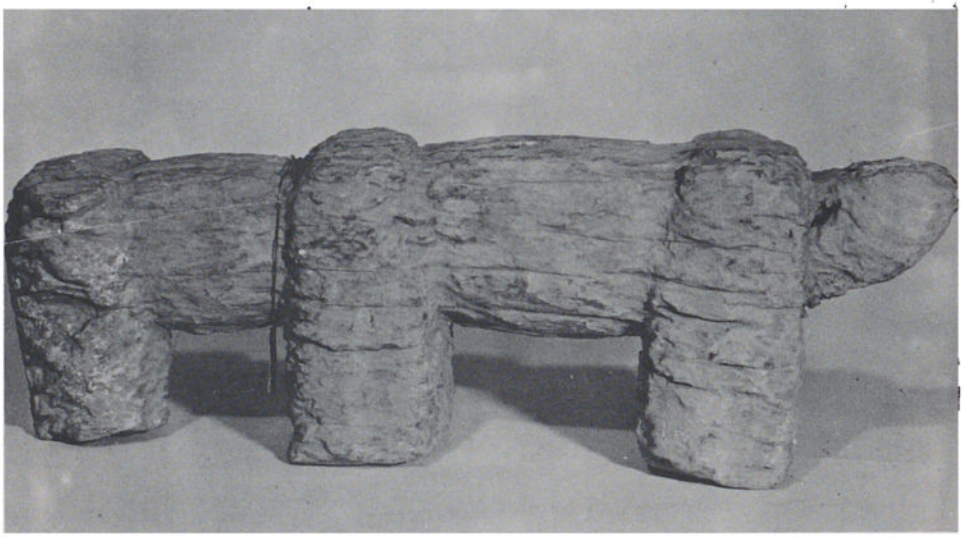


PHOTO 308. La *hamba muta* (Musée de Dundo).

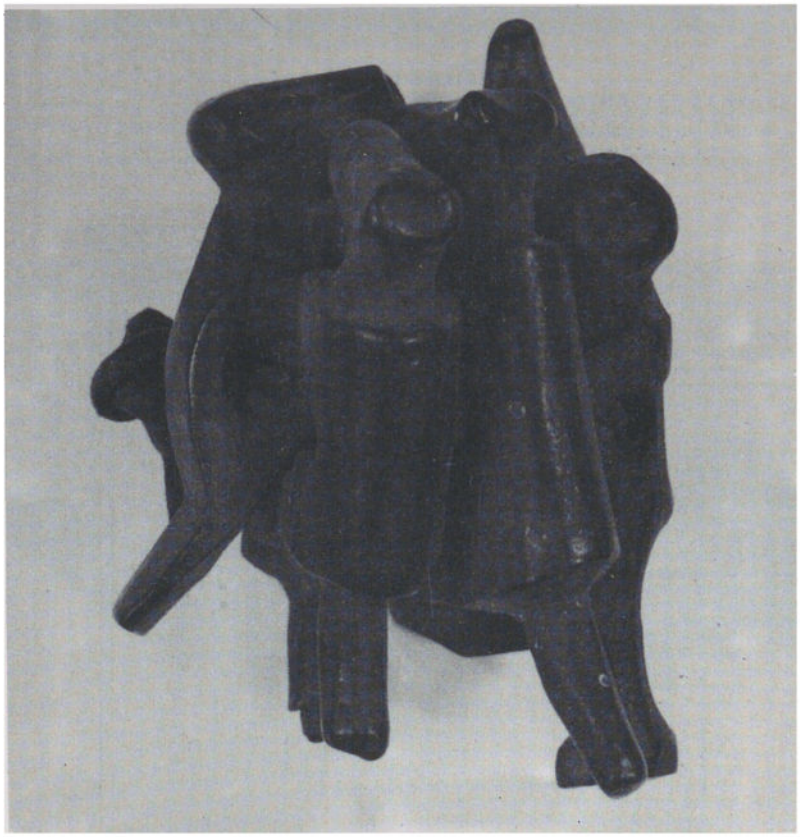


PHOTO 309. Amulette constituée de six figurines dont trois *muta*, deux oiseaux *(kaphukhulu)* et une figure humaine (Coll. Sousberghe).

PHOTO 310. *Muta*
a — III C 6257, haut: 75 mm
b — III C 6715, haut: 60 mm
c — III C 6261, haut: 80 mm
d — III C 6262, haut: 80 mm
e — s.n., haut: 88 mm
f — s.n., haut: 74 mm
g — s.n., haut: 60 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

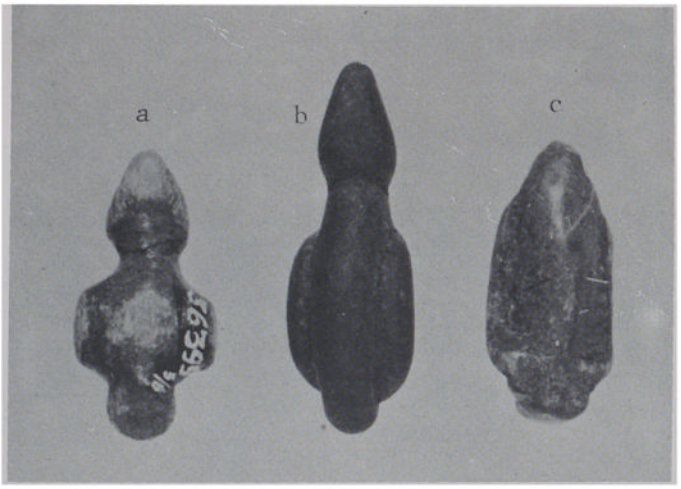


PHOTO 311. *Kaphukhulu*
a — RG. 36399, 3/6, long: 35 mm. Bena-Mai
b — RG. 37119, 122/39, long: 45 mm, Cokwe
c — RG. 36400, 10/13, long: 36 mm, Bena-Mai
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

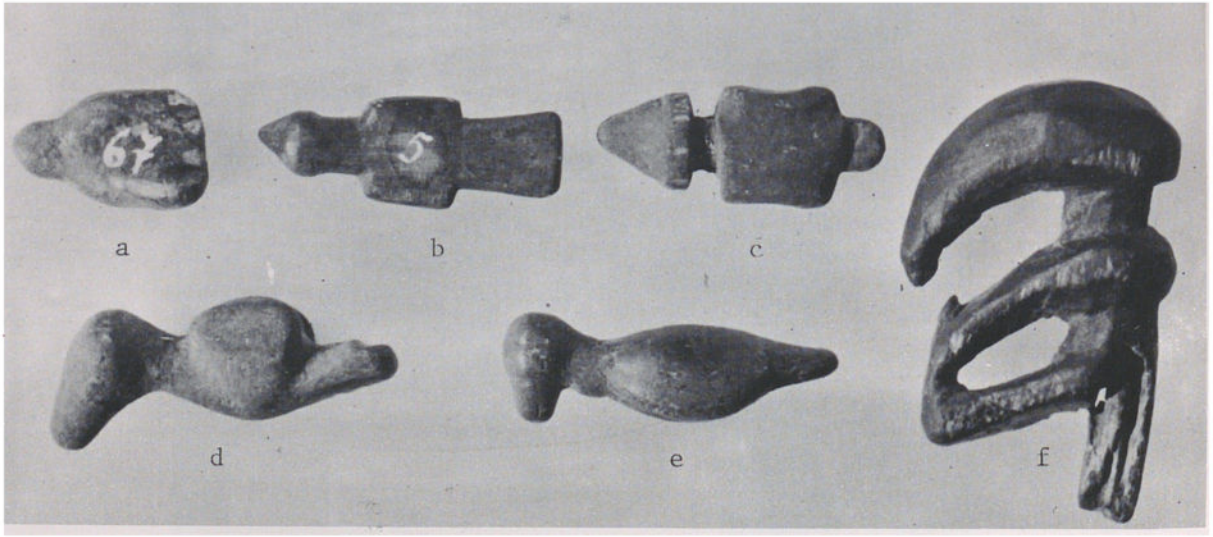


PHOTO 312. *Kaphukhulu*
a — AB. 909 (67), long: 27 mm
b — AM.005 (5), long: 42 mm
c — AG. 519 (27), long: 41 mm
d — AM.137 (32), long: 47 mm
e — AE. 623 (25), long: 44 mm
f — AM.005 (27), long: 59 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

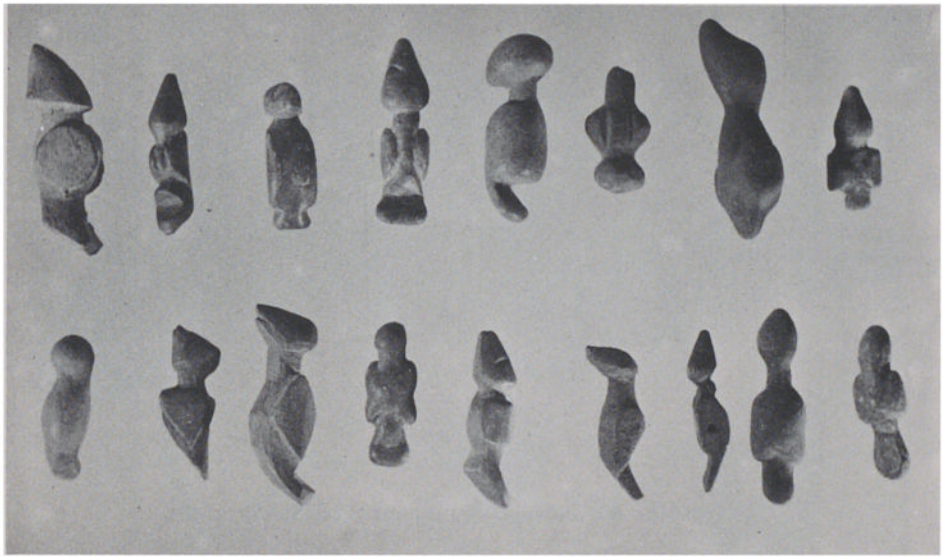


PHOTO 313. *Kaphukhulu* (Musée de Dundo).

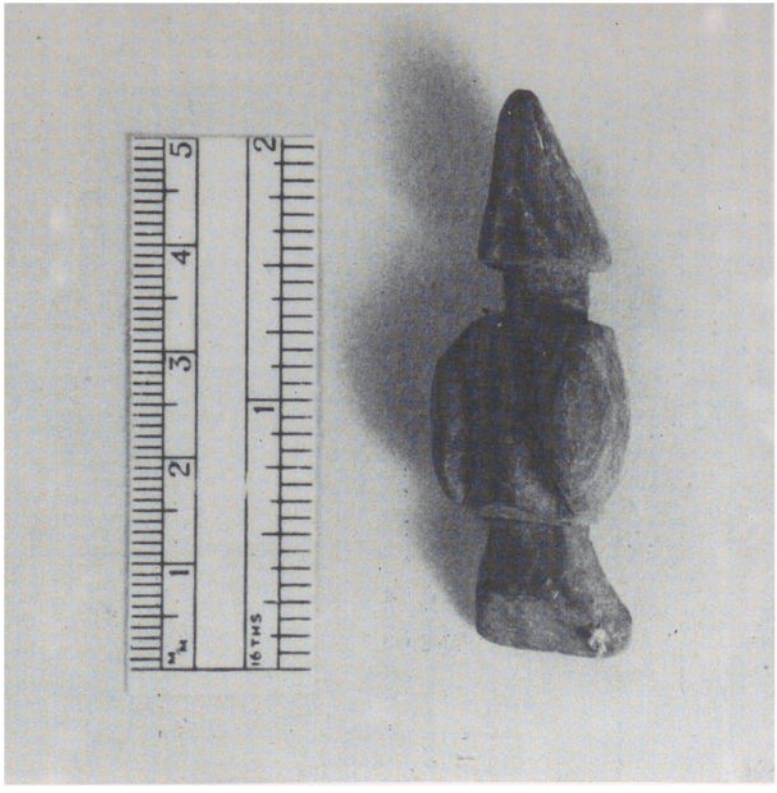


PHOTO 314. *Kaphukhulu*, A.1187, 33/2, long: 52 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

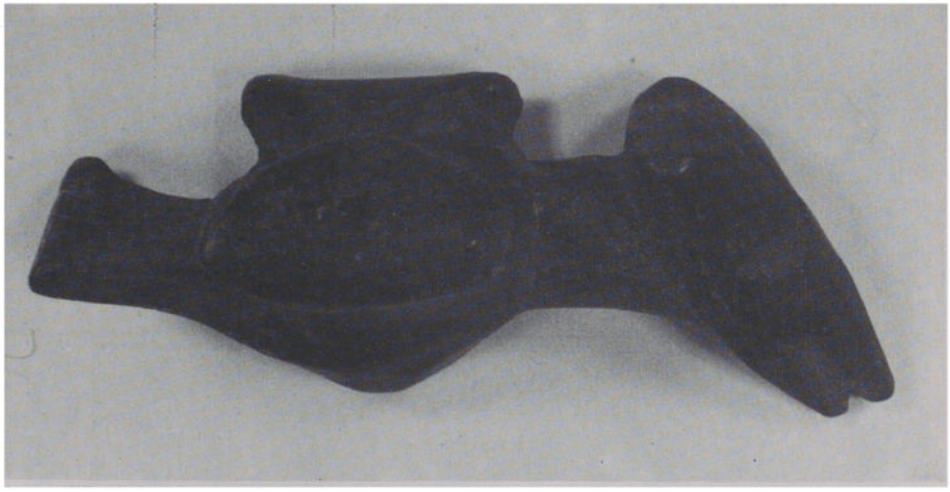


PHOTO 315. *Kaphukhulu*, long: 50 mm (Coll. Sousberghe).

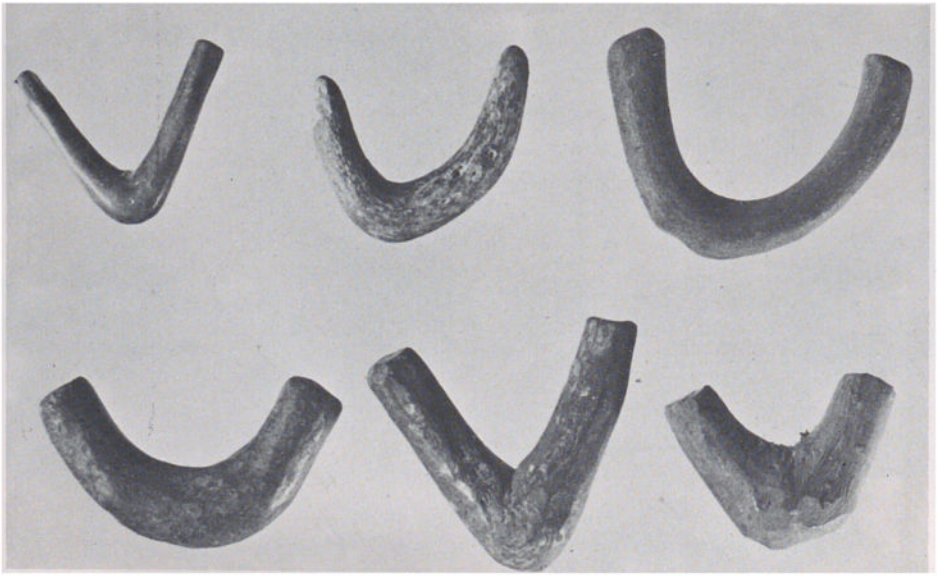


PHOTO 316. *Kakone* (Musée de Dundo).

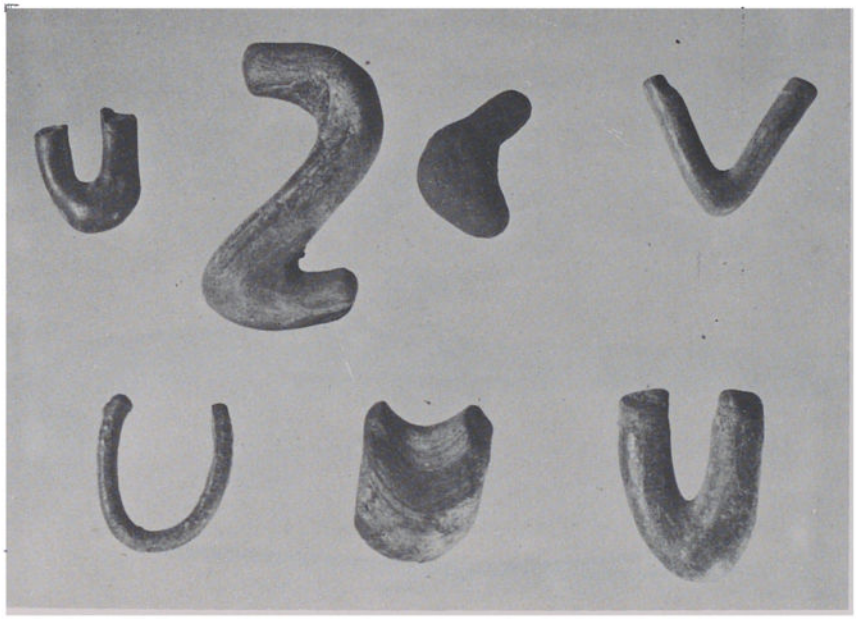


PHOTO 317. *Kakone* (Musée de Dundo).

PHOTO 318. *Kakone*, A.1187, 33/14, long: 45 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

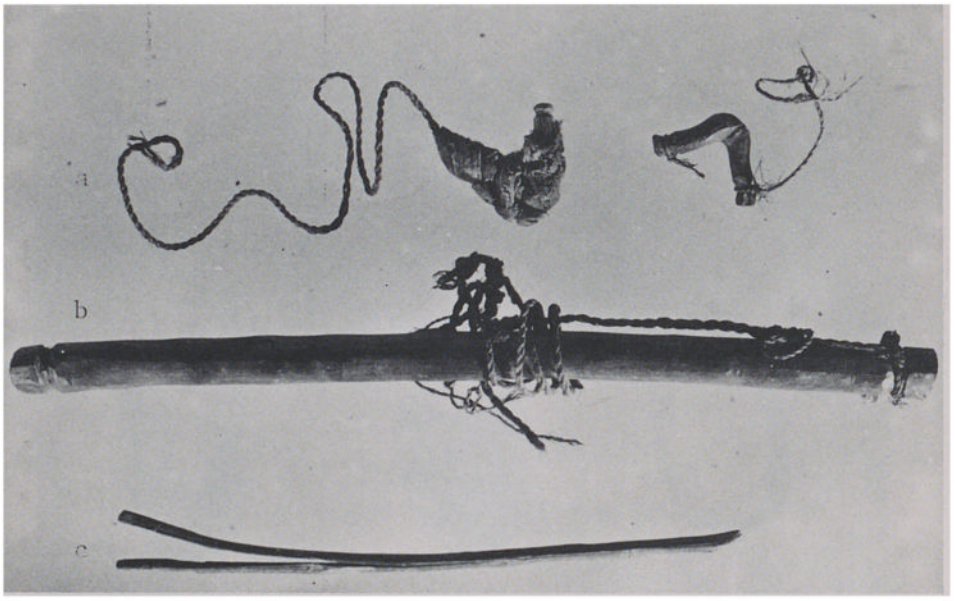


PHOTO 319.
a — deux exemplaires de *ngo*; b — *muhango*; c — *luphadji*
(Musée de Dundo).

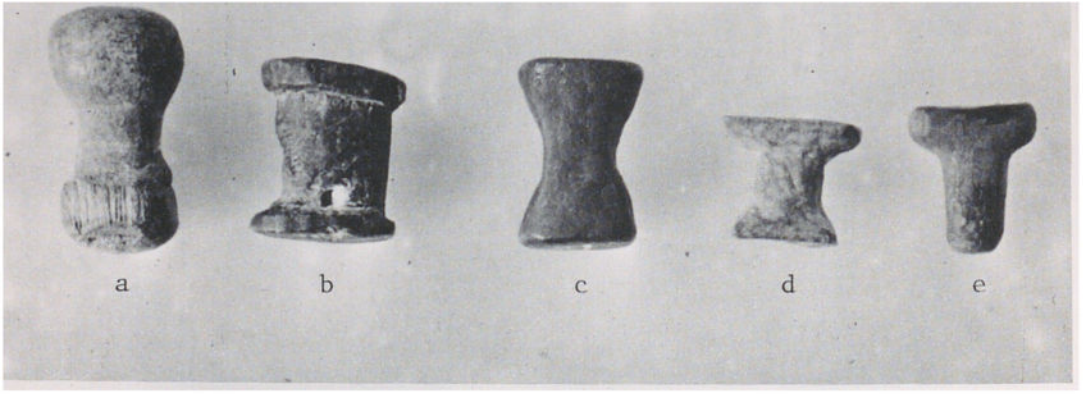


PHOTO 320. *Musau*
a — AE.623 (24), haut: 32 mm
b — AM.005 (17), haut: 24 mm
c — AM.100 (21), haut: 24 mm
d — AM.137 (21), haut: 16 mm
e — AB.900 (24), haut: 18 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 321. *Musau* (Musée de Dundo).

PHOTO 322. L'oreiller traditionnel (Musée de Dundo).

PHOTO 323. *Uta*

a — AE. 623 (16), haut: 123 mm
b — AM.137 (29), haut: 108 mm
c — AM.005 (16), haut: 99 mm
d — AG.519 (25), haut: 70 mm
e — AB.909 (30), haut: 66 mm

(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 324. *Uta* (Musée de Dundo).

PHOTO 325. *Uta*
a — III C 6712, long: 82 mm
b — III C 6713, long: 63 mm
c — s.n. long: 64 mm
(Musée d'Ethnographie, Neuchâtel).

PHOTO 326. *Uta*
a — RG. 35648, 41/13, haut: 114 mm, Ndembu-Lunda, Shaba
b — RG. 36399, 4/6, haut: 90 mm, Bena-Mai
c — RG. 35807, 24/5, haut: 89 mm, Lwena, Shaba
d — RG. 67631234, 70/11, haut: 76 mm
e — RG. 37119, 122/12, haut: 86 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

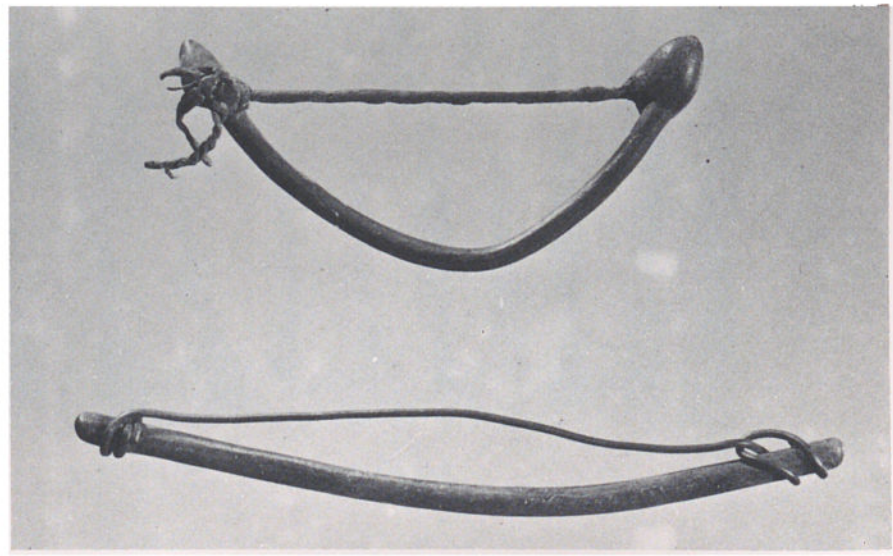


PHOTO 327. *Uta wa zenga*
(Musée de Dundo).

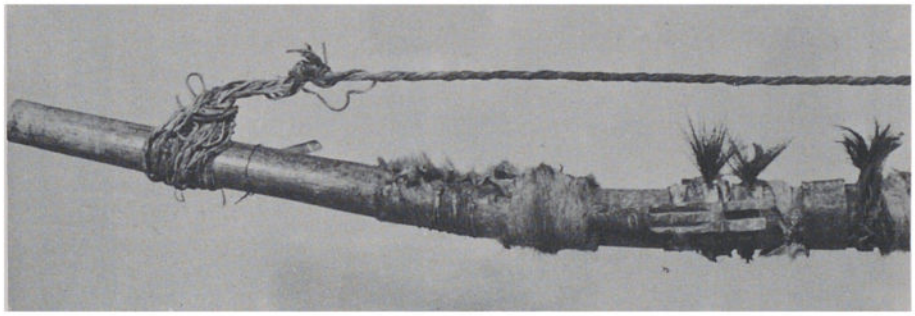


PHOTO 328. Détail d'un arc (Musée de Dundo).

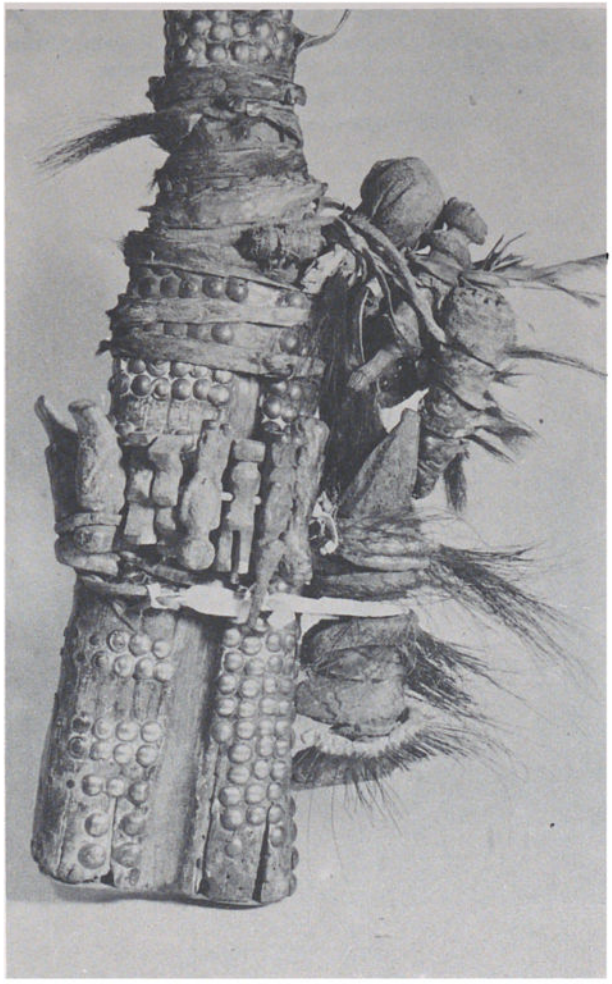


PHOTO 329. Détail d'un fusil de chasseur (Musée de Dundo).

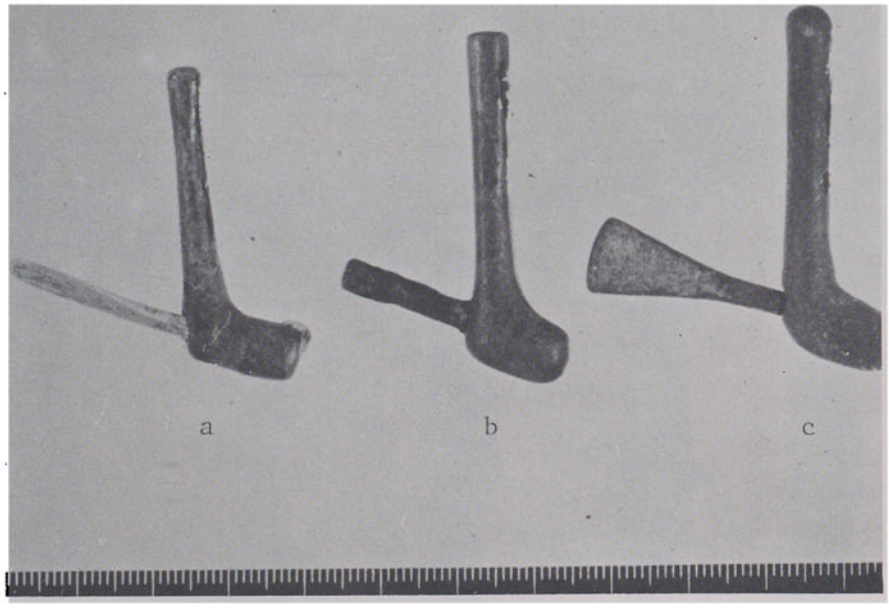


PHOTO 330. *Temo*
a — RG.35648, 41/14, haut: 42 mm, Ndembu-Lunda, Shaba
b — RG.35807, 24/16, haut: 31 mm, Lwena, Shaba
c — RG. 37119,1, 122/63, haut: 47 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

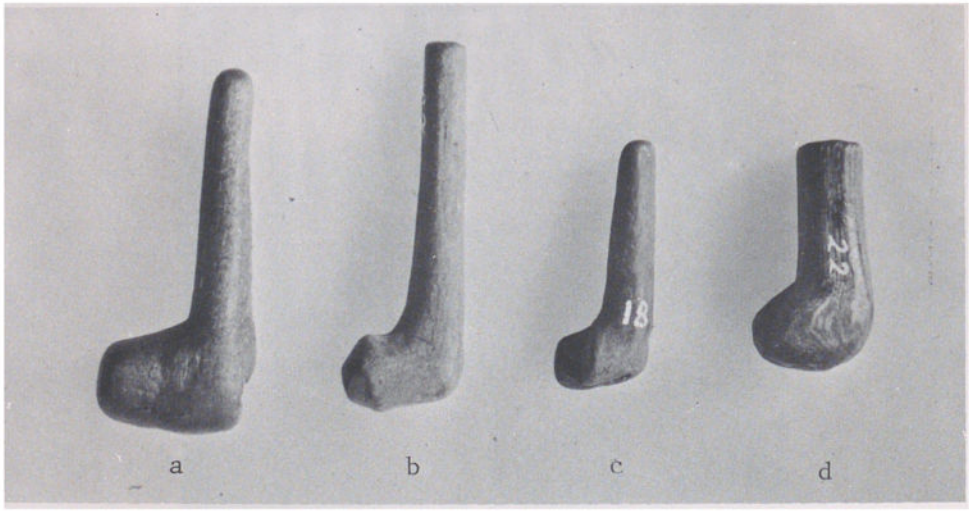


PHOTO 331. *Temo*
a — AM.100 (29), haut: 49 mm b — AM.137 (25), haut: 50 mm
c — AB.909 (18), haut: 33 mm d — AM.005 (22), haut: 30 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

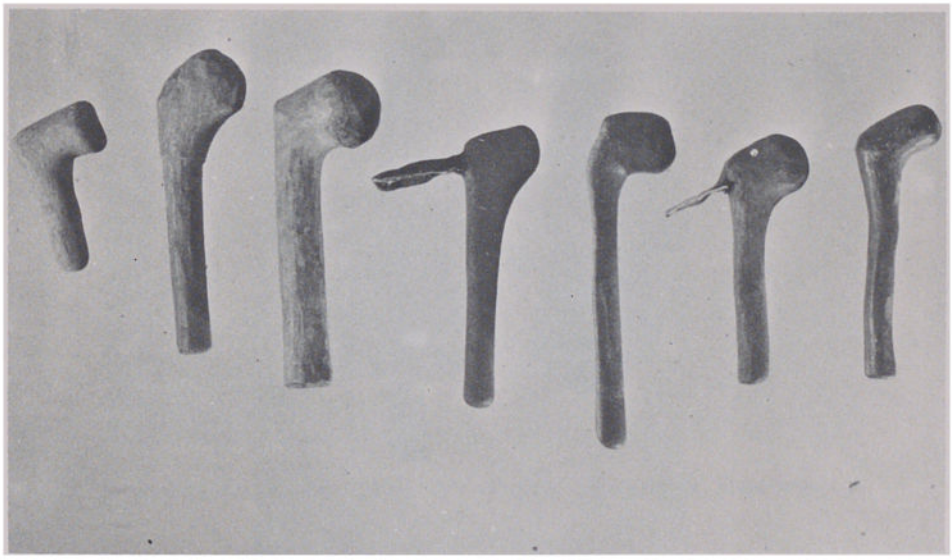


PHOTO 332. *Temo* (Musée de Dundo).

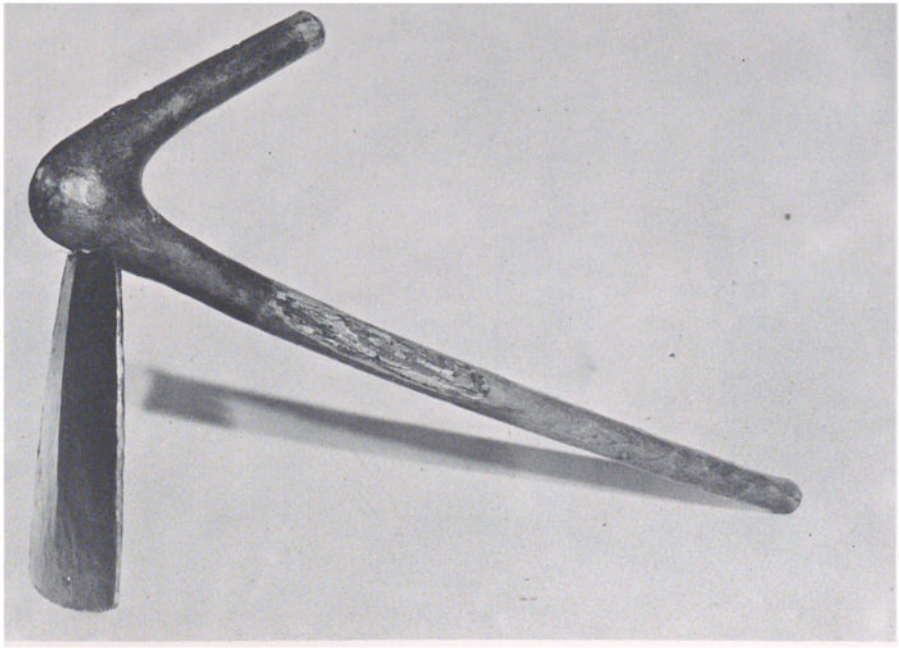


PHOTO 333. La houe traditionnelle des Cokwe (Musée de Dundo).

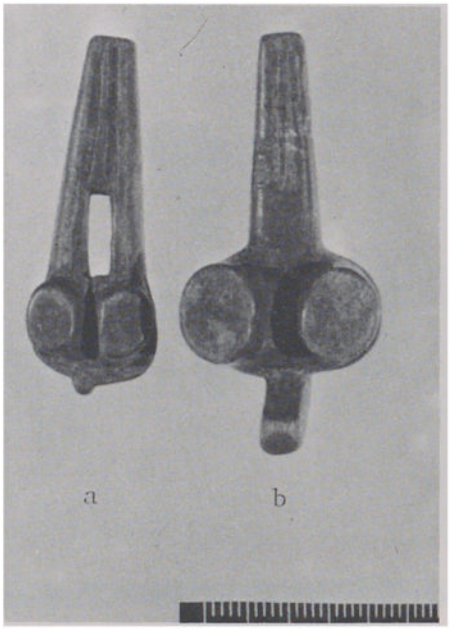


PHOTO 334. *Mwanze*
RG. 67631234, 70/13, haut: 46 mm
RG. 36399, 5/6, haut: 54 mm, Bena-Maï
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

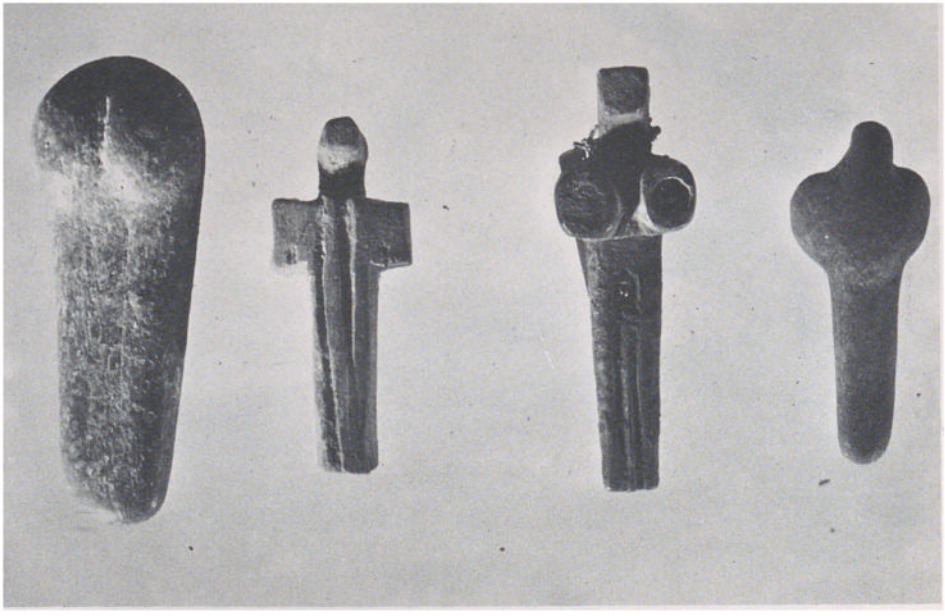


PHOTO 335. *Mwanze* (Musée de Dundo).

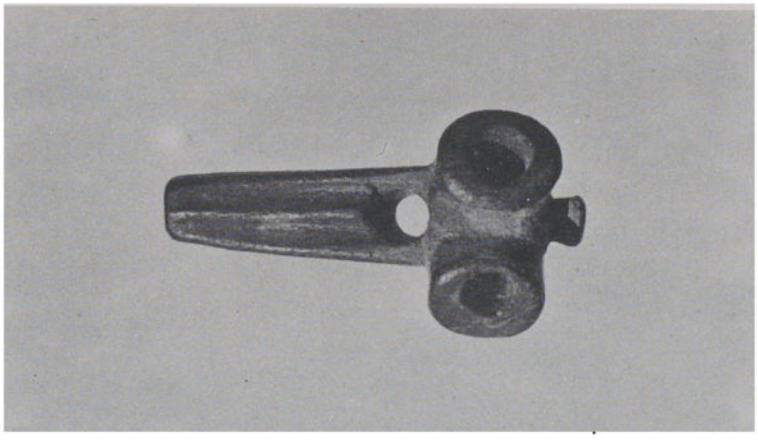


PHOTO 336. *Mwanze* (Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

PHOTO 337. Le soufflet traditionnel au travail
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

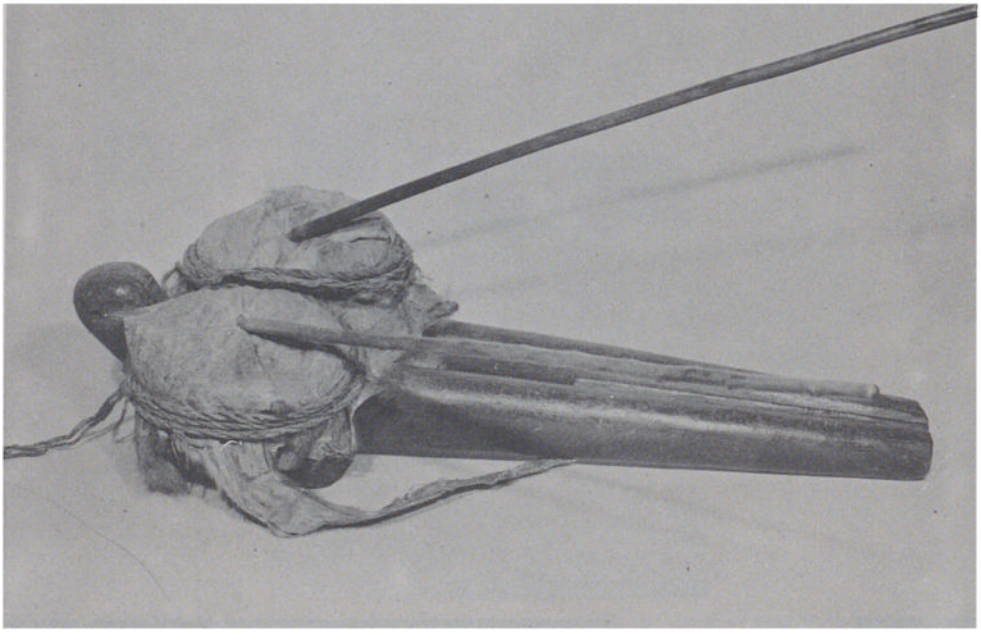


PHOTO 338. Le soufflet traditionnel des Cokwe (Musée de Dundo).

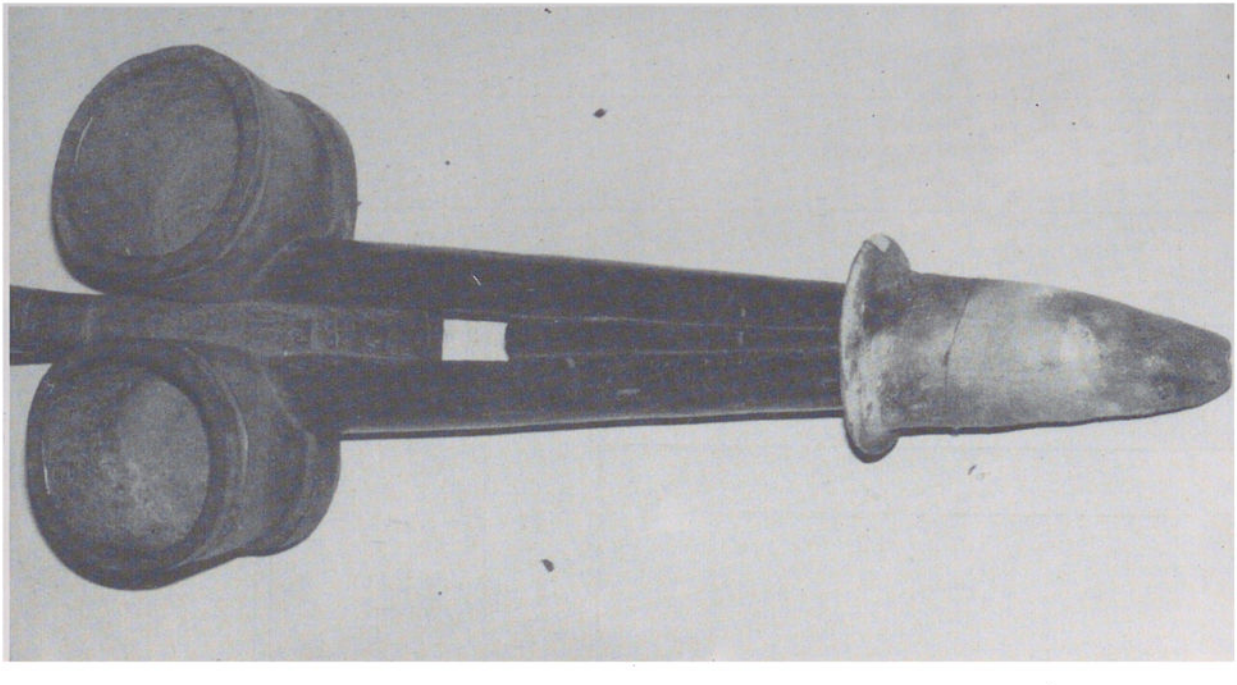


PHOTO 339. Le soufflet avec la *khala*, élément en poterie pour le contact avec le feu (Musée de Dundo).

PHOTO 340. L'atelier du forgeron (Cingufo, 1975).

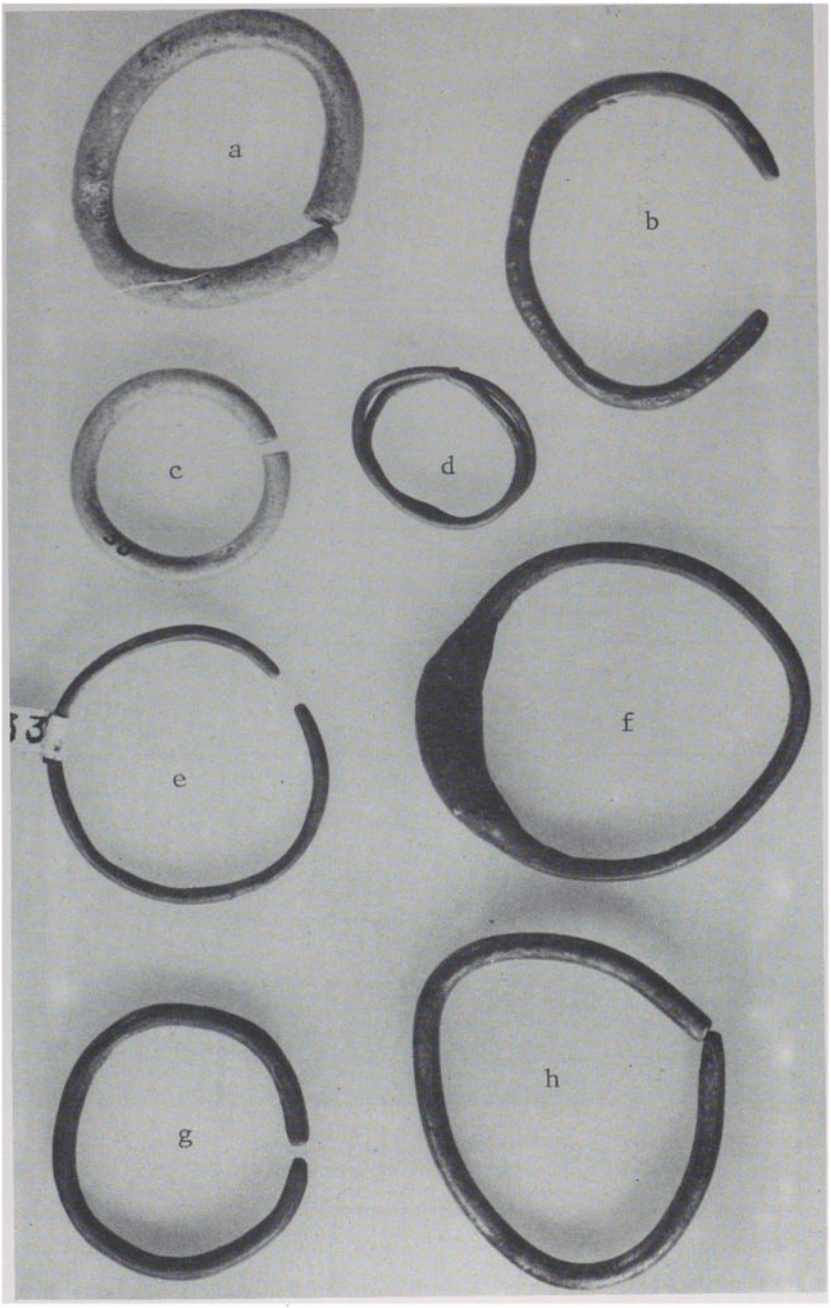


PHOTO 341. *Lukanu*

a — AG.519 (23), ⌀48 mm
b — AB.909 (32), ⌀ 49 mm
c — AM.137 (35), ⌀ 30 mm
d — AM.005 (41), ⌀ 27 mm
e — AB.909 (33), ⌀ 40 mm
f — AM.100 (25), ⌀ 58 mm
g — AE.486 (23), ⌀ 39 mm
h — AE.486 (23), ⌀ 54 mm

(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 342. *Njia* (Musée de Dundo).

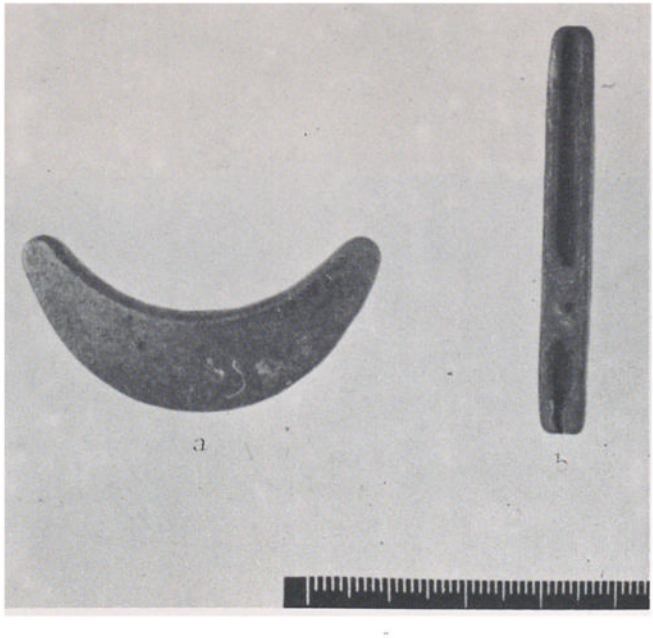


PHOTO 343
a — *Kakweji*, RG. 37119, 122/31, haut: 47 mm, Cokwe
b — *Njia*, RG. 37119, 122/48, haut: 50 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

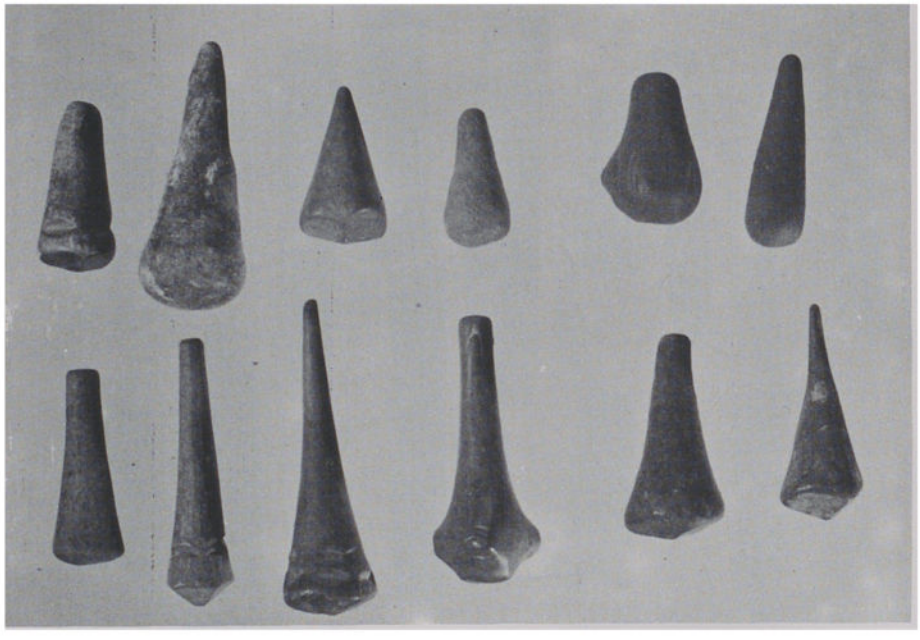


PHOTO 344. *Mukhonji* (Musée de Dundo).

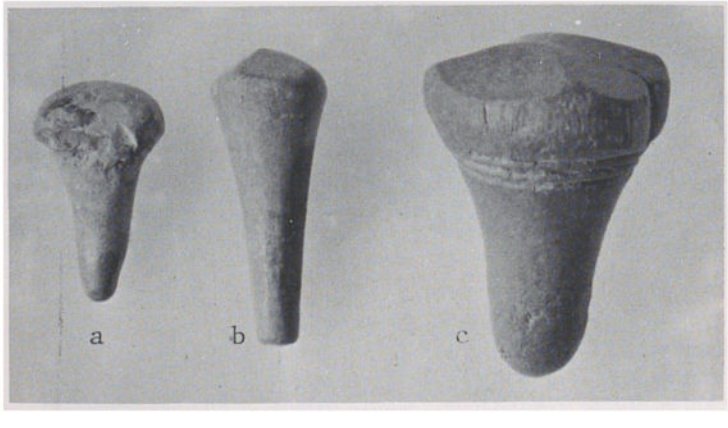


PHOTO 345. *Mukhonji*
a — AE.623 (26), haut: 29 mm
b — AM.137 (18), haut: 37 mm
c — AE.486 (18), haut: 45 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 346. *Mukhonji*, A.1186, 24/8, haut: 55 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

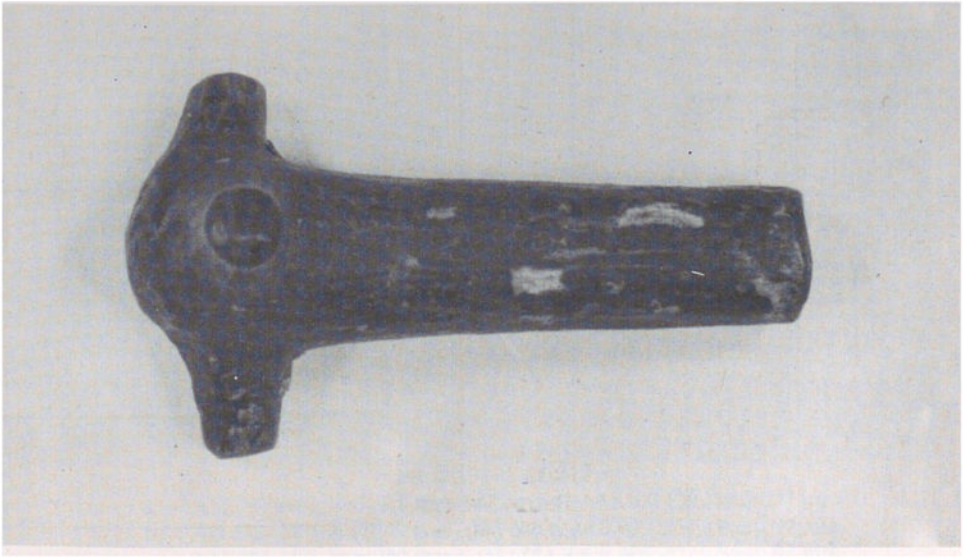


PHOTO 347. *Mukhonji*, haut: 30 mm (Coll. Sousberghe).

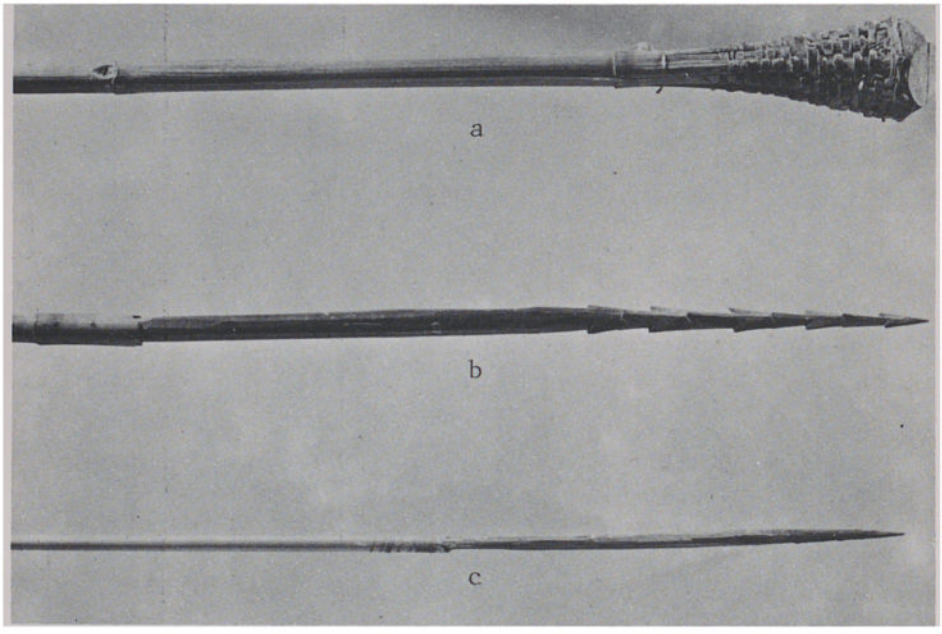


PHOTO 348
a — *Mukhonji*
b — pointe de flèche en bois (Tukongo)
c — pointe de flèche en bois (Tukongo)
(Musée de Dundo).

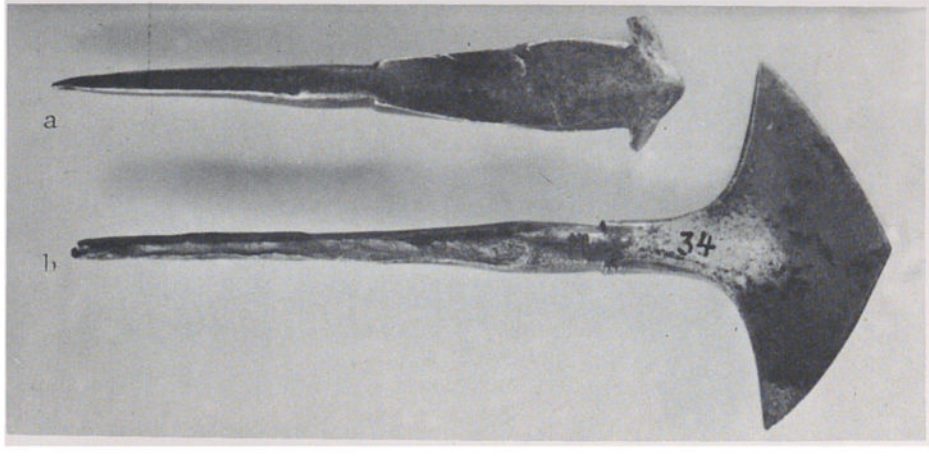


PHOTO 349. *Mwivi*
a — AM.005 (44), haut: 110 mm
b — AE.623 (34), haut: 141 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

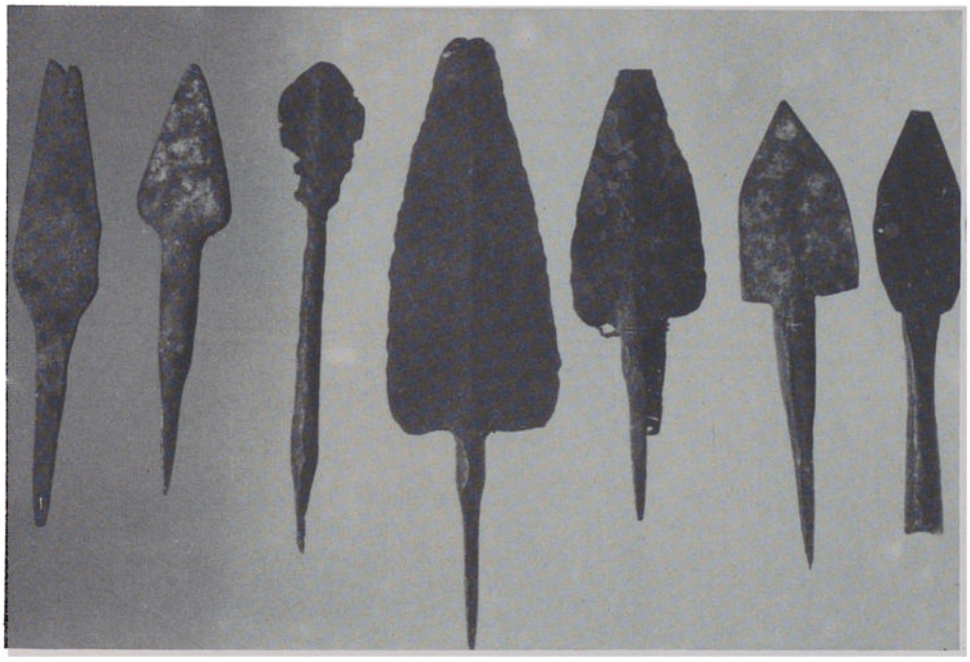


PHOTO 350. *Mwivi* (Musée de Dundo).

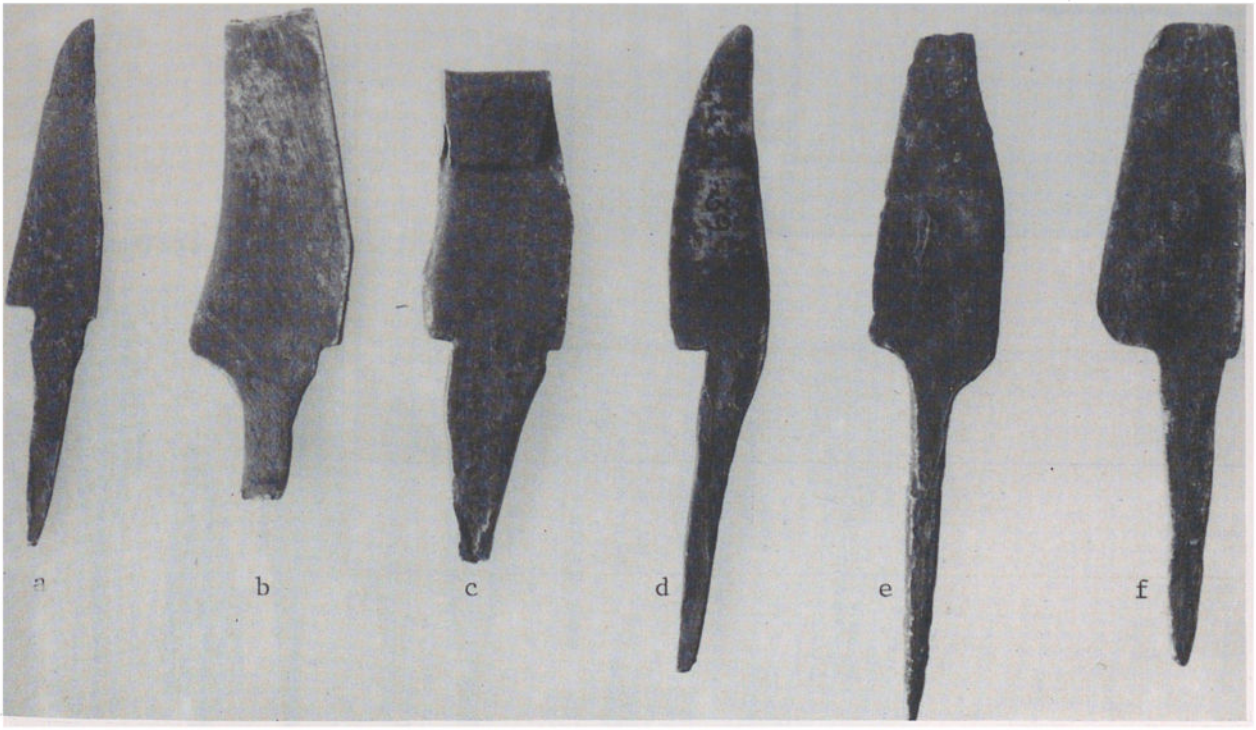


PHOTO 351. *Mphoko*

a — AM.137 (85), haut: 75 mm
b — AG.519 (48), haut: 69 mm
c — AM.005 (43), haut: 69 mm
d — AM.100 (39), haut: 92 mm
e — AB.909 (35), haut: 99 mm
f — AE.486 (21), haut: 91 mm

(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

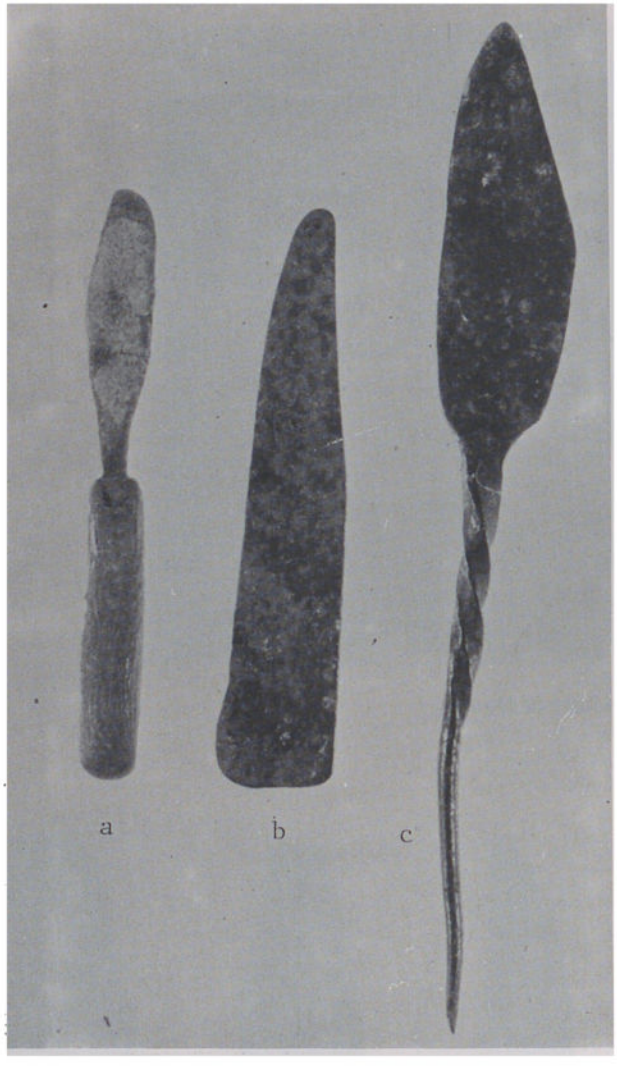
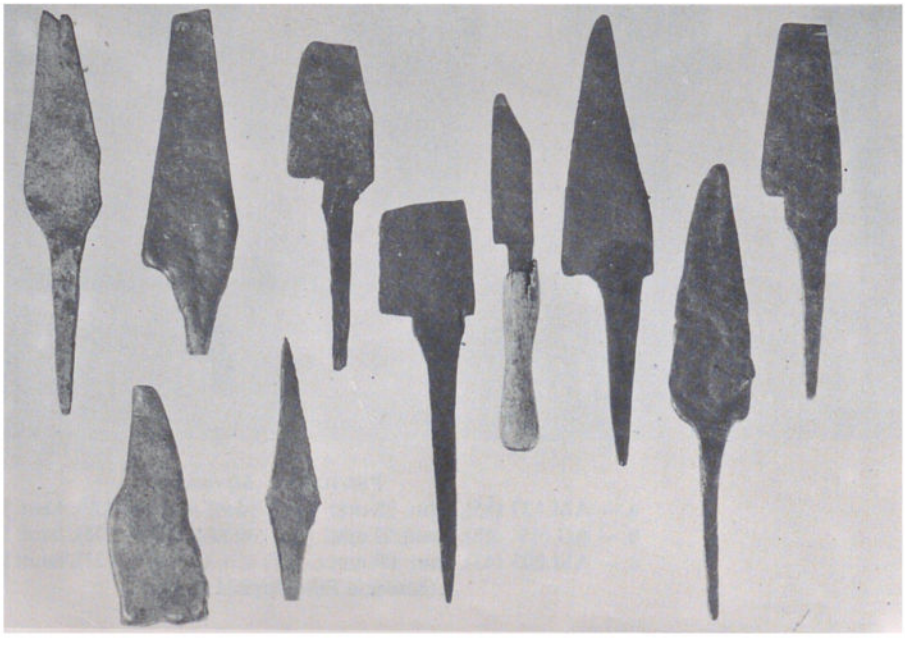


PHOTO 352. *Mphoko*
a — RG. 37119, 122/62, haut: 76 mm, Cokwe
b — RG. 67631234, 70 16, haut: 75 mm
c — RG. 67631234, 70/17, haut: 130 mm
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 353. *Mphoko* (Musée de Dundo).



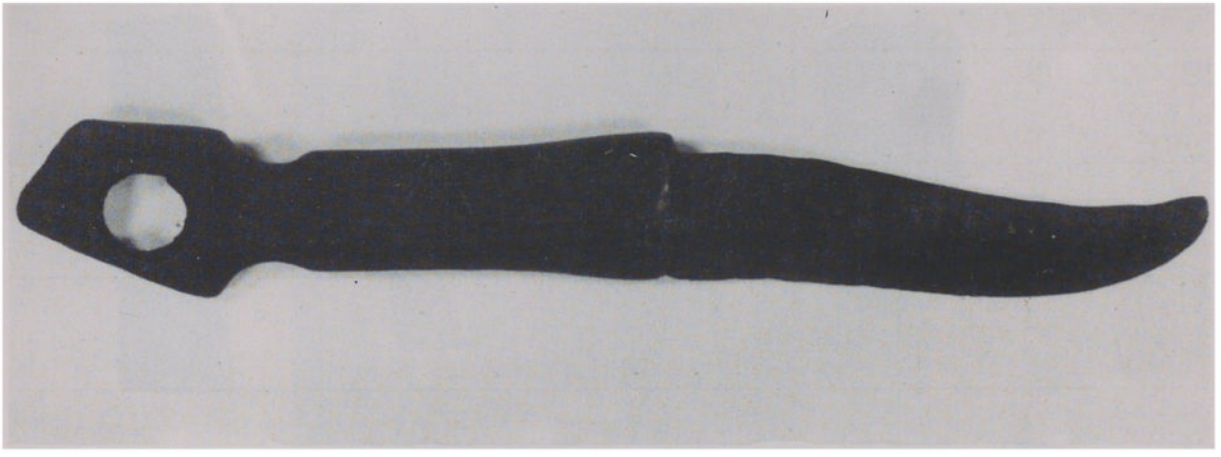


PHOTO 354. *Mphoko*, haut: 135 mm (Coll. Sousberghe).

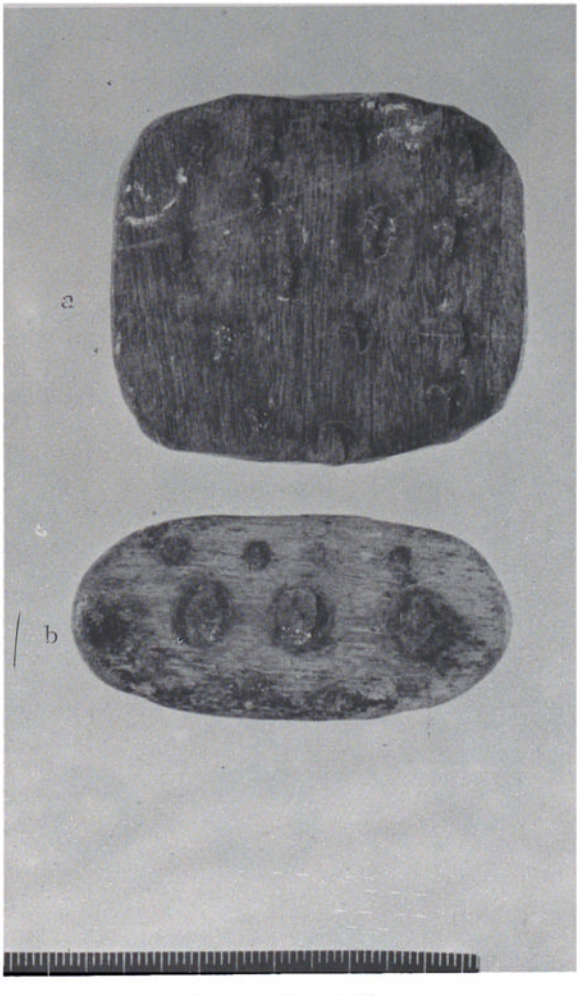


PHOTO 355. *Majiko*
a — RG. 67631234, 70/2, 55×48 mm
b — RG. 67631234, 70/4, 57×26 mm
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

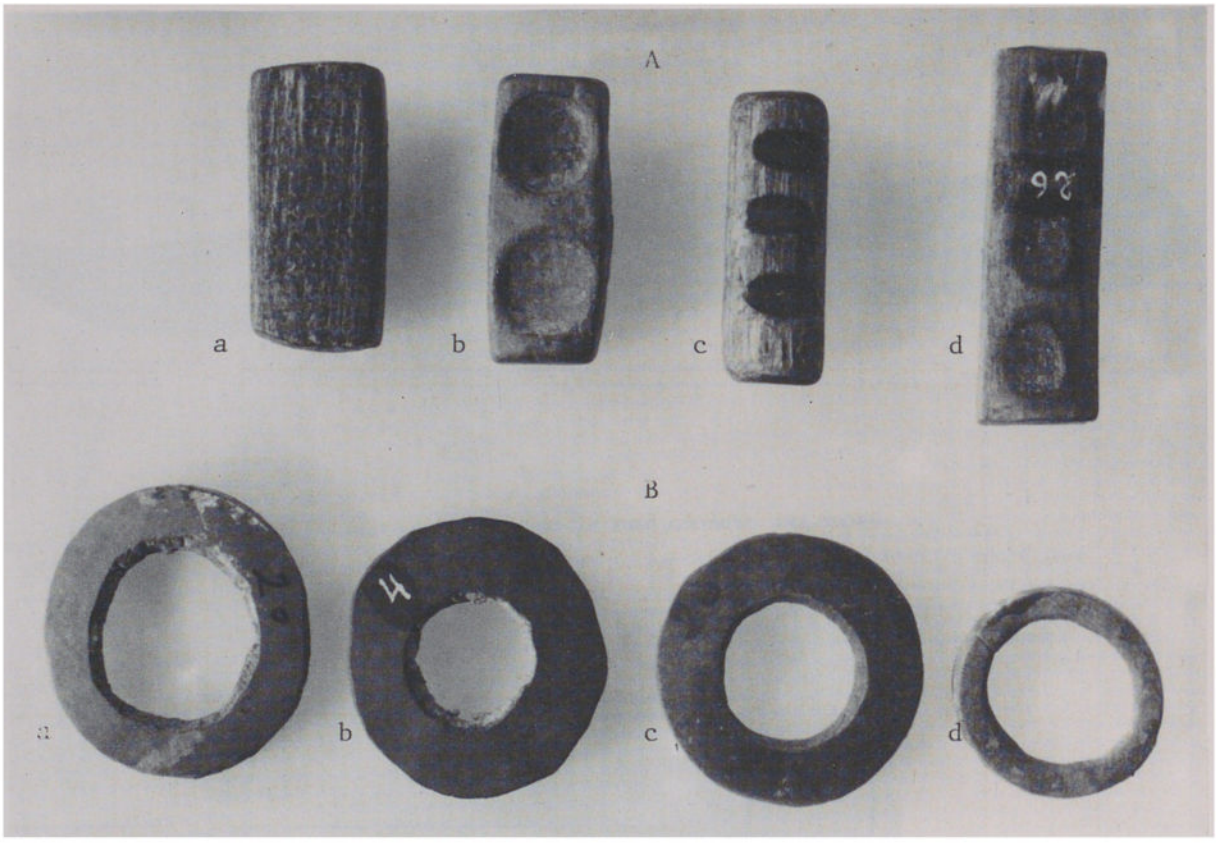


PHOTO 356

A — *Majiko*	B — *Mbila*
a — AM.005 (19), long: 38 mm	a — AG.519 (20), ϕ 37 mm
b — AM.137 (22), long: 38 mm	b — AE.486 (4), ϕ 35 mm
c — AM.100 (38), long: 38 mm	c — AB.909 (20), ϕ 36 mm
d — AB.909 (26), long: 49 mm	d — AM.137 (37), ϕ 28 mm

(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

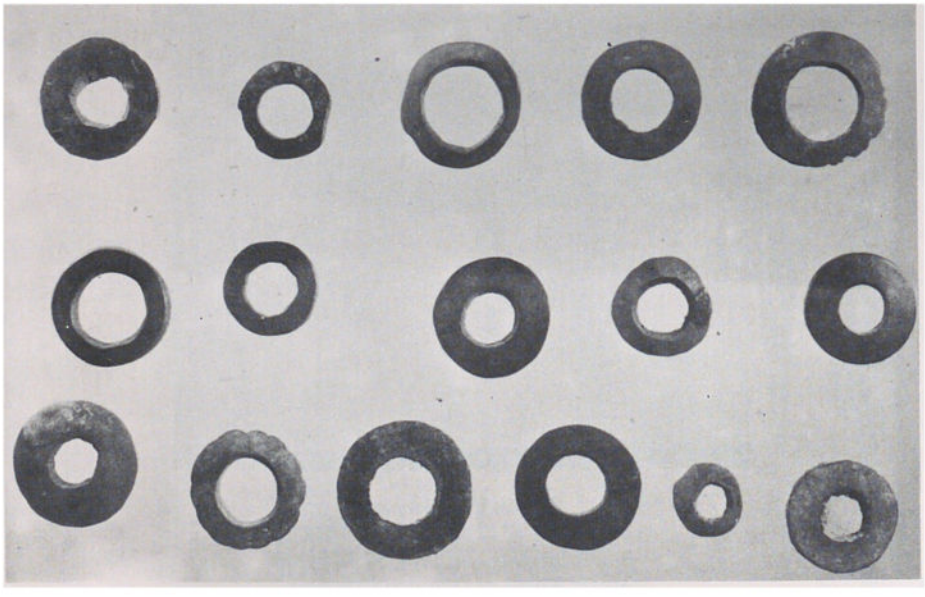


PHOTO 357. *Mbila* (Musée de Dundo).

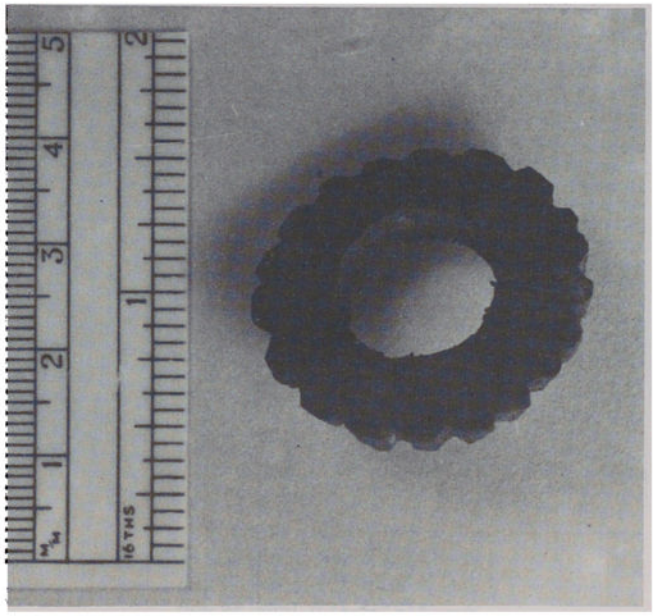


PHOTO 358. *Mbila*, A.1186, 24/17, ϕ 31 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 359. *Mufu*
a — RG. 37119, 122/33, haut: 38 mm, Cokwe
b — RG. 35648, 41/23, haut: 57 mm, Ndembu-Lunda, Shaba
c — RG. 35807, 24/18, haut: 63 mm, Lwena, Shaba
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

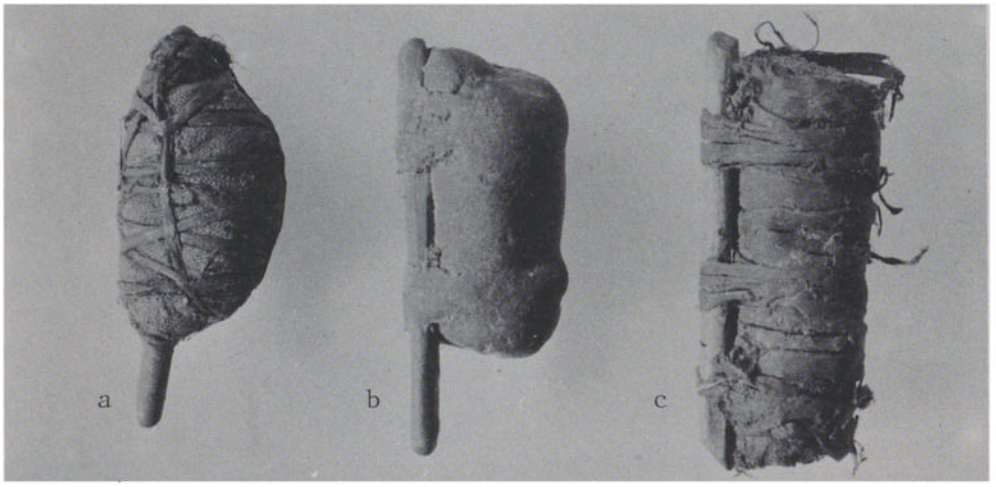


PHOTO 360. *Mufu*
a — AB.909 (80), long: 52 mm
b — AM.137 (30), long: 54 mm
c — AG.519 (17), long: 56 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne)

PHOTO 361. *Mufu* (Musée de Dundo).

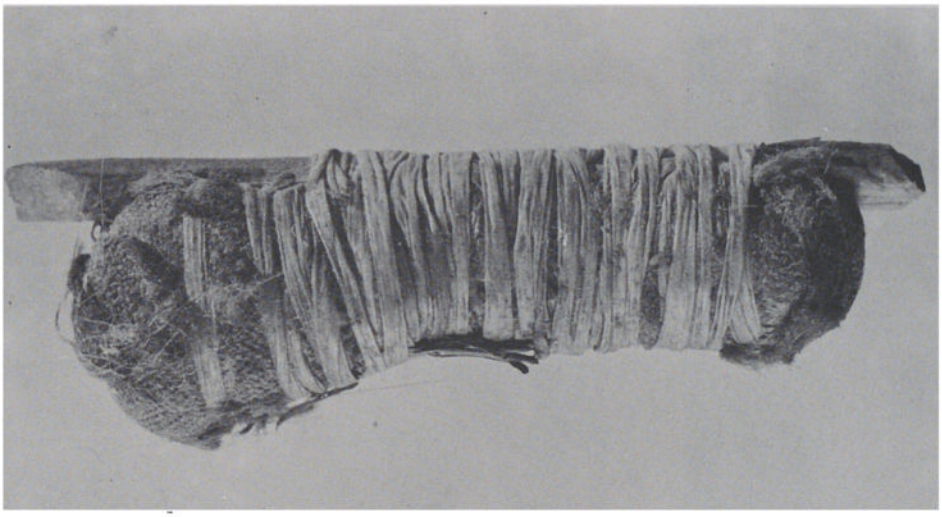


PHOTO 362. *Mufu* (Musée de Dundo).

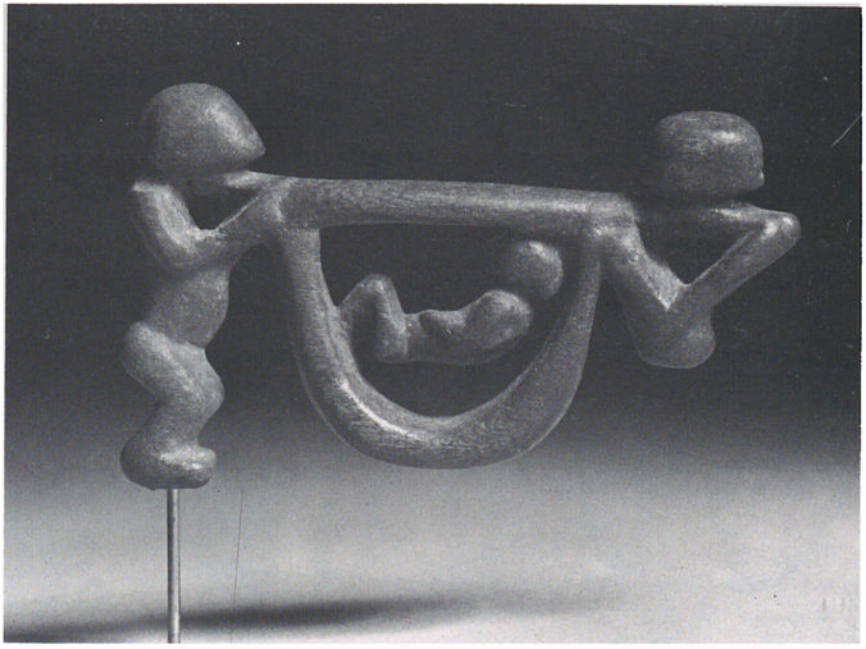


PHOTO 363. *Mufu*, (transport pour les morts), haut.: 75 mm.
(Staatl Museum für Völkerkunde)

PHOTO 364. Objets pour les morts (cimetière de Dundo, 1974).

PHOTO 365. Objets pour les morts (cimetière de Dundo, 1974).

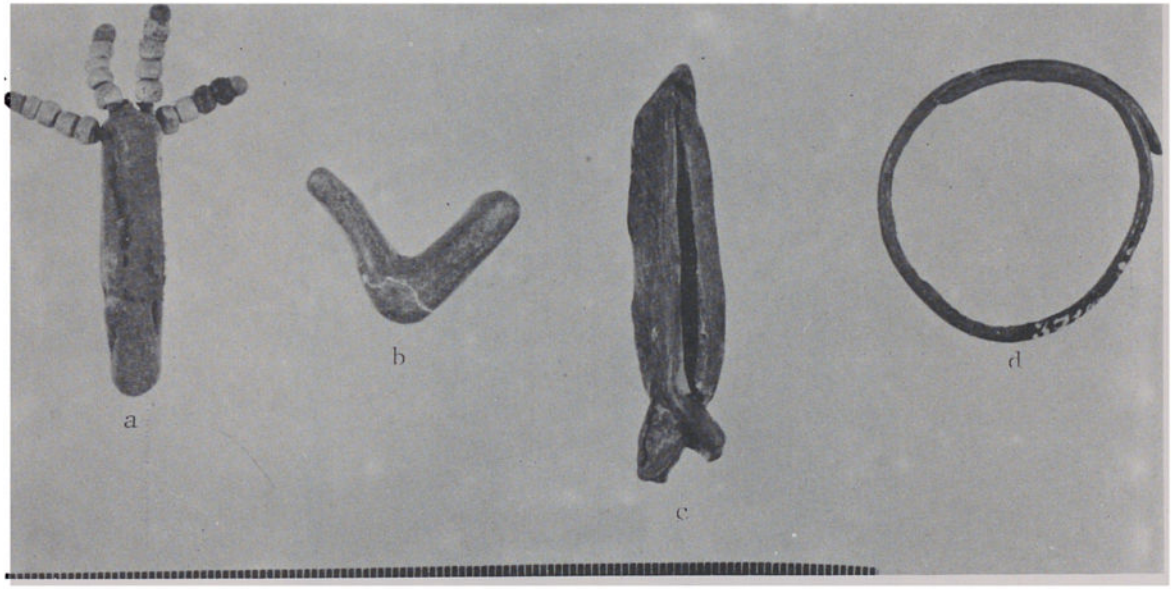


PHOTO 366
a — *cisola*, RG. 37119, 122/54, haut: 50 mm, Cokwe
b — *kakone*, RG. 36400, 12/13, haut: 28 mm, Bena-Mai
c — *ngoji*, RG. 35648, 41/27, haut: 54 mm, Ndembu-Lunda, Shaba
d — *lukanu*, RG. 37119, 122/19, Ø 38 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

PHOTO 367. *Ngoji* (Musée de Dundo).

PHOTO 368. *Misepe* (Musée de Dundo).

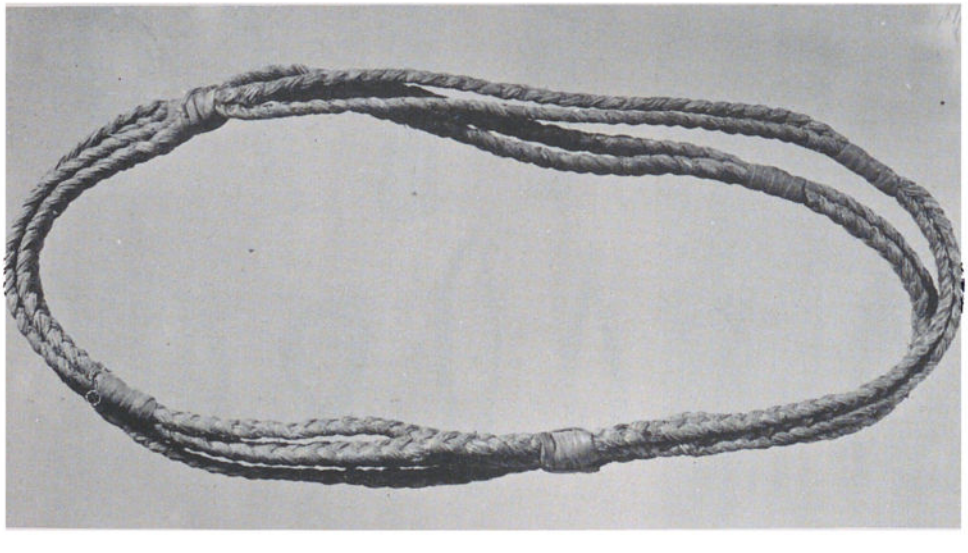


PHOTO 369. Le *misepe* traditionnel utilisé par les femmes (Musée de Dundo).

PHOTO 370. *Misepe* pour la mère de jumeaux: *Napasa* (Musée de Dundo).

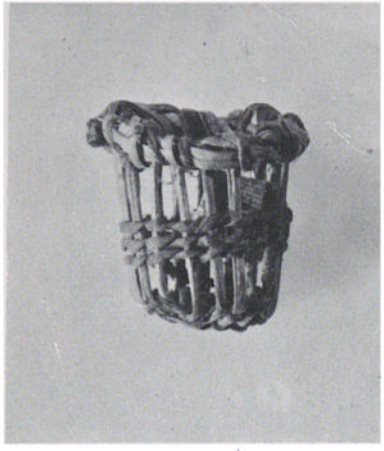


PHOTO 371. *Kota*, AB. 909 (37), haut: 28 mm, ⌀23 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

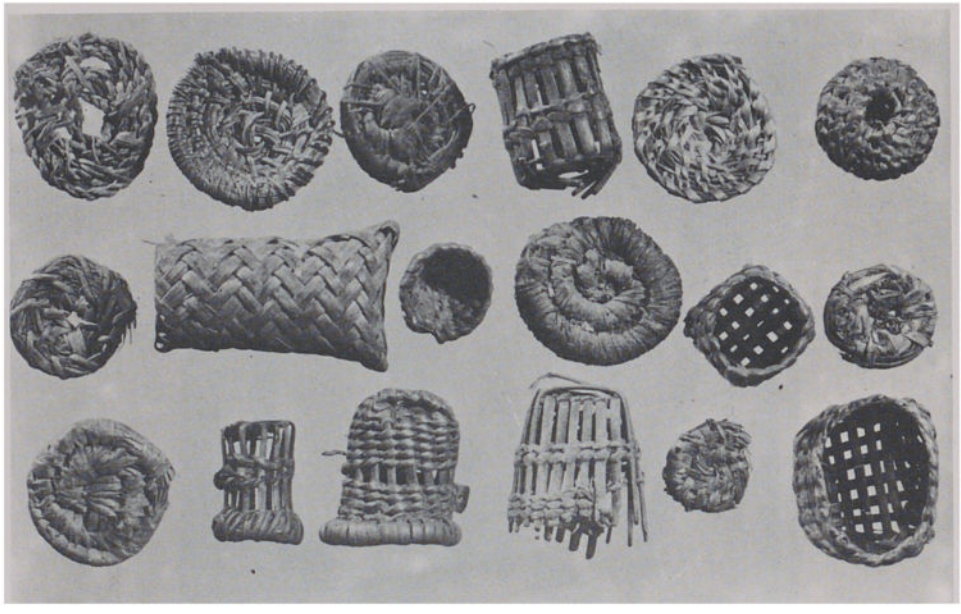


PHOTO 372. *Kota* (Musée de Dundo).

PHOTO 373. Le panier traditionnel des femmes: *mushiku* (Musée de Dundo).

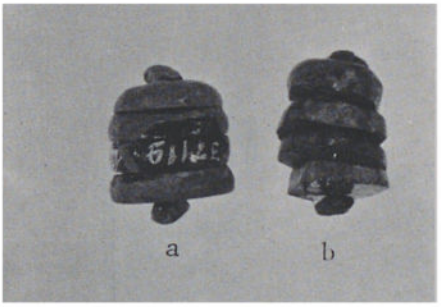


PHOTO 374. *Ikashi*
a — RG. 37119, 122/70, haut: 20 mm, Cokwe
b — RG. 35807, 24/19, haut: 21 mm, Lwena, Shaba
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

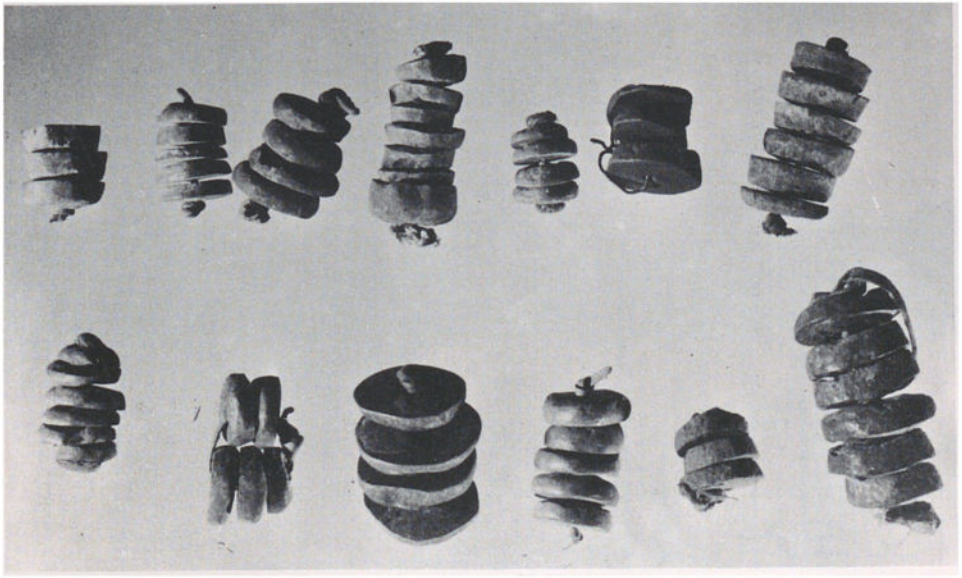


PHOTO 375. *Ikashi* (Musée de Dundo).

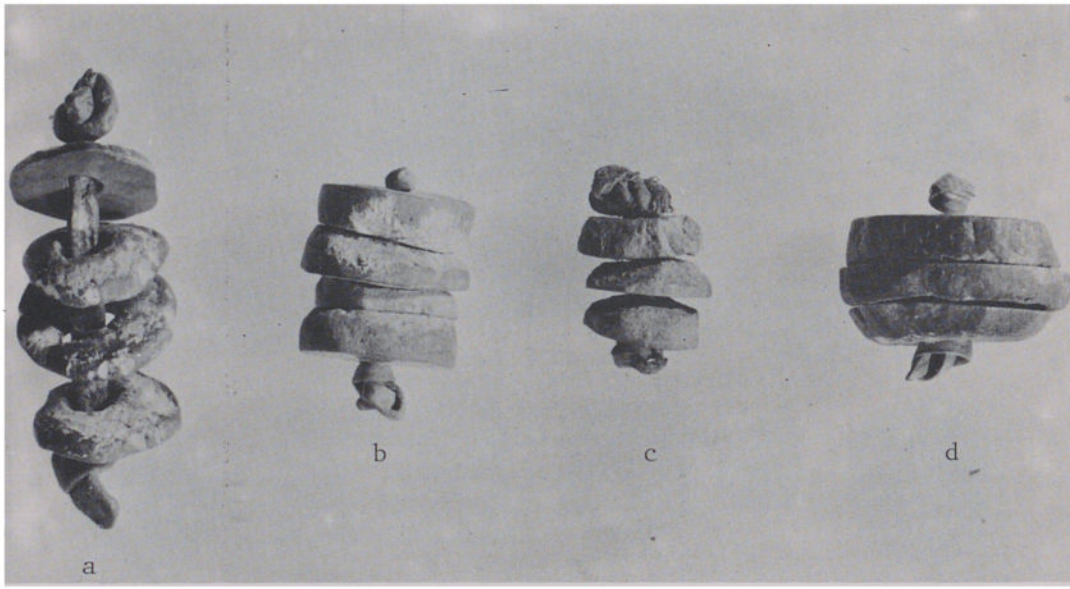


PHOTO 376. *Ikashi*
a — AM.100 (20), long: 51 mm
b — AM.137 (33), long: 25 mm
c — AB.909 (35), long: 21 mm
d — AM.005 (59), long: 20 mm
(Musée d'Ethnologie, Lisbonne).

PHOTO 377. *Ikashi*, A.1187, 33/19, long: 21 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

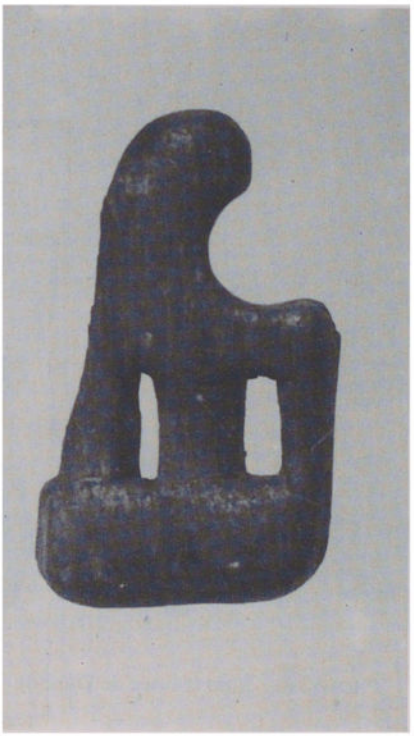


PHOTO 378. *Manzuwo a washi*, haut: 43 mm
(Musée de Zoologie et Ethnographie, Singeverga).

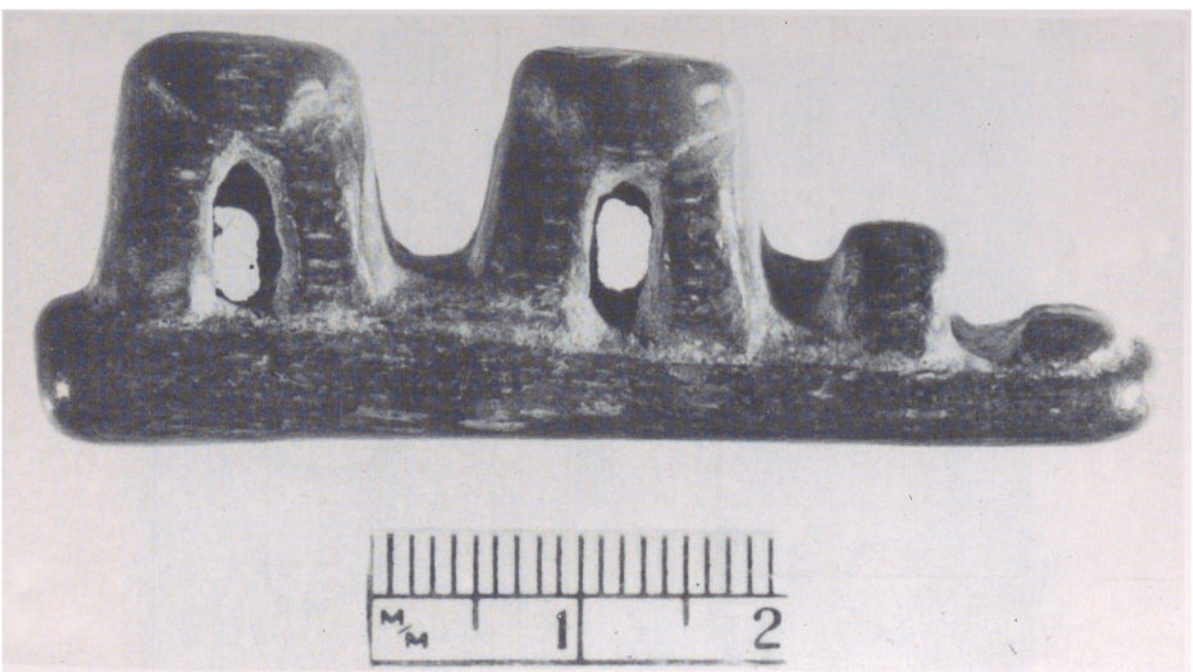


PHOTO 379. *Manzuwo a washi*, long: 52 mm (Coll. part.).

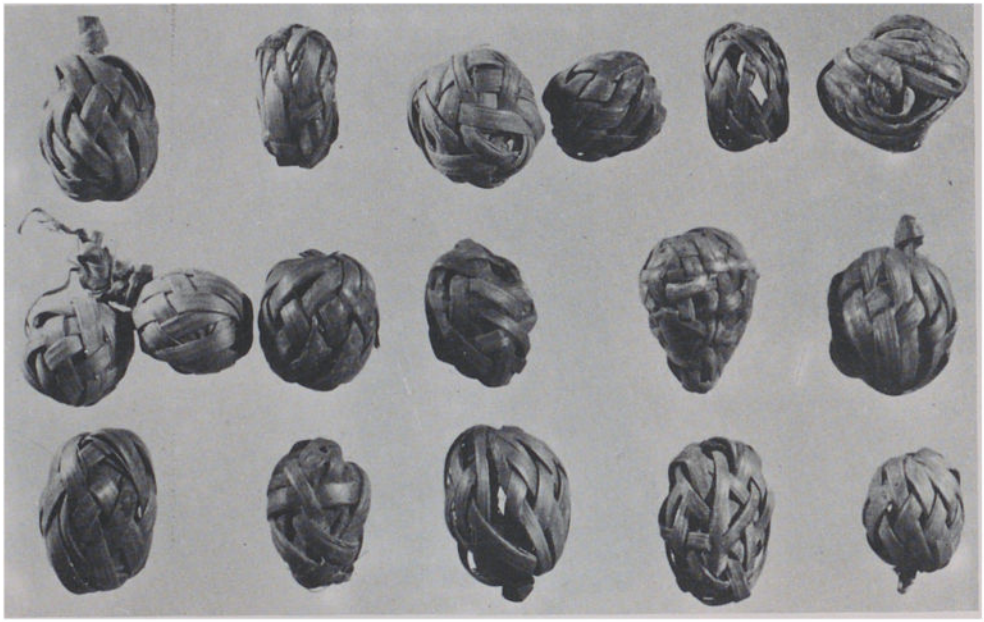


PHOTO 380. *Kasa* (Musée de Dundo).

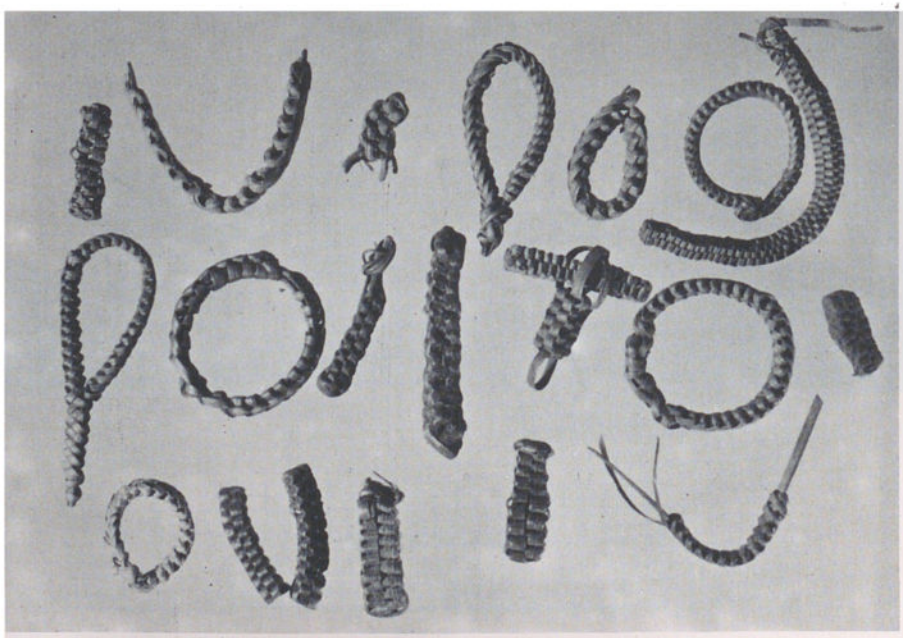


PHOTO 381. *Mandamba* (Musée de Dundo).

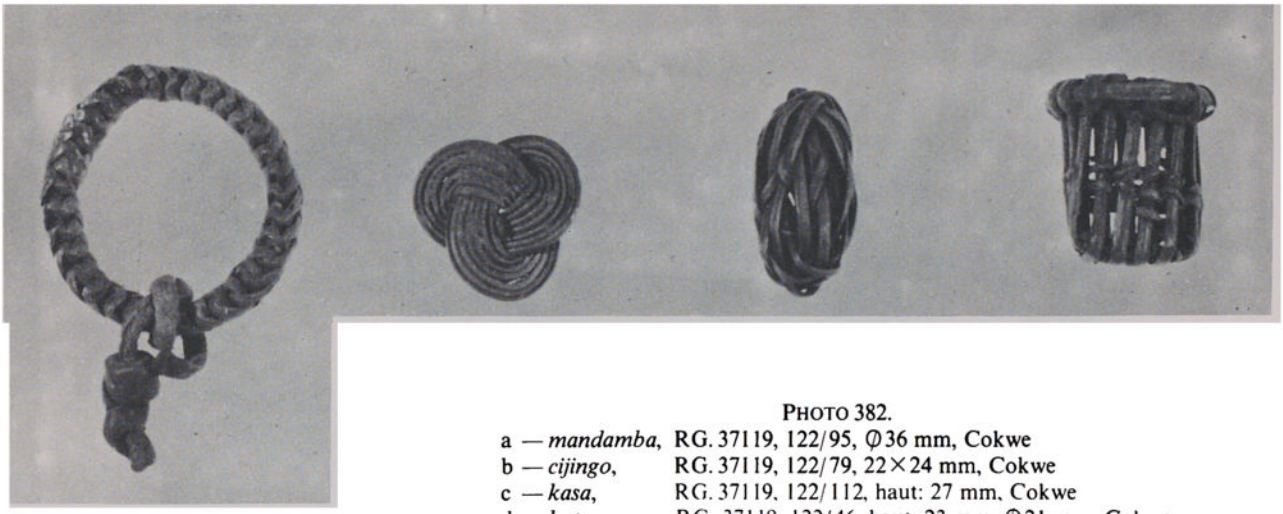


PHOTO 382.
a — *mandamba*, RG. 37119, 122/95, Ø36 mm, Cokwe
b — *cijingo*, RG. 37119, 122/79, 22×24 mm, Cokwe
c — *kasa*, RG. 37119, 122/112, haut: 27 mm, Cokwe
d — *kota*, RG. 37119, 122/46, haut: 23 mm, Ø21 mm, Cokwe
(Musée Royal de l'Afrique Centrale).

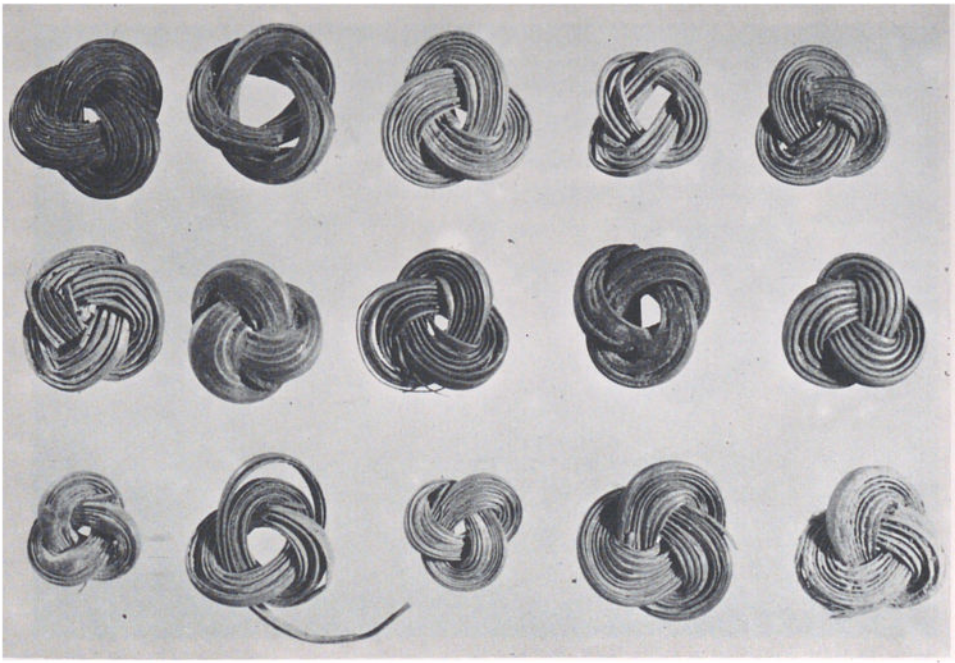


PHOTO 383. *Cijingo* trilobé (Musée de Dundo).

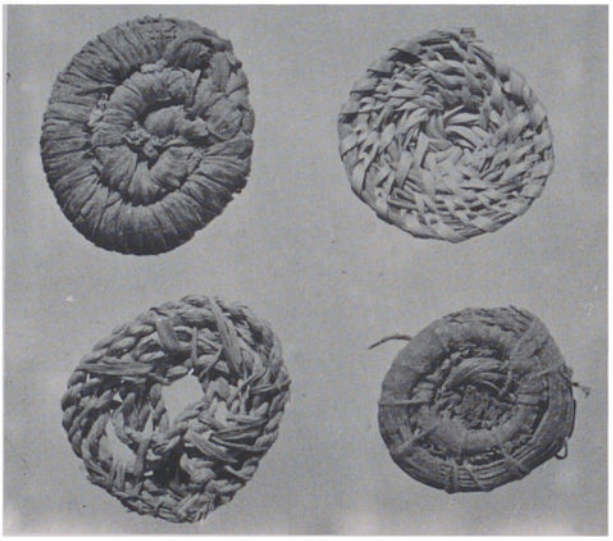


PHOTO 384. *Cijingo* spiralé (Musée de Dundo).

PHOTO 385. *Kata* (Musée de Dundo).

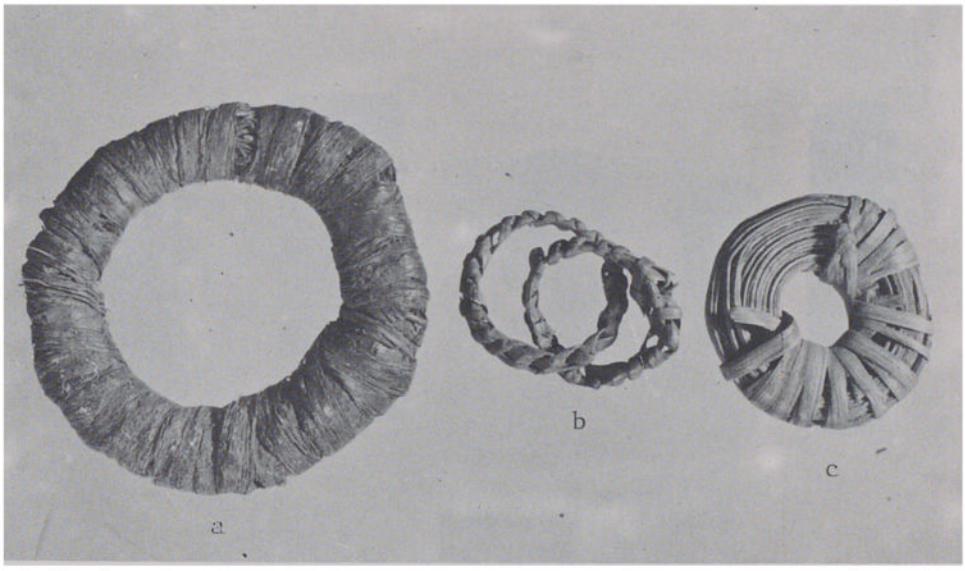


PHOTO 386. *Kata*
a — support d'objets
b — symbole dans le panier divinatoire
c — une variante du symbole divinatoire
(Musée de Dundo).

PHOTO 387. *Kata* de protection à l'entrée du camp de la *mukanda*
(Musée de Dundo).

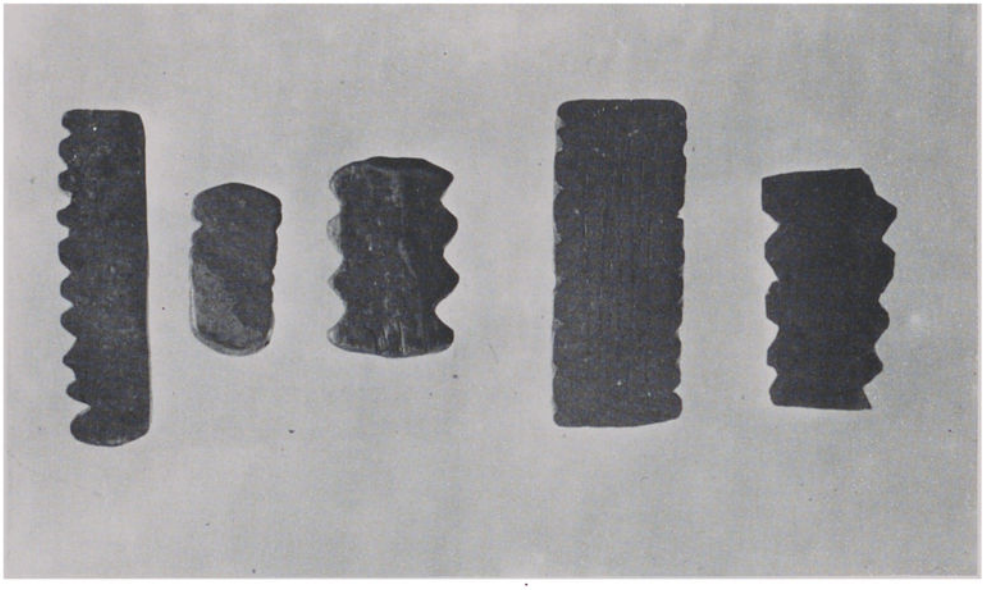


PHOTO 388. *Yimako* (Musée de Dundo).

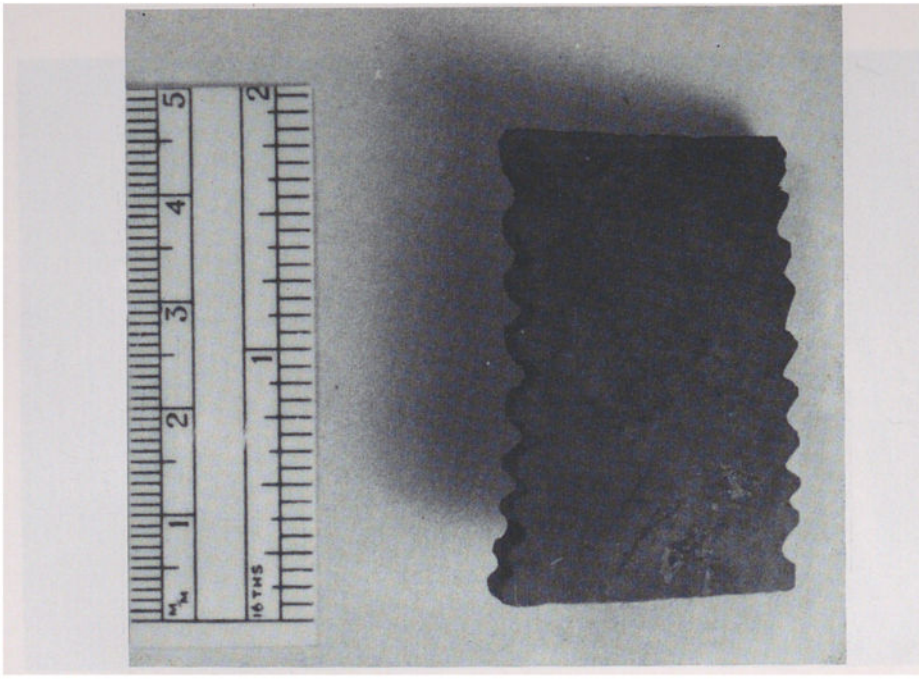


PHOTO 389. *Yimako*, A.1186, 24/20, 42×27 mm
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

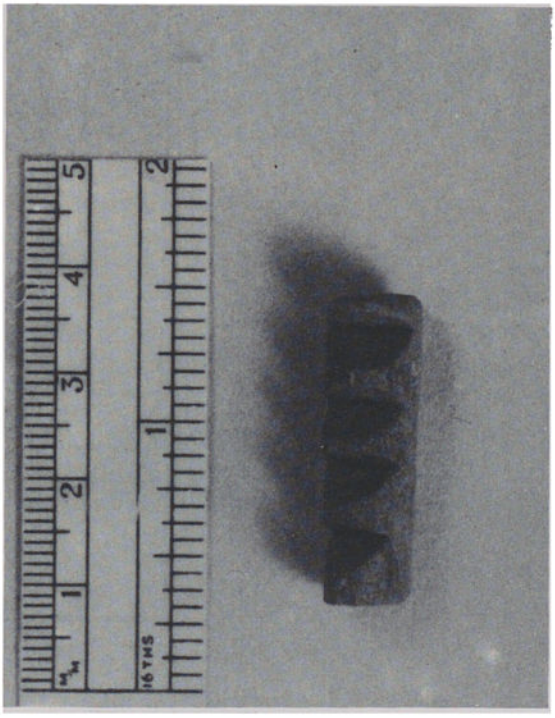


PHOTO 390. *Yimako*, A.1187, 33/21, long: 29 mm (Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 391. *Salujinga* (Musée de Dundo).

PHOTO 392. *Salujinga* (Musée de Dundo)

PHOTO 393. *Lukhoka* (Musée de Dundo).

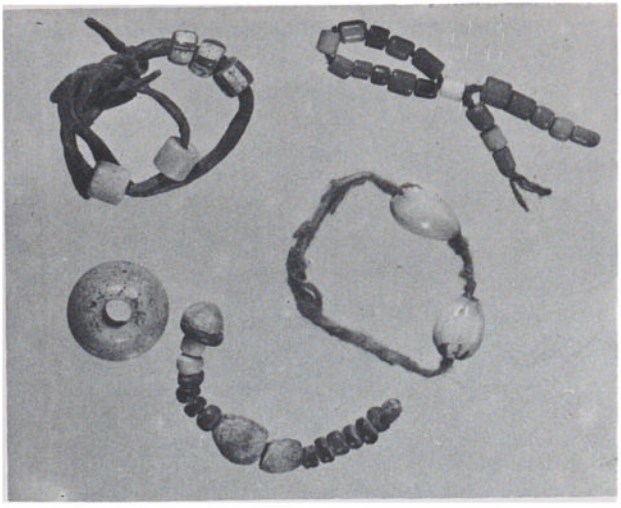


PHOTO 394. *Kalike* (Musée de Dundo).

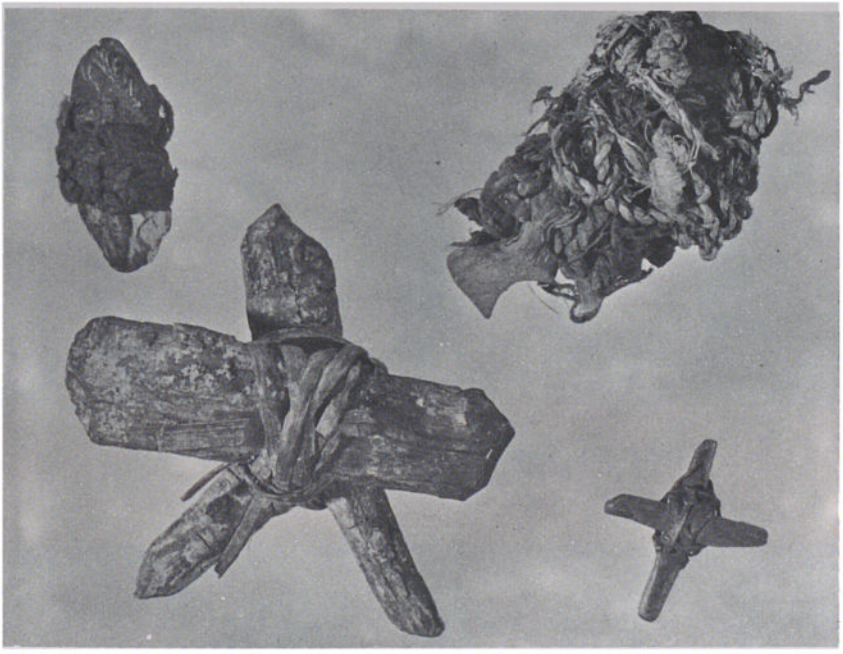


PHOTO 395. *Tanganane* (Musée de Dundo).

PHOTO 396. Symboles d'origine animale (Coll. M. Neves)

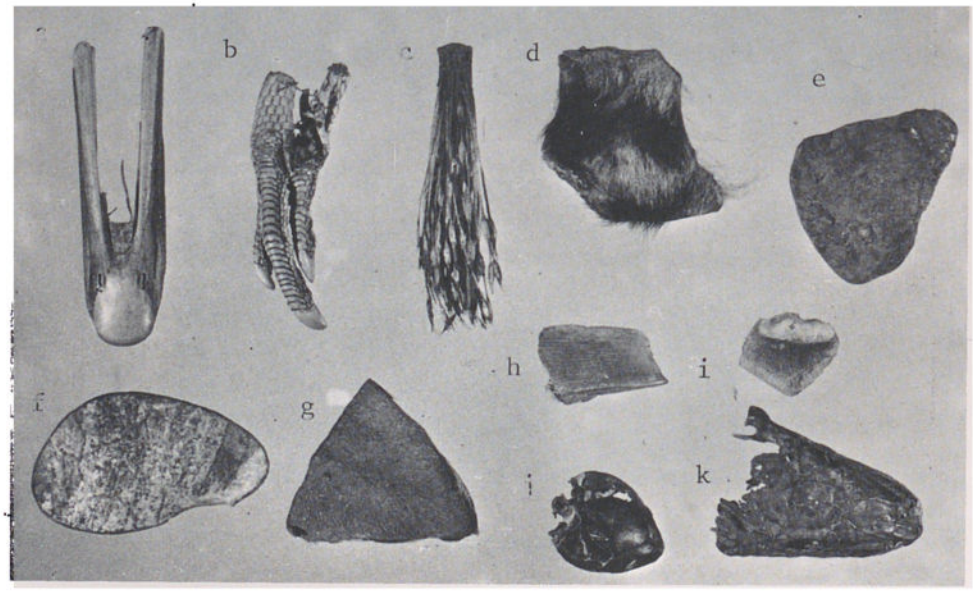


PHOTO 397. Symboles d'origine animale

a — bec de *ciangola*
b — *kasumbi*, le coq
c — queue de *kasaka*
d, e, f, g — twitwi, l'oreille
h, i — *lukaka*, écailles
j — *muthwe wa mbaci*, la tête de la tortue
k — *muthwe wa lunoka*, la tête du serpent
(Musée de Dundo)

PHOTO 398. *Khai wa Nzambi*, la chèvre de Dieu (L. de Carvalho)

PHOTO 399. *Lunoka wa Nzambi*, le serpent de Dieu (Musée de Dundo).

PHOTO 400. *Liji*, la parole (Musée de Dundo).

PHOTO 401. *Liji*, la parole. (Musée de Dundo)

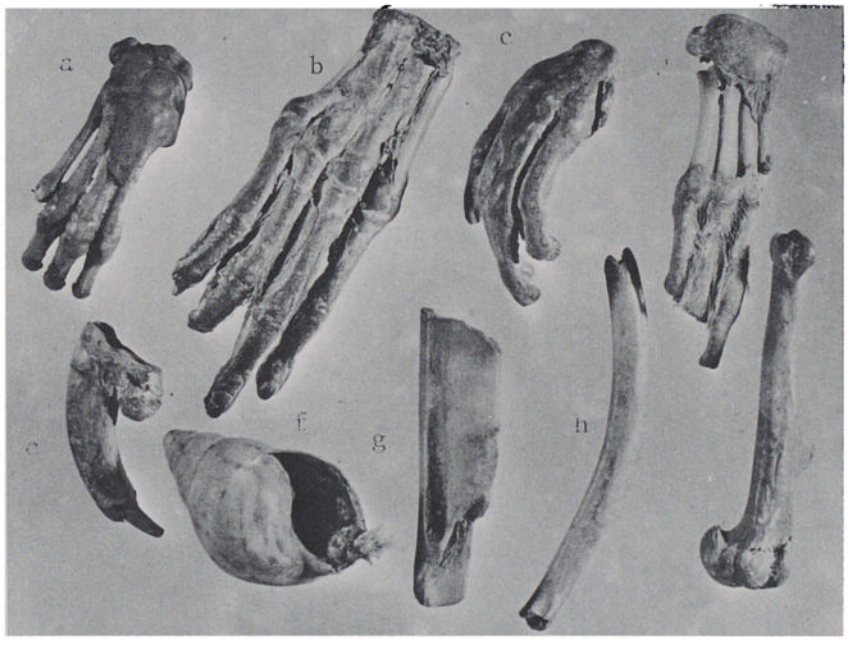


PHOTO 402.
a, b, c, d — *cilama ca cima*, la main du cercopithèque
e — *cala ca kasumbi*, l'ongle du coq
f *kole*, l'escargot
g, i — *mukono wa kuenda*, l'os pour la route
h — *lupadji*, la côte
(Musée de Dundo).

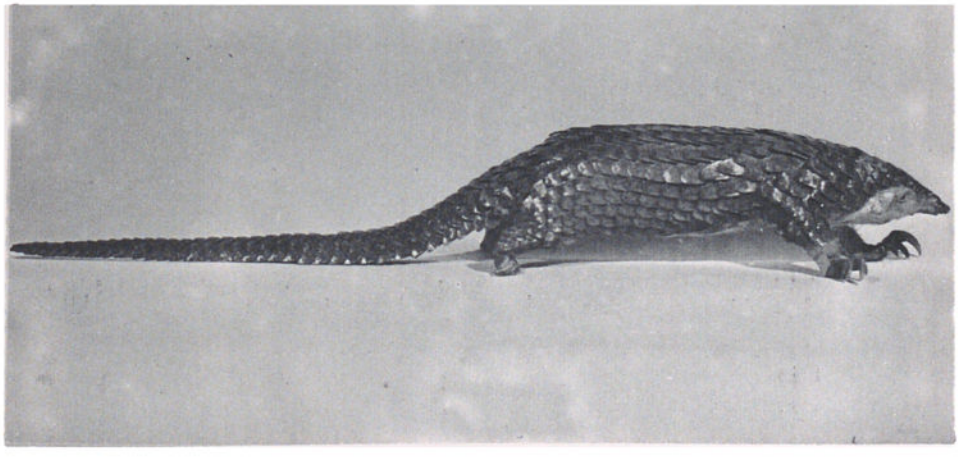


PHOTO 403. *Lukaka*, le pangolin. (Musée de Dundo)

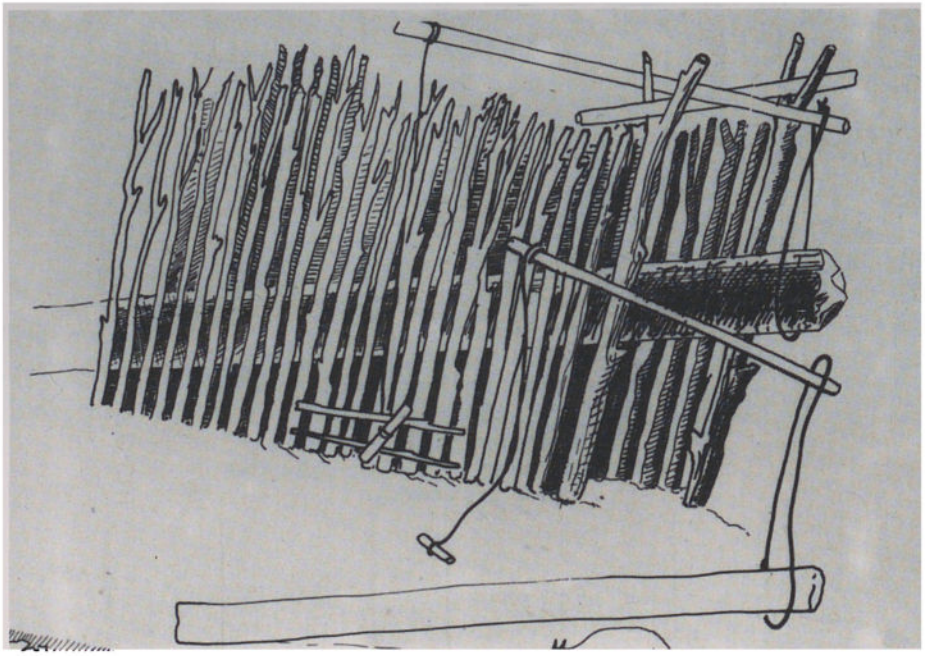


PHOTO 404. Piège par écrasement. (A. Videira)

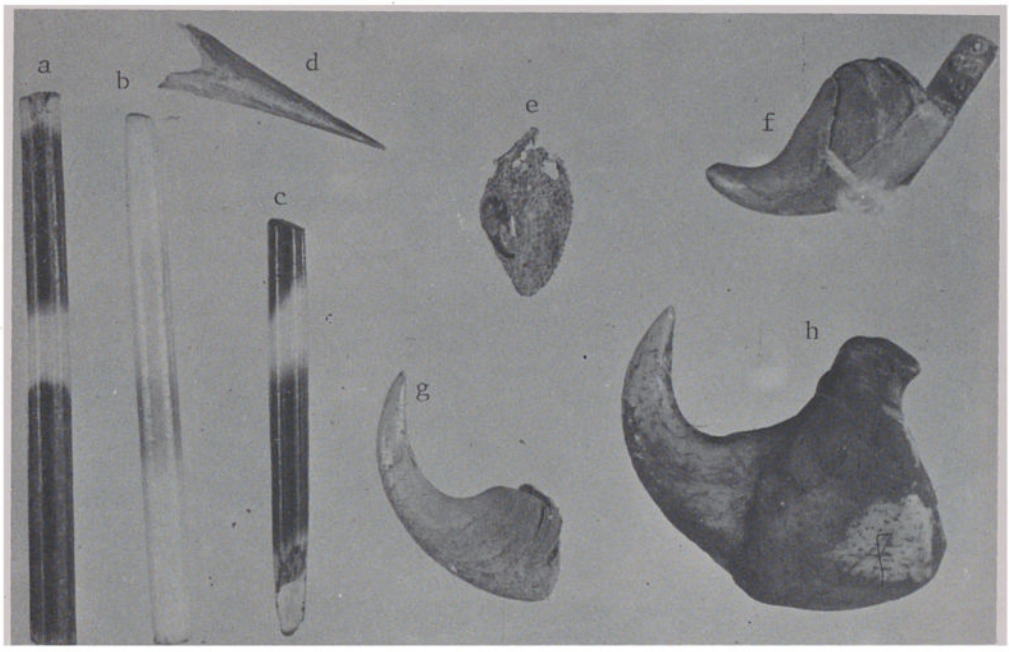


PHOTO 405
a, b, c — *cisekele*, le piquant du porc-épic
d — *muvumbu wa mutoku*, le bec de *mutoku*
e — *muvumbu wa nongwena*, la tête de camaléon
f, g, h — *cala ca ndemba*, l'ongle de la poupe
(Musée de Dundo).

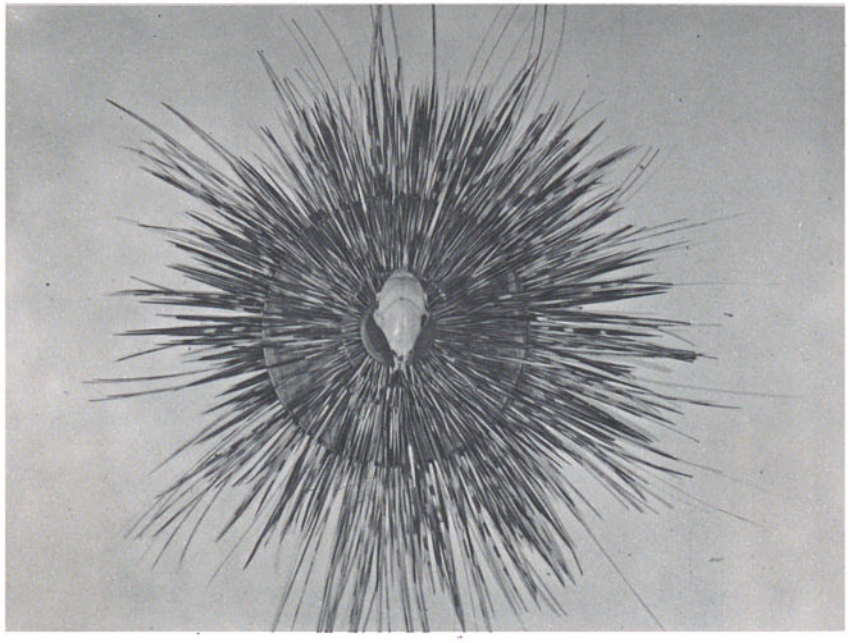


PHOTO 406. Les piquants d'un *cisekele* (Musée de Dundo).

PHOTO 407. *Yanga*, la dent (Musée de Dundo).

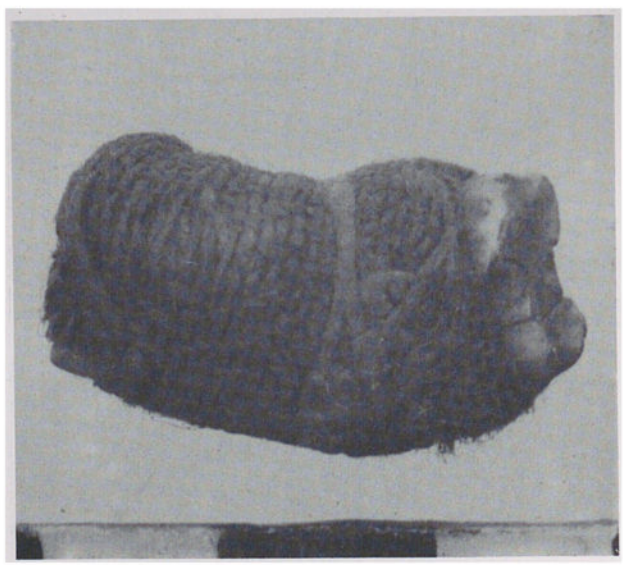


PHOTO 408. *Yanga* (Musée de Dundo).

PHOTO 409. Le sanctuaire du chasseur (village de Mwinda, 1975).

PHOTO 410. *Thela* (Musée de Dundo).

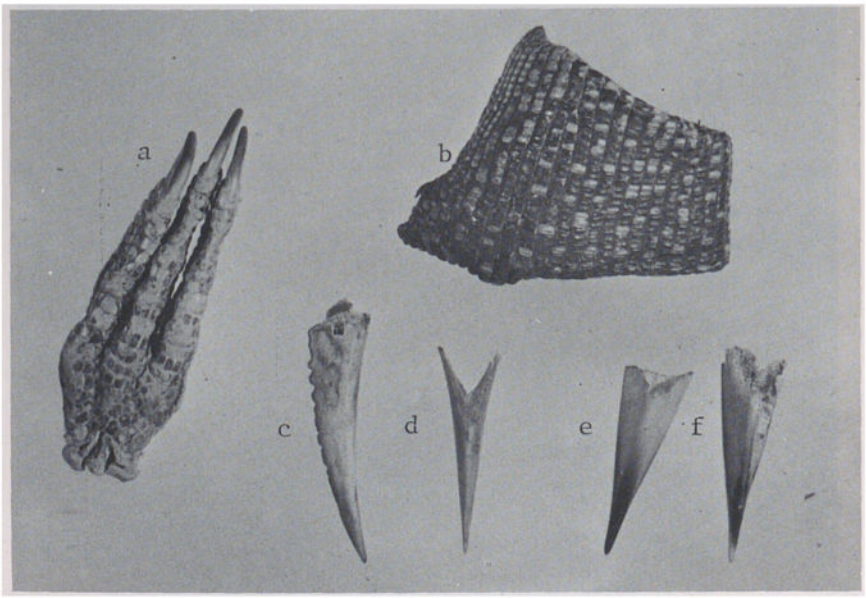


PHOTO 411
a — patte de *musenvu*
b — peau de *musenvu*
c — bec de *ngungu*
d — bec de *kambango*
e, f — bec de *katoio*
(Musée de Dundo).

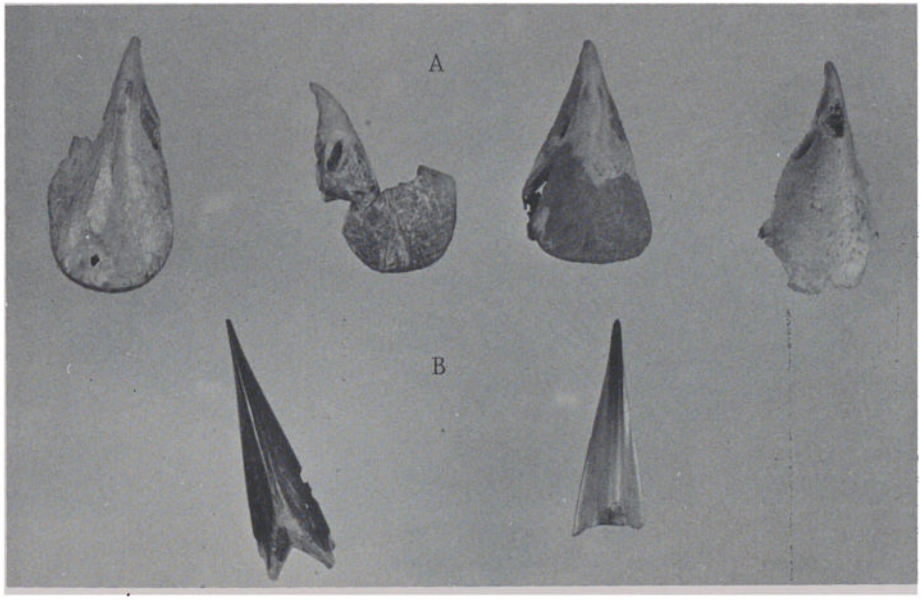


PHOTO 412
A — *Nduwa* (Musée de Dundo)
B — *Katoio* (Musée de Dundo).

PHOTO 413. *Nduwa* (Musée de Dundo).

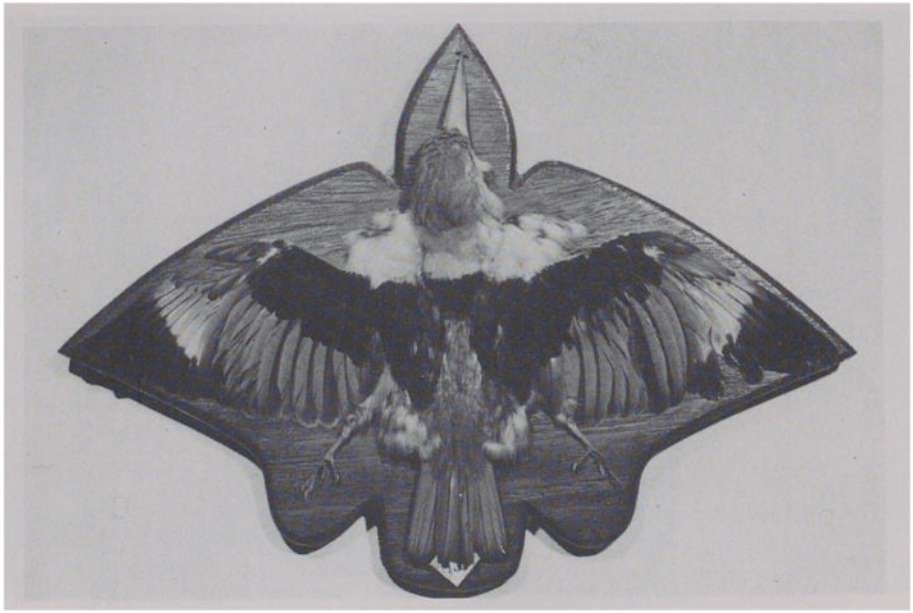


PHOTO 414. *Mutoku* (Musée de Dundo).

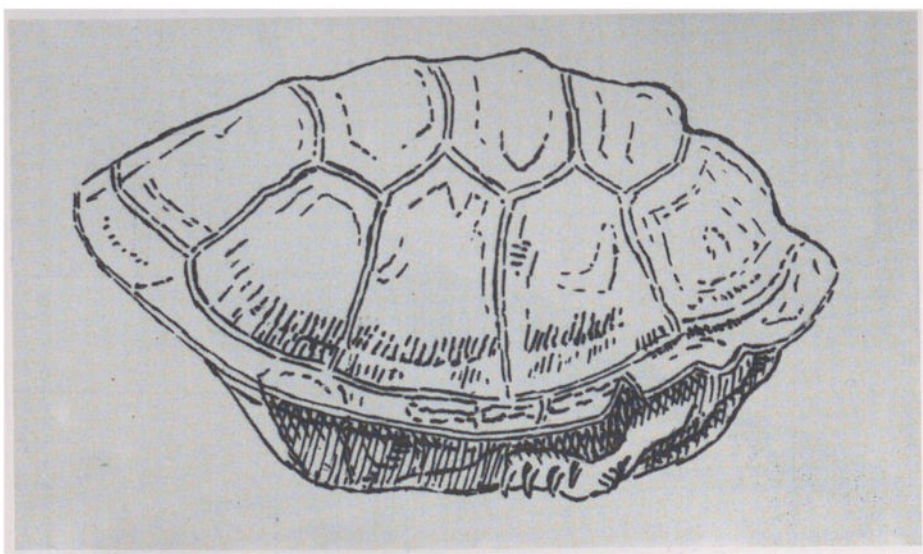


PHOTO 415. *Mbaci* (M. Neves).

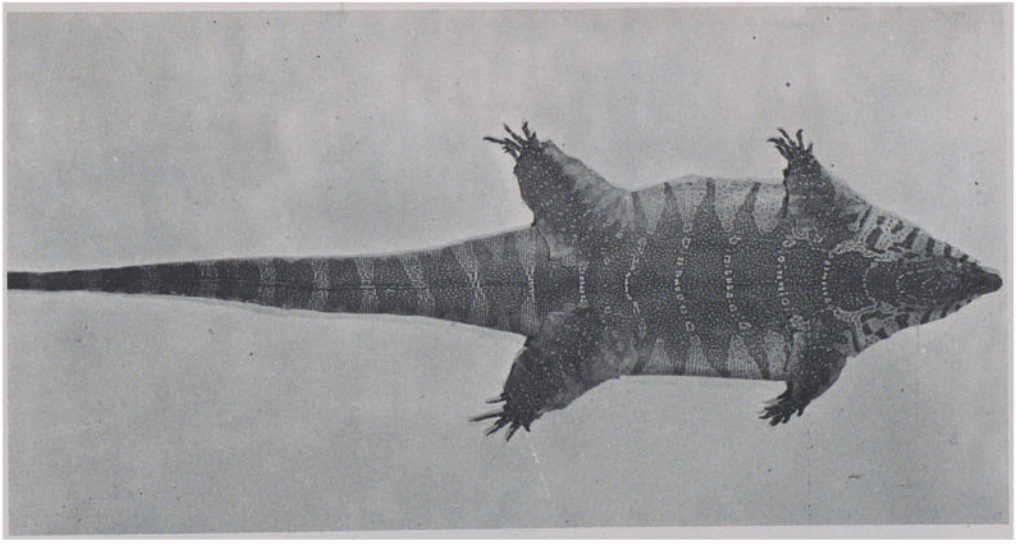


PHOTO 416. *Musenvu* (Musée de Dundo).

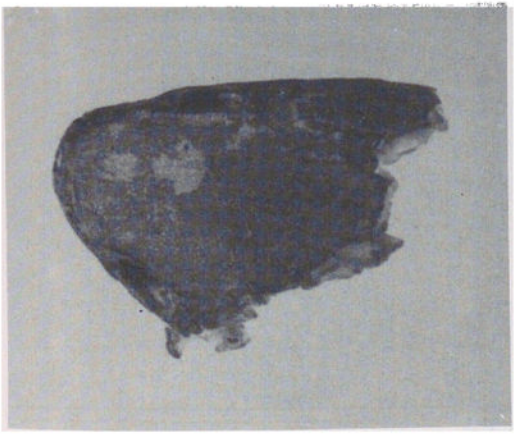


PHOTO 417. Tête de *lunoka* (Musée de Dundo).

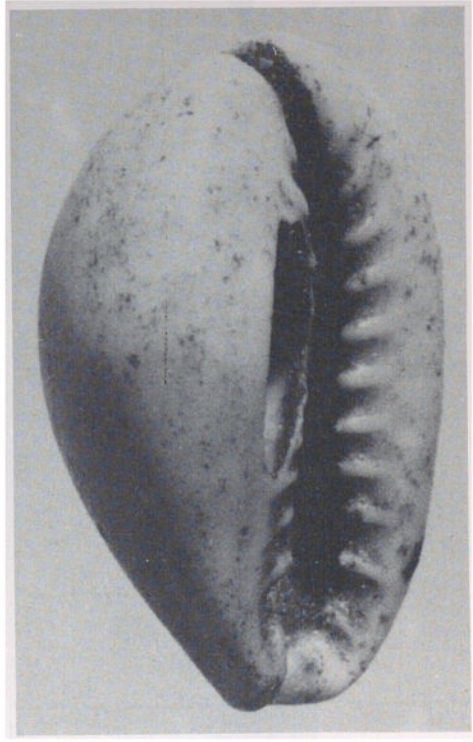


PHOTO 418. *Kafumba* (Coll. M. Neves).

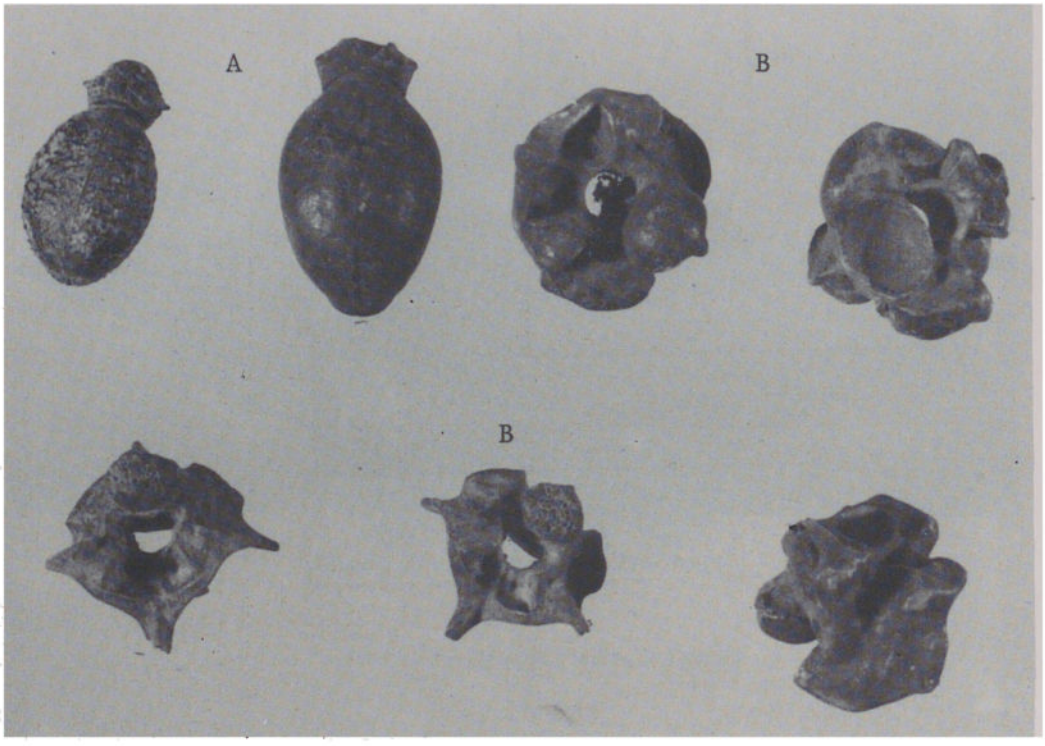


PHOTO 419
A — *Kafakaku*
B — *Ishi*, vertèbres de *ngagi*
(Musée de Dundo)

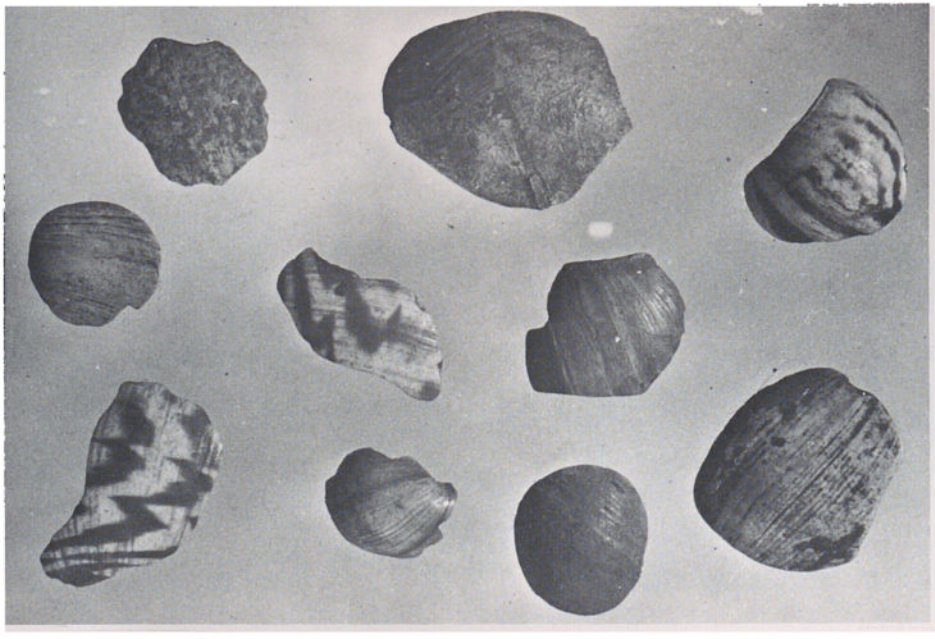


PHOTO 420. *Cota* (Musée de Dundo).

PHOTO 421. *Cota*, la maison des hommes (Dundo, 1974).

PHOTO 422. Détail de la même *cota* (Dundo, 1974).

PHOTO 423. La maison des hommes (Cingufo, 1974).

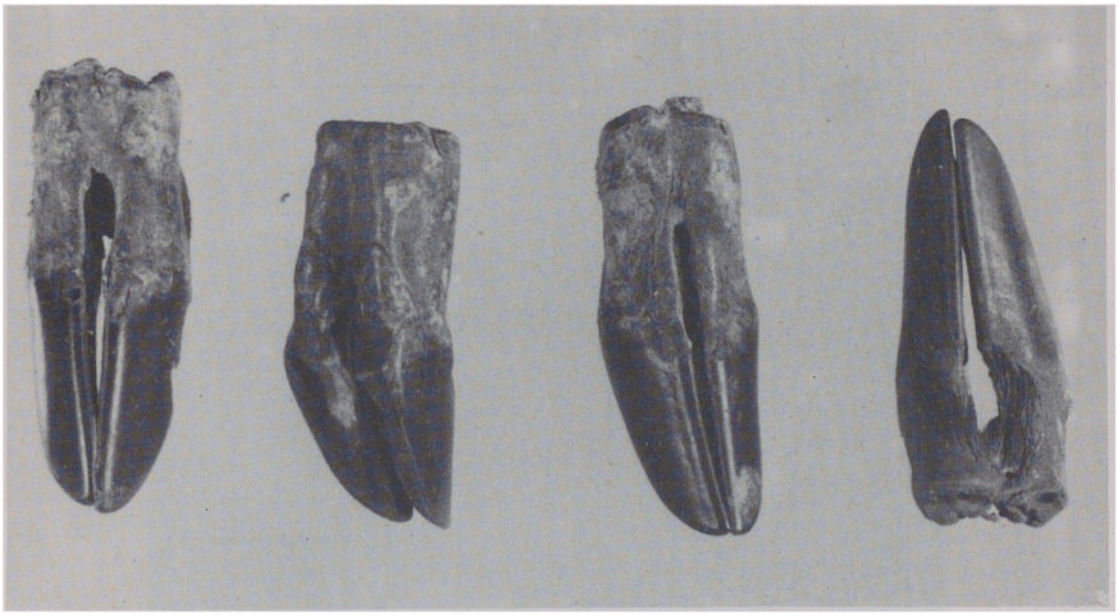


PHOTO 424. *Lusende wa ngombo*, le sabot de *khai* (Musée de Dundo).

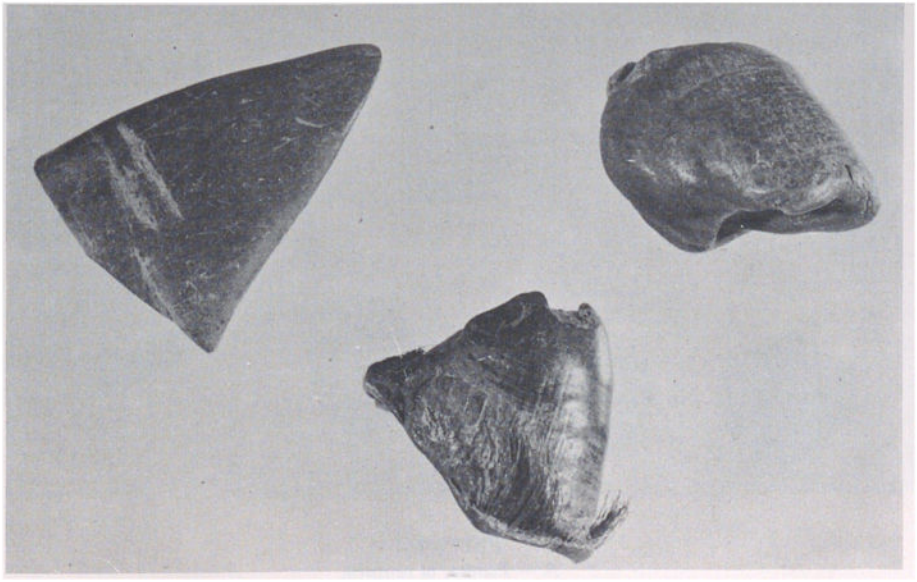


PHOTO 425. *Lusende wa vuli*, sabot d'antilope des marais (Musée de Dundo).

PHOTO 426. *Lusende wa vuli*, sabot d'antilope des marais
(Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

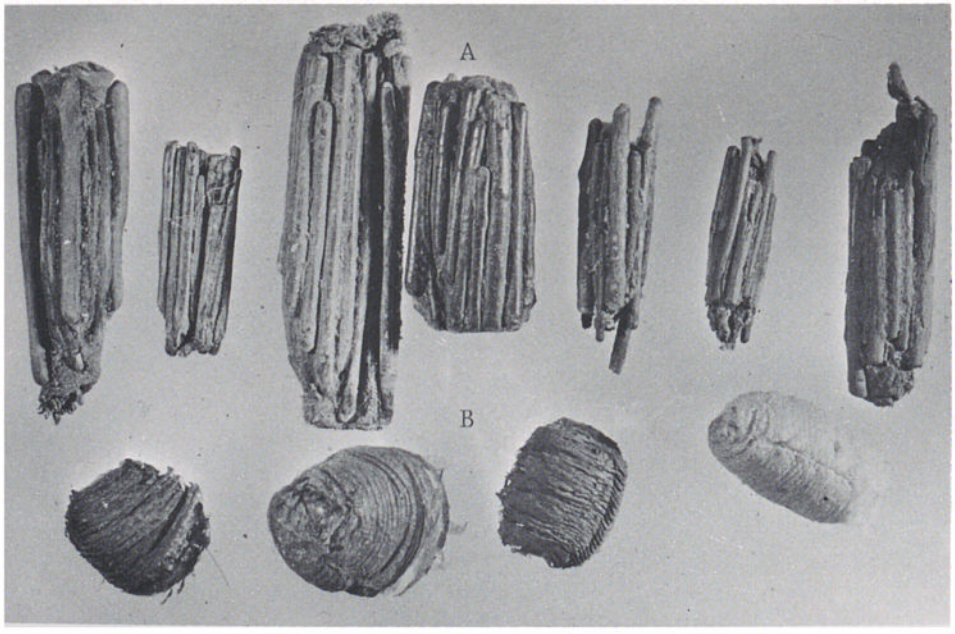


PHOTO 427
A — *Punga*, la réunion
B — *Washi*, l'oothèque
(Musée de Dundo).

PHOTO 428. *Cifika*, la termitière.

PHOTO 429. *Cikungunwa*, l'os du genou.

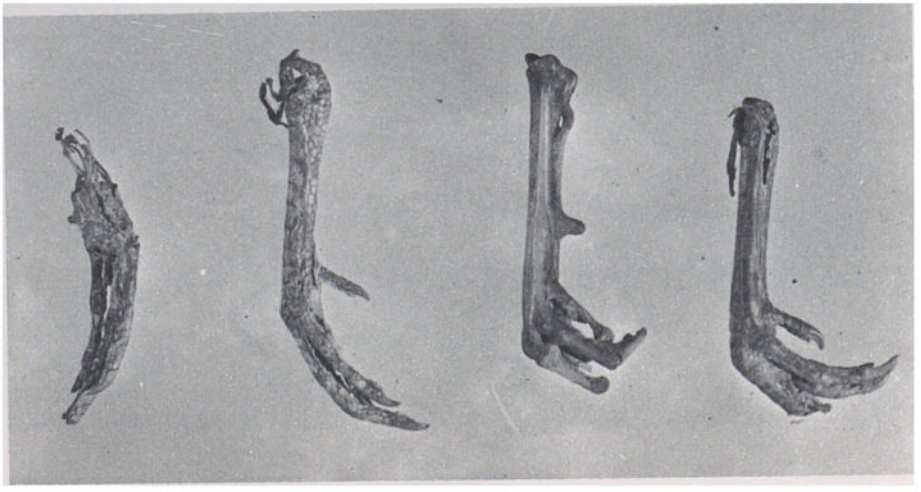


PHOTO 430. *Kasumbi*, la patte du coq.

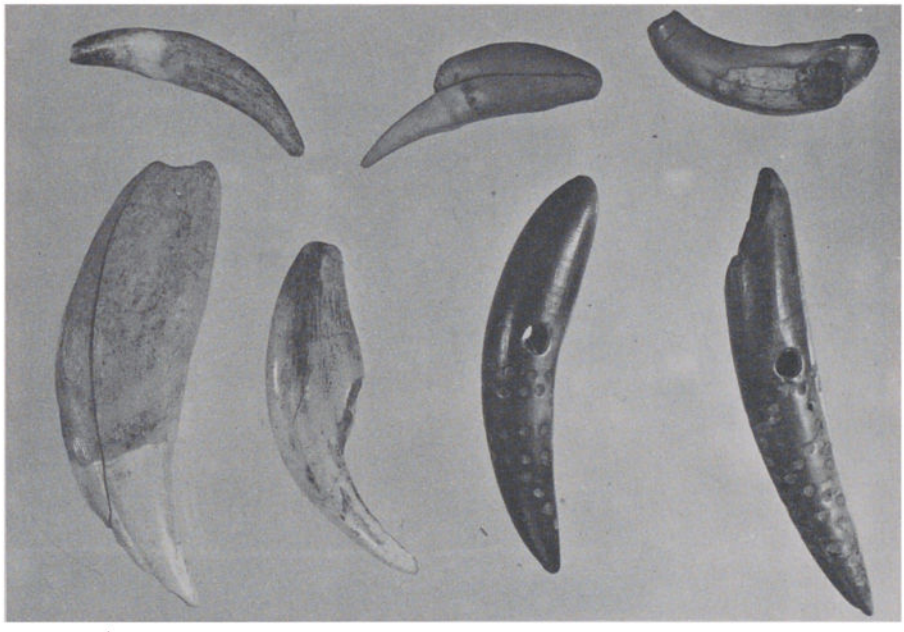


PHOTO 431. *Mwanangana*, la dent de panthère.

PHOTO 432. *Cikwekwe* (Musée de Dundo).

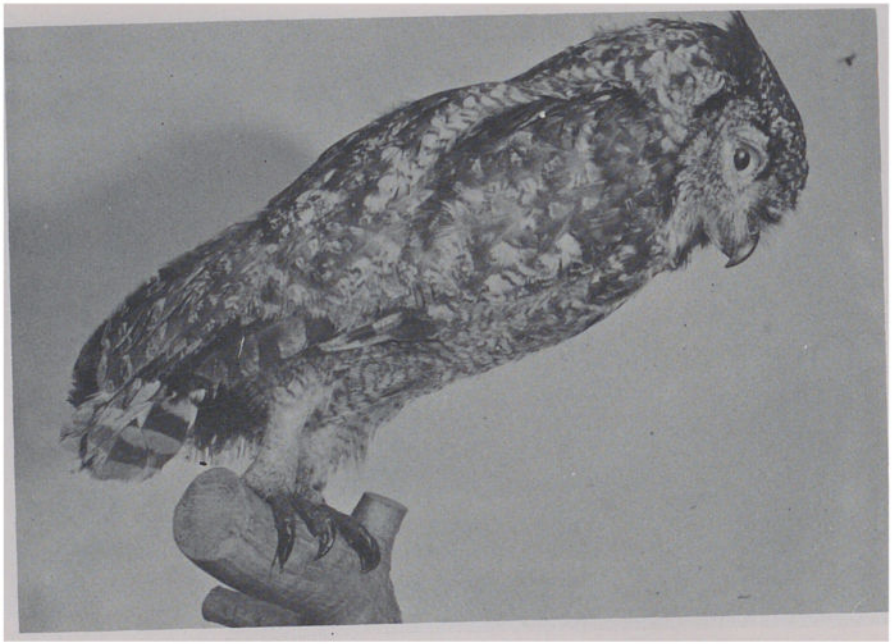


PHOTO 433. *Cikungulu* (Musée de Dundo).

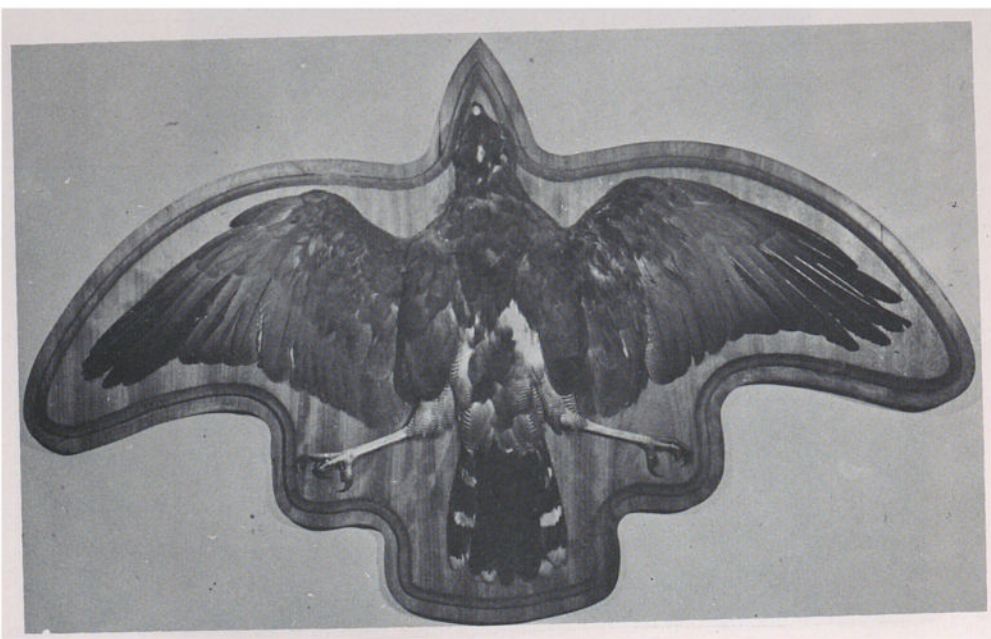


PHOTO 434. *Kakoji* (Musée de Dundo).

PHOTO 435
a, b — *Cala ca kasumbi*, l'ongle de coq
c, d — *Khanga*, la crête de pintade
e — *Cikungunwa*, l'os de genou.

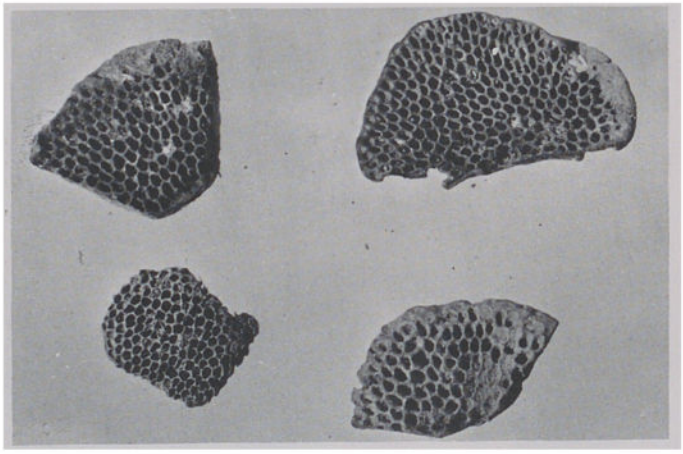


PHOTO 436. *Saki*, les "portes du mensonge".

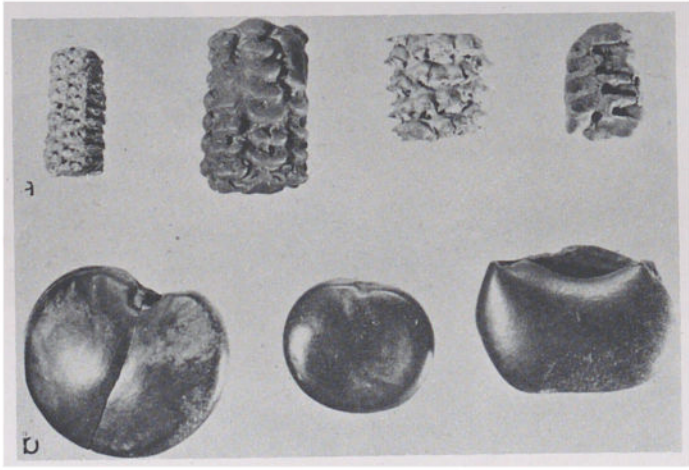


PHOTO 437.
a — *Cihungu*, le "coeur" du maïs
b — *Cifuci*, le pays.

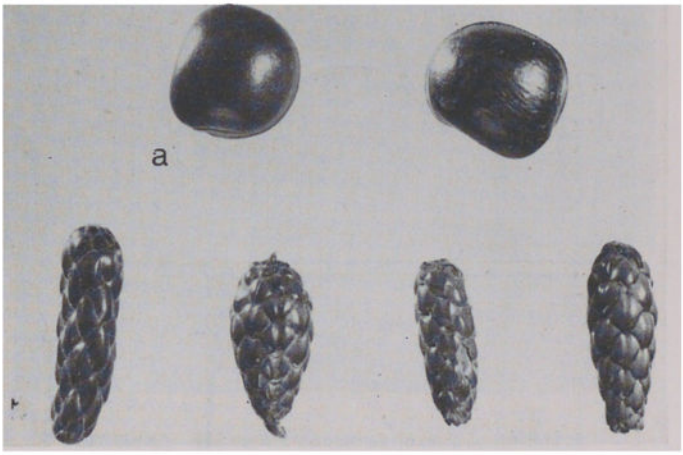


PHOTO 438
a — *Cifuci cipema*, le pays bon à habiter
b — *Ngombo*, le fruit du palmier (Raphia).

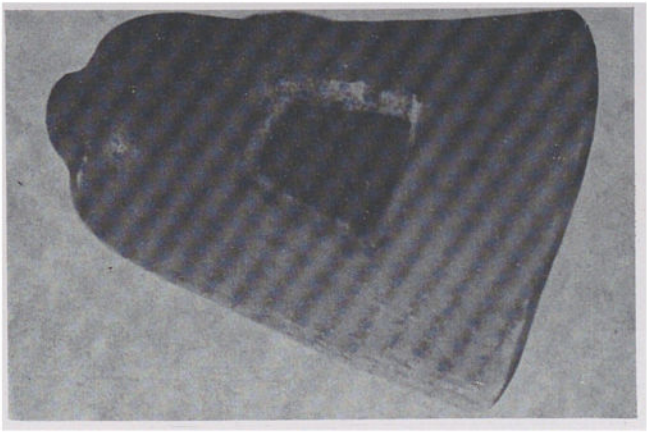


PHOTO 439. *Swaha*, le matrilignage.

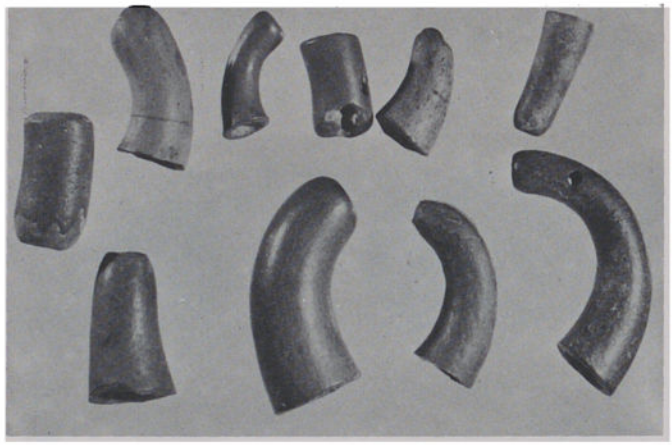


PHOTO 440. *Mukoci*, la queue de la calebasse.

PHOTO 441. *Lembu*, le pot des remèdes.

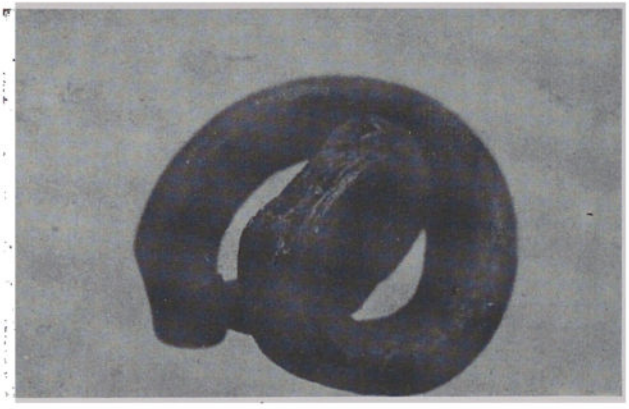


PHOTO 442. *Mujingwa wa mama*, le cordon ombilical.

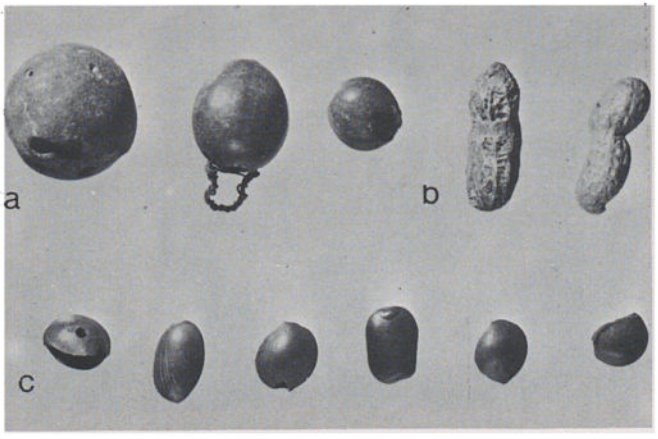


PHOTO 443

a — *Kapuri*
b — *Katapi*, rarement considéré comme *kaphele*
c — Graines de *mundoyo*.

PHOTO 444. Graines de *mupafu*.

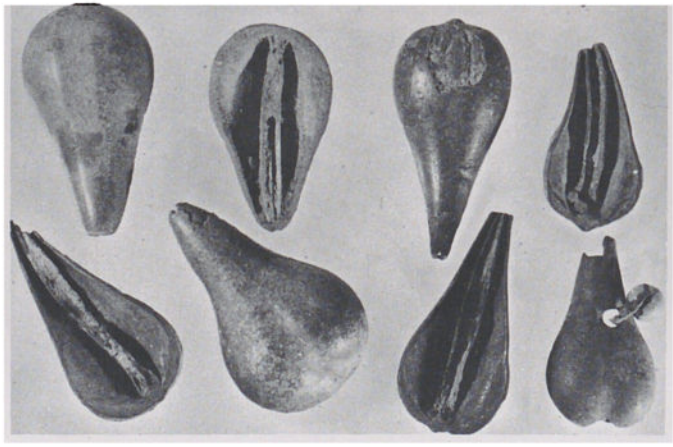


PHOTO 445. *Luhandu*, les moitiés des fruits.

PHOTO 446.
a — *Mwaka*, les fruits de *muthongo*
b — Graine non identifiée
c — *Cikumo*
d — *Ngombo* (l'intérieur).

PHOTO 447
a — Graines de *mupafu*
b — Graines non identifiées
c — Le fruit de *mutete*
d — La graine du palmier (Elae[illegible]).

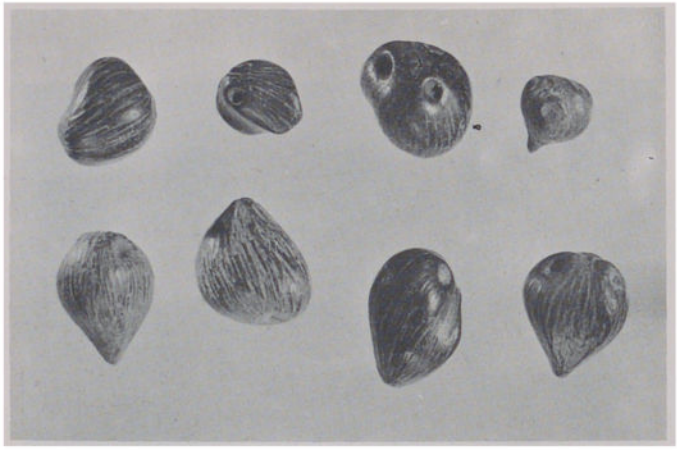


PHOTO 448. *Mukeshi wa cingaji*, la graine du palmier (Elaeis).

PHOTO 449. Enclos de *mahamba* (village de Kambakashala). (1975).

PHOTO 450. La "chaise de la calebasse" (Musée de Dundo).

PHOTO 451. Symboles de provenance diverse

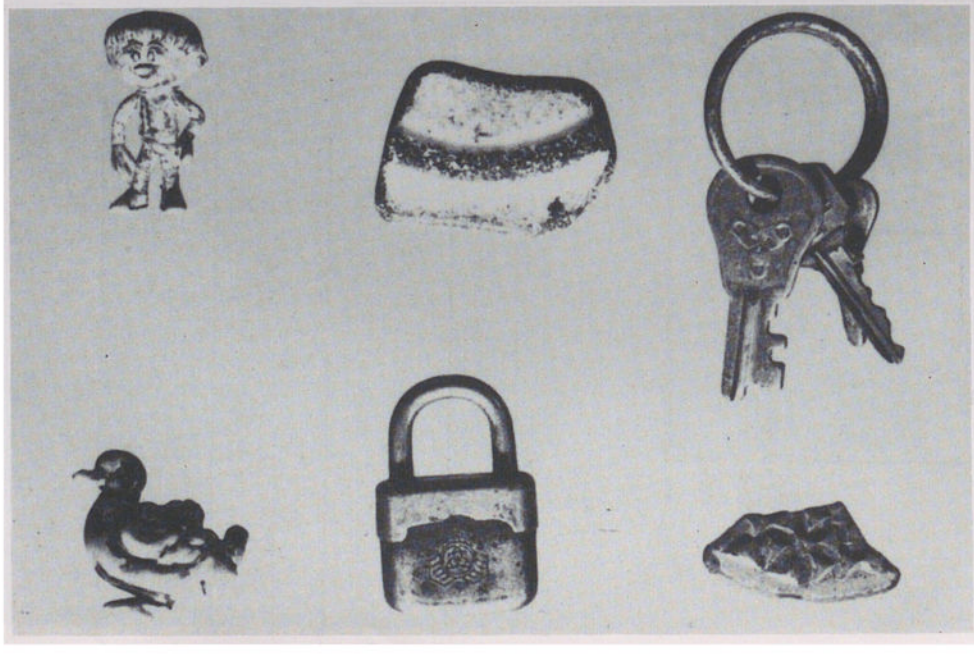


PHOTO 452. Symboles des *mahamba imbari* (d'origine européenne).

PHOTO 453. *Hamba imbari*, statue (Musée de Dundo).

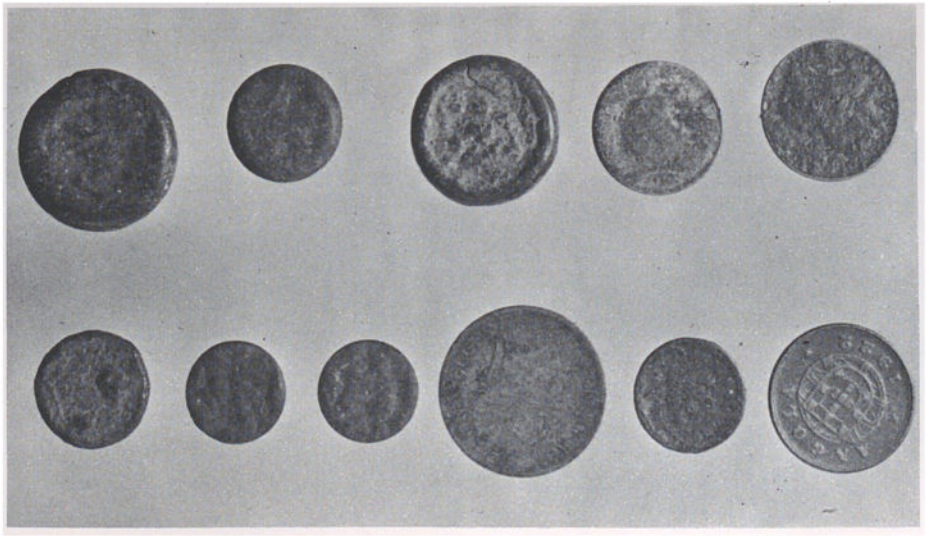


PHOTO 454. *Upite*, l'argent.

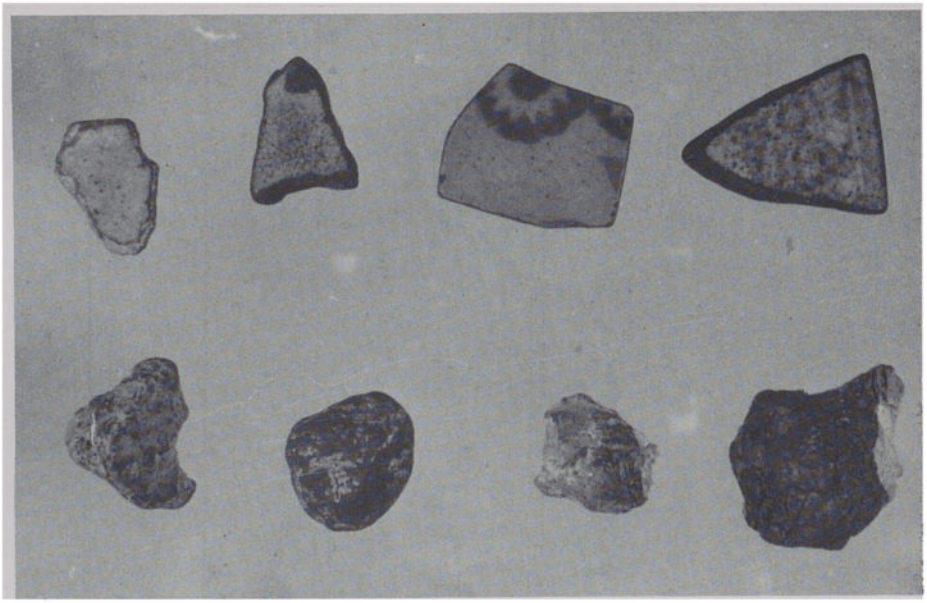


PHOTO 455. *Longa lya uma*, le plat cassé.

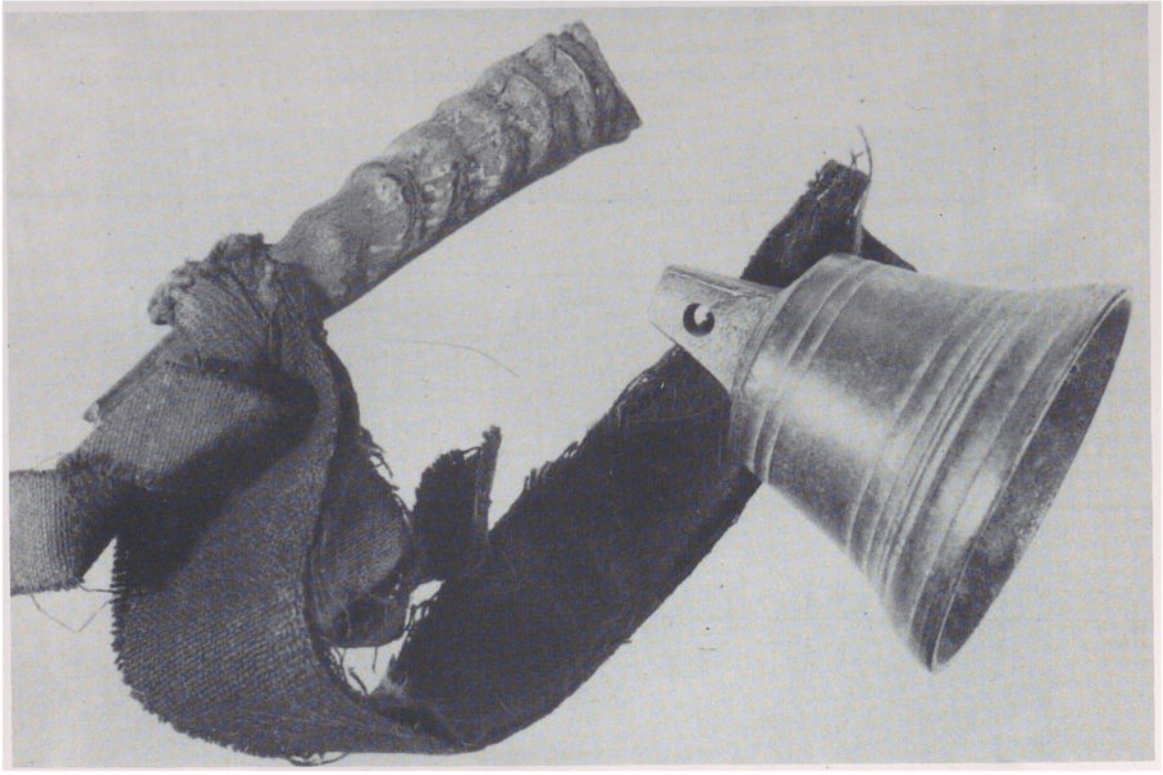


PHOTO 456. *Genzo*, la clochette (Musée de Dundo).

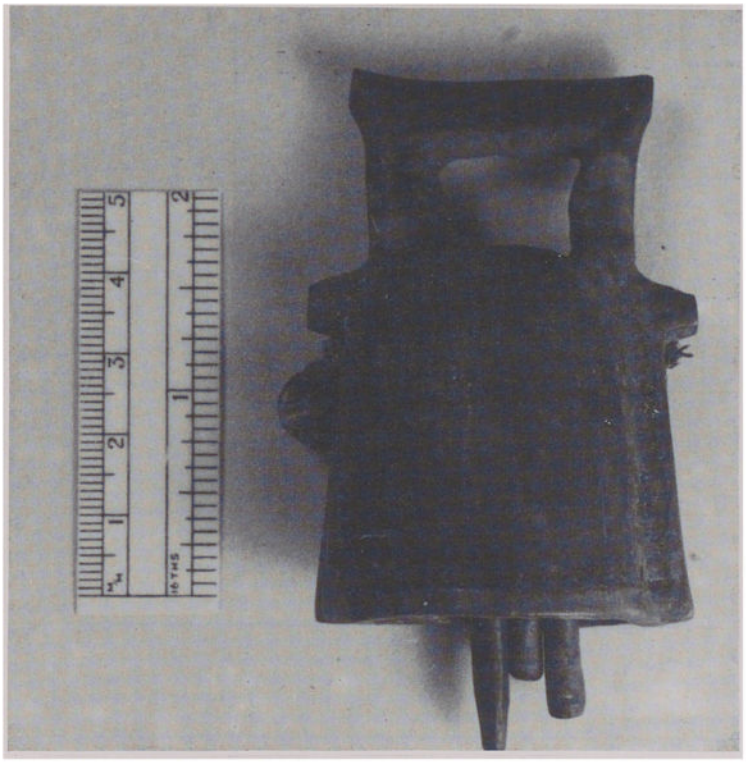


PHOTO 457. *Genzo*, clochette en bois (A.1187, 33/1, haut: 67 mm) (Musée et Lab. d'Anthropologie, Coimbra).

PHOTO 458. *Musenene*, la pierre du fleuve.

IMPRENSA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

1 2 9 0 UNIVERSIDADE DE COIMBRA